



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

VINÍCIUS JOSÉ HENRIQUE DA COSTA LEONARDI

*O TRATADO SOBRE OS NÚMEROS, DE PLOTINO: UMA TRADUÇÃO COMENTADA*

CURITIBA

2023

VINÍCIUS JOSÉ HENRIQUE DA COSTA LEONARDI

*O TRATADO SOBRE OS NÚMEROS, DE PLOTINO: UMA TRADUÇÃO COMENTADA*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão

Coorientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Vivianne de Castilho Moreira

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Leonardi, Vinícius José Henrique da Costa

Tratado sobre os números, de Plotino : uma tradução comentada. /  
Vinícius José Henrique da Costa Leonardi. – Curitiba, 2023.  
1 recurso on-line : PDF.

Doutorado (Tese) – Universidade Federal do Paraná, Setor de  
Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.  
Orientador: Prof. Dr. Bernardo Guadalupe dos Santos Lins  
Brandão.

Coorientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Vivianne de Castilho Moreira.

1. Plotino. 2. Metafísica. 3. Platonismo. 4. Pitagorismo. 5. Ideia  
(Filosofia). I. Brandão, Bernardo Guadalupe dos Santos Lins, 1981-.  
II. Moreira, Vivianne de Castilho, 1968- . III. Universidade Federal do  
Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. IV. Título.

Bibliotecária : Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -  
40001016038P7

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de VINICIUS JOSE HENRIQUE DA COSTA LEONARDI intitulada: **O Tratado sobre os números de Plotino: uma tradução comentada**, sob orientação do Prof. Dr. BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 03 de Março de 2023.

Assinatura Eletrônica

09/03/2023 14:15:20.0

BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

08/03/2023 15:24:56.0

LUCIO SOUZA LOBO

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

09/03/2023 14:22:50.0

JOSÉ CARLOS BARACAT JUNIOR

Avaliador Externo (UNIVER. FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL)

Assinatura Eletrônica

09/05/2023 12:16:23.0

MAURICIO PAGOTTO MARSOLA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO)

Assinatura Eletrônica

12/03/2023 11:58:37.0

GABRIEL GELLER XAVIER

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO)

Rua Dr. Falvre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil  
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgflos@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte Identificação Única: 263456

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prgpg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp>  
e insira o código 263456

A Jesus Cristo, fonte de vida

## AGRADECIMENTOS

A todos da minha família, por tamanha compreensão, paciência e incentivo.

Aos meus pais, Nelson e Nilsa, pela confiança, amor e por tão benevolente apoio.

À minha irmã, Ana, por tantos anos de companheirismo.

À minha amada esposa Sandra, por fazer tudo possível.

Aos meus filhos, Cecília, Matheus e Pedro, por serem minha inspiração, e por tanto me ensinarem a ser melhor.

Aos meus tios, Paulo e Cristina, por tanto carinho e respeito.

A todos os professores que tanto me ensinaram e inspiraram.

Ao prof. Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão, por me abrir as portas para o Grego e a Filosofia Clássica, pela incansável solicitude, e também por me ajudar a entender a vida intelectual como amor à verdade.

Ao prof. Alessandro Rolim de Moura, pelas excepcionais aulas de Latim e Gramática.

Ao prof. Maurizio Filippo di Silva, por servir de modelo de profissionalismo, competência e ensino, e também pelo incentivo à minha pesquisa.

À prof<sup>a</sup>. Vivianne de Castilho Moreira, exemplo de dedicação ao trabalho, por ter me acolhido no primeiro ano do programa de Doutorado, e também pelos estimulantes debates em suas excepcionais aulas de Aristóteles.

A tantos amigos que, seja por tantas estimulantes conversas, seja pela oração mútua, acreditaram no valor de meus humildes esforços.

A Deus, por sua imensa misericórdia.

*Tu dispusestes tudo com medida, número e peso*

Livro da Sabedoria 11, 20

## RESUMO

Este trabalho oferece ao público uma tradução comentada do *Tratado sobre os números*, o tratado VI 6, de Plotino. A compreensão desse importante e difícil texto de Metafísica exige algum conhecimento da influência exercida pela Matemática sobre a filosofia platônica. Para isso, descrevemos um breve histórico da Matemática grega e de sua relação com a Filosofia Antiga. Em seguida, fazemos um panorama das Doutrinas não-escritas, incluindo a polêmica entre Aristóteles e os platônicos a respeito da natureza dos números. Por fim, depois de observar as semelhanças entre essas doutrinas e o médio-platonismo, apresentamos nossa tradução do *Tratado sobre os números*, bem como os necessários comentários e notas. Esperamos, ao fim, ter cumprido o objetivo de esclarecer as questões abordadas no tratado e de situá-lo como um ponto de referência na história da Filosofia Antiga.

Palavras-chave: Metafísica, Platonismo, Plotino, Pitagorismo, Teoria das Ideias.

## ABSTRACT

This work offers the public an annotated translation of Plotinus' *Treatise on Numbers*, treatise VI 6. Understanding this important and difficult text of Metaphysics requires some knowledge of the influence exerted by mathematics on Platonic philosophy. For this purpose, we describe a brief history of Greek Mathematics and its relationship with Ancient Philosophy. Then, we make an overview of the unwritten Doctrines, including the polemic between Aristotle and the platonists about the numbers nature. Finally, after noting the similarities between these doctrines and Middle Platonism, we present our translation of the *Treatise on Numbers*, as well as the necessary comments and notes. We hope, in the end, to have fulfilled the objective of clarifying the issues addressed in the treatise and of placing it as a point of reference in the history of Ancient Philosophy.

Keywords: Metaphysics, Platonism, Plotinus, Pythagoreanism, Theory of Ideas.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
1.1	A FILOSOFIA DE PLOTINO .....	13
1.2	UNIDADE E MULTIPLICIDADE NO INTELECTO .....	16
<b>2</b>	<b>MATEMÁTICA GREGA E FILOSOFIA ANTIGA .....</b>	<b>20</b>
2.1	A ONTOLOGIA MATEMÁTICA NA ACADEMIA DE PLATÃO .....	27
<b>3</b>	<b>NÚMEROS E DOCTRINAS NÃO-ESCRITAS .....</b>	<b>45</b>
3.1	METAFÍSICA E PROTOLOGIA DAS DOCTRINAS NÃO-ESCRITAS .....	46
3.2	TESTEMUNHOS ACERCA DAS DOCTRINAS NÃO-ESCRITAS .....	48
3.3	A ESTRUTURA DO REAL DE ACORDO COM AS DOCTRINAS NÃO- ESCRITAS .....	51
3.3.1	Ideias e Números Ideais .....	54
3.4	ARISTÓTELES E A CRÍTICA AOS NÚMEROS PLATÔNICOS .....	58
<b>4</b>	<b>MÉDIO-PLATONISMO E NEOPITAGORISMO: ENTRE PLOTINO E AS DOCTRINAS NÃO-ESCRITAS .....</b>	<b>68</b>
	<b><i>TRATADO SOBRE OS NÚMEROS: TRADUÇÃO E COMENTÁRIOS .....</i></b>	<b>72</b>
	NOTA INTRODUTÓRIA .....	73
	SINOPSE .....	74
	CAPÍTULO I .....	78
	CAPÍTULO II .....	85
	CAPÍTULO III .....	88
	CAPÍTULO IV .....	97
	CAPÍTULO V .....	102
	CAPÍTULO VI .....	112
	CAPÍTULO VII .....	118
	CAPÍTULO VIII .....	122
	CAPÍTULO IX .....	127
	CAPÍTULO X .....	137
	CAPÍTULO XI .....	145
	CAPÍTULO XII .....	153

CAPÍTULO XIII .....	158
CAPÍTULO XIV .....	168
CAPÍTULO XV .....	176
CAPÍTULO XVI .....	187
CAPÍTULO XVII .....	195
CAPÍTULO XVIII .....	205
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>213</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A história da Filosofia Antiga compreende diferentes tendências metafísicas cujas linhas de força reverberam ao longo de todo o pensamento ocidental. Com efeito, diferentes interpretações acerca da racionalidade do mundo, de suas condições de inteligibilidade ou discursividade, da (não) transcendência dos fundamentos da realidade, dos meios para uma vida feliz, dentre outros temas de inegável relevância, compõem, a despeito dos diferentes termos com os quais se apresentem, o cerne de posturas, metodológicas ou existenciais, com as quais a Filosofia não deveria se furtar a lidar.

O presente trabalho pretende mostrar que a filosofia da Matemática Antiga<sup>1</sup> e a obra de Plotino se constituem em um importante estuário do desenvolvimento dessas questões. Para isso, um estudo sobre o seu *Tratado sobre os Números*<sup>2</sup> é incontornável.

Permitindo-nos a simplicidade de uma primeira aproximação às linhas gerais da filosofia grega antiga, podemos nela distinguir as seguintes tendências: uma transcendente/idealizante (i.e., platônicos e peripatéticos)<sup>3</sup>; outra imanentista/materialista (i.e., cétricos e estoicos). Dentre estas, constatamos a prevalência da segunda sobre a primeira durante um importante período que vai, aproximadamente, desde a fase final da Academia até os primeiros anos da era cristã. A isso se segue, no entanto, a emergência do médio-platonismo e o neopitagorismo. Estes se estabelecem em contraposição ao imanentismo e materialismo crescentes e, transbordando para fora da esfera místico religiosa, propõem

<sup>1</sup> A palavra “matemática” é de origem grega: μαθάνω, aprender, compreender, cujo campo semântico inclui o processo de se adquirir um hábito; μάθημα, as coisas que se aprendem.

<sup>2</sup> Tratado VI 6, na organização das Enéadas. Na ordem cronológica, é o 34º tratado de Plotino.

<sup>3</sup> Admite-se aqui que o platonismo implica a conquista daquilo que, por vezes, se denomina “supraceleste” (Fedro, 247 c-e), com o pressuposto de que o inteligível seja o fundamento para a realidade e de que a validade das Ideias, para além das aporias encontradas nos diálogos, se dê em termos da fundamentação oferecida pela doutrina dos primeiros princípios, tal qual nos foi legada seja pela tradição indireta das “Doutrinas não-escritas” (cf. REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”*. Trad.: Marcelo Perine. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004), seja pelo médio e neoplatonismo. Quanto à herança aristotélica, a despeito de sua polêmica direcionada às Ideias e à protologia platônica, e assumindo a classificação de “realismo moderado” que boa parte da manualística nos propõe, podemos admitir que a sua metafísica enquanto ciência do ser enquanto ser, investigação da substância no sentido da forma que precede o sínolo material, e, ainda, enquanto teologia acerca do motor imóvel, conduz-nos também, ainda que com outros instrumentos, ao inteligível como reduto dos fundamentos da realidade. É neste sentido que Lloyd Gerson, por exemplo, concordando com a forma como os neoplatônicos assimilaram o pensamento aristotélico, considera ser o aristotelismo uma variedade de platonismo, mesmo que, certamente, Aristóteles não seja apenas mais um platônico (cf. GERSON, L. P. What is platonism? *Journal of the History of Philosophy*, 43, n. 3, p.253-276, 2005).

estruturas de ordem e inteligibilidade para a realidade cujos traços, baseando-se em alicerces transcendentais, consolidam uma tradição metafísica<sup>4</sup>.

Os médio-platônicos, ao retomarem as Ideias de Platão, estabelecem um realismo traduzido nos termos de uma hierarquia de graus ontológicos, antecipando notavelmente as hipóteses de Plotino. Tais graus de realidade, que passam pela Alma e pelo Intelecto, formam uma hierarquia de inteligibilidade cujo cume está na inteligência divina. Os neopitagóricos, por sua vez, propõem uma protologia de tipo numérico e transcendente, na qual o Um e a Díade são colocados como os princípios das ideias e dos números. Essas tendências, também encontradas nas chamadas “Doutrinas não-escritas”, estão pressupostas no neoplatonismo.

Em Plotino, elas compõem seu ponto de partida e seu repertório filosófico e discursivo. Ele não se preocupa, por exemplo, em demonstrar logicamente a existência daquilo que chama de Intelecto ou Alma, tampouco coloca em questão a não existência das formas inteligíveis. E isso não significa falta de rigor. Significa apenas que essas concepções fornecem matéria-prima à arquitetura metafísica plotiniana. É justamente ao construí-lo a partir delas, ao mesmo tempo em que as aperfeiçoa, que este se apresenta como um vigoroso, sofisticado e contundente modo de explicação da totalidade do real, incluindo o homem em sua existência, a ordenação do mundo visível, a natureza da Alma e do Intelecto, a união mística com o Um etc. O próprio modo de escrita de Plotino, que, segundo Porfírio, escrevia continuamente, de um só golpe, sem revisar ou retornar<sup>5</sup>, faz-nos esperar que seja o resultado do desenrolar do todo que nos venha a preencher as lacunas e apreender os nexos entre partes que, em uma primeira leitura, possam parecer obscuras.

Mas que fique bem entendido: não estamos diante de uma profusão desconexa de êxtases místicos ou construções oraculares<sup>6</sup>. Não. Trata-se de um filósofo para quem o cume da atividade contemplativa, que, aliás, não prescinde da imaginação nem do pensamento lógico discursivo, está na dialética. Portanto, temos, sim, argumentos, formas silogísticas, teses estabelecidas a partir da proposição de antíteses, assim como nos são colocadas analogias, construções de imagens e tentativas de aproximação, de admitida insuficiência, da experiência da verdade que o filósofo teve e quer nos transmitir. A linguagem, como λόγος do

<sup>4</sup> Cf. REALE, G. *Renascimento do platonismo e do pitagorismo*. Trad.: Henrique Cláudio Vaz, Marcelo Perine. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2014; O'MEARA, D. J. *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford, NY: Clarendon Press, 1989.

<sup>5</sup> *Vida de Plotino*, 8. In: BARACAT JÚNIOR, José Carlos. *Enéada III 8 [30]: Sobre a natureza, a contemplação e o Uno / Introdução, tradução e comentário*. Edição bilíngue. Campinas: Unicamp, 2014.

<sup>6</sup> DODDS, E. R. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'. *The Classical Quarterly*, n. 3 - 4, p. 129 - 142, 1928.

pensamento, dele se distingue, lhe é subordinada, mas reflete e, mais precisamente, carrega em si, de alguma forma, a inteligência própria do pensamento, tal como a atividade exteriorizada pelo fogo decorre e é inferior à atividade própria do fogo, à qual permanece, não obstante, inexoravelmente ligada<sup>7</sup>.

## 1.1 A FILOSOFIA DE PLOTINO

Em que consiste a filosofia de Plotino?

A arquitetura metafísica de Plotino se baseia na distinção platônica fundamental entre sensível e inteligível. O inteligível é constituído por três hipóstases fundamentais: O Um, o Intelecto, que procede do Um, e a Alma, que procede do Intelecto. Cada hipóstase procedente é inferior e dependente daquela da qual procede, sendo-lhe impossível subsistir sem sua geradora. A recíproca, contudo, não é verdadeira. Pode-se dizer que o Um abarca o Intelecto, e o Intelecto abarca a Alma, de modo que cada hipóstase posterior subsiste na anterior, a qual, por sua vez, existe independentemente daquela que gera.

A Alma, por sua vez, admite uma ulterior diferenciação hierárquica: sua parte superior permanece unida ou, no mínimo, muito próxima ao Intelecto; sua parte intermediária é a Alma do mundo, cuja parte inferior, a Natureza, se constitui como a última fronteira do inteligível<sup>8</sup>. Esta gera o mundo visível, que é o resultado da projeção de formas inteligíveis sobre a matéria, a qual, por si mesma, é fundamentalmente “não-ser”<sup>9</sup>. A Alma do mundo contempla

<sup>7</sup> Vale notar a afinidade do método plotiniano com o conteúdo por ele transmitido. As imagens são, muitas vezes, construídas como modo de expressão, tanto porque a linguagem é insuficiente para abarcar precisamente a experiência que se quer descrever quanto porque, tal como as atividades das hipóstases, que de suas atividades próprias produzem continuamente atividades derivadas, é natural esperar que o que se expresse acerca dessas realidades se mostre, ao modo de uma processão, como algo subordinado e decorrente da atividade anterior.

<sup>8</sup> cf. III 8, 4; IV4, 13. Denotamos trechos das Enéadas da seguinte forma: a enéada consta em algarismo romano; em algarismos arábicos separados por vírgula, vêm, nesta ordem, o número do tratado, capítulo, linha(s). Assim, por exemplo, VI 9, 2, 10 – 12 indica: sexta enéada, tratado nono, capítulo segundo, linhas 10 a 12.

<sup>9</sup> As formas inteligíveis são projetadas pela Alma do mundo na matéria e nela aparecem como imagens, não como verdadeira unidade (cf. I, 8, 14; III 6, 7; III 6, 13). A matéria, enquanto princípio metafísico, é não-ser puro e simples, termo final de uma cadeia de enfraquecimento da atividade contemplativa (cf. III 8, 5; IV 3, 9). Quando a parte inferior da Alma do Mundo deixa de se voltar para a sua parte superior (a Alma suprema, unida ao Intelecto, ou o próprio Intelecto), dirigindo-se apenas a si mesma, gera-se o mundo visível (cf. III 9, 3). A matéria é o que resulta quando se apaga a luz da extremidade mais distante dentre os círculos de luz cujo centro é o Um.

as Ideias contidas no Intelecto, recebendo-as como formas, das quais ela é receptáculo<sup>10</sup>, e, enfim, projeta-as como λόγος, modelo racional do mundo visível<sup>11</sup>.

A processão (πρόοδος) do Intelecto a partir do Um se dá por uma espécie de transbordamento do Um, isto é, de sua potência infinita, ao mesmo tempo em que o Intelecto só se estabelece quando contempla o Um e, em si mesmo, o que dele recebeu<sup>12</sup>. Não fosse esse segundo movimento do Intelecto de “voltar-se” ao Um, posterior, apenas logicamente, ao primeiro, o resultado do transbordamento do Um não seria propriamente o Intelecto, mas apenas a Díade Indefinida (matéria inteligível bruta). Analogamente, a Alma procede da atividade do Intelecto que para fora de si mesmo se volta<sup>13</sup>, estabelecendo-se efetivamente ao contemplar o Intelecto e receber suas formas inteligíveis. Nesse sentido, a Alma é atividade e intelecção do Intelecto, tal qual o Intelecto é atividade e intelecção referente ao Um<sup>14</sup>.

O Um (τὸ ἓν) é o princípio e o fundamento de todas as coisas<sup>15</sup>. Plotino também se refere a ele como o Bem. Acontece que tudo quanto existe só existe porque é um e, portanto, dele deriva o próprio ser:

Todos os seres são seres pelo um, tanto aqueles que são primariamente seres, quanto aqueles que, de algum modo, diz-se existir entre os seres. O que existiria, se não fosse um? Pois, sendo retirados do um que deles se diz, aqueles seres não existem mais. Nem um exército existe, se não for um, nem um coro ou um rebanho, não sendo um. E nem existe uma casa ou um navio se não têm o um, já que a casa é “um” e também o navio. Se lançarem para longe o um, nem a casa seria ainda casa, nem o navio. Efetivamente, as grandezas contínuas, se o um não lhes estivesse presente, não existiriam - em todo caso, sendo divididas, na medida em que perdem o um, mudam o ser. Além disso, tanto os corpos das plantas, quanto dos animais, cada qual sendo “um”, se o um foge, sendo fragmentados em uma multidão, perdem a essência que tinham, não mais sendo o que eram, mas vindo a ser também aquelas coisas que são “um”.<sup>16</sup>

E não só todo ente é um, mas é necessário que o Um seja diferente de todo ente (e, portanto, diferente do Intelecto, morada dos entes inteligíveis): com efeito, se algo existe, tem suas partes reunidas pela unidade, de onde segue que o Um, que fornece tal unidade, seja diferente e anterior ao ente<sup>17</sup>.

<sup>10</sup> cf. V 1, 3; V 1, 6.

<sup>11</sup> cf. III 2, 19; V 9, 3.

<sup>12</sup> cf. II 4, 5; V 3, 7.

<sup>13</sup> cf. V 1, 7; V 3, 7; VI 2, 22.

<sup>14</sup> cf. V 1, 6.

<sup>15</sup> cf. III, 8, 10; IV 3, 7; V 1, 6; V 3, 15; V 3, 16; V 4, 1; VI 9, 1; VI 9, 6.

<sup>16</sup> VI 9, 1, 1 – 15.

<sup>17</sup> cf. VI 9, 2.

Assim sendo, não faz sentido dizer que o Um seja diferente de outrem, porque não é verdade que ele esteja ao lado de outro que não seja ele próprio. O Um, neste sentido, não tem essência, não é determinado, mas sim determinante. Ele está acima de todo ser e de toda essência<sup>18</sup> e, portanto, é inefável<sup>19</sup>:

Certamente, o Um não é o Intelecto, mas anterior ao Intelecto – pois o Intelecto é um dos seres, enquanto o Um não é algo, mas é anterior a cada coisa, e nem é ser. Do mesmo modo, o ser possui algum tipo de forma - a do ser -, mas o Um não possui forma (nem mesmo uma forma inteligível). De fato, **sendo a natureza do Um geradora de todas as coisas, não é nenhuma delas**. Assim, nem é algo, nem possui qualidade, ou quantidade, ou intelecto, ou alma. Nem é movido, nem também está em repouso, nem está em algum lugar, nem em algum tempo, mas ele, por si mesmo uniforme, ou melhor, informe, por ser anterior a toda forma, está antes do movimento e antes do repouso. Com efeito, essas coisas existem ao redor do ser, as quais o fazem muitas coisas. Mas, por que então, se não é movido, não está em repouso? Pois, no que diz respeito ao ser, é necessário uma ou ambas as coisas. E o que está em repouso, está em repouso pelo repouso, não sendo a mesma coisa que o repouso. Assim, isso lhe será atribuído e ele não mais permanecerá simples. Uma vez que, mesmo quando dizemos que é causa, não atribuímos algum predicado a ele, mas a nós, pois temos algo que vem dele, aquele que é em si mesmo. Contudo, para se falar precisamente, **é necessário que não se diga “aquele”, nem “ser”**. Nós, no entanto, como que dando voltas por fora, por querer explicar as afecções, às vezes estamos perto dele, às vezes caímos longe por causa das aporias a seu respeito.<sup>20</sup>

O Intelecto (ὁ νοῦς) é, por excelência, a morada do ser inteligível, da essência e da vida<sup>21</sup>. Ele mesmo não é o Um, mas dele provém e é o primeiro depois dele<sup>22</sup>. Procedendo do Um, o Intelecto é atividade derivada do Um.

Ao contrário do Um, contudo, o Intelecto comporta multiplicidade: contém em si as formas inteligíveis todas; ele entende e, ao mesmo tempo, é inteligível. Ainda sim, cada parte sua encerra o intelecto como um todo, isto é, sua multiplicidade não se traduz em fragmentação de seu ser. Portanto, sua multiplicidade significa, por um lado, multiplicidade das Ideias e, por outro, multiplicidade pressuposta no ato de entender o que é inteligível, sendo o entender também exercido pelo inteligível. Temos no Intelecto, portanto, uma multiplicidade unificada.

Mas de onde poderia vir tal multiplicidade? De alguma maneira, do próprio Um, mesmo que este não seja múltiplo:

<sup>18</sup> cf. V 4, 1.

<sup>19</sup> cf. V 3, 13.

<sup>20</sup> VI 9, 3, 36 – 54.

<sup>21</sup> cf. V 6, 6; VI 9, 2.

<sup>22</sup> cf. IV 3, 17; IV 4, 14; IV 8, 13; V 2, 1; VI 7, 15; V 6, 6.; V 9, 8; V 9, 9; VI 7, 8; VI 8, 18; VI 9, 2.

Portanto, o Intelecto recebe dele [do Um] a potência de gerar e permanecer grávido de sua própria progenitura, já que o Bem oferece justamente o que ele não possuía. Contudo, da unidade do Bem deriva a multiplicidade do Intelecto; ou ainda, não sendo o Intelecto capaz de manter aquela potência que trazia em si, a dividiu e fez da unidade uma multiplicidade, para que assim pudesse sustentá-la por partes.<sup>23</sup>

Assim, a processão do Intelecto a partir do Um não se dá pura e simplesmente como se o Intelecto fosse uma mera imagem do Um. Vale lembrar a metáfora dos círculos concêntricos de luz elaborada por Plotino: O Um é como um centro do qual emergem raios que formam o primeiro círculo de luz, que é o Intelecto, seguido do segundo, luz da luz, que é a Alma, dotada de movimento, enquanto o mundo visível (os corpos) procura manter-se no entorno extremo, desejando receber a parte de luz que, embora não lhe seja própria, empresta-lhe o ser<sup>24</sup>.

Dessas imagens é preciso, não obstante, ter em mente a insuficiência. O discurso não é capaz de abarcar o Um. Fala-se dele sempre por meio de um “como que”. Seja como for, no caso da analogia dos raios partindo do centro, convém notar que, embora fique clara a distinção entre as hipóstases, elas são inseparáveis no sentido de que não há interrupção da propagação e, inevitavelmente, o ponto central está contido também nos raios, tal como o ponto de uma linha. A singularidade do Um abre-se, assim, em uma multiplicidade como um transbordamento de sua potência. Temos também dois sentidos concomitantes: um centrípeto, que busca unir-se ao Um em sua unidade, e outro centrípeto em que, mesmo que o ser sempre se deva ao Um (que não apenas gera o ser fora dele e os deixa existir à parte, mas o sustenta continuamente na existência), fica aberta a possibilidade do afastamento do Um e do ofuscamento de sua luz.

## 1. 2 UNIDADE E MULTIPLICIDADE NO INTELECTO

Eis um ponto digno de nota: embora seja verdade que o Um é absolutamente singular, não múltiplo no sentido de que não pode ter partes (caso contrário, não seria Um e, como suas partes deveriam vir de outrem, não seria primeiro princípio), tampouco ser um ao lado de outro, ele é de uma potência produtora infinita. Esta sua δύναμις não é a potência aristotélica, contraposta ao ato, mas é a própria capacidade produtora que, como já mencionamos acima,

<sup>23</sup> VI 7, 15, 18 – 22.

<sup>24</sup> cf. IV 3, 17; IV 4, 16.

identifica-se com sua atividade própria (ἐνέργεια)<sup>25</sup>. É assim que a potência produtora do fogo se traduz em sua atividade própria, destinada a manter-lhe como fogo, e aquela dele derivada, que é o calor dele procedente. Isso vale para todas as três hipóstases, tanto mais para o Um. Sendo assim, o Um não tem limite (πέρας) não só porque não se reduz a uma οὐσία, já que está acima de toda substância, mas também porque sua potência produtora não se extingue.

Portanto, pode-se dizer que há um tipo de infinitude e indeterminação no Um. Ademais, ao gerar o Intelecto, gera, de imediato, multiplicidade. De fato, sem o retorno do olhar contemplativo do Intelecto ao Um, restaria apenas a matéria inteligível indeterminada resultante do primeiro movimento de processão do Um<sup>26</sup>. É só quando o Intelecto se volta para o Um que, plenificando-se, para gerar seu ser, e, por fim, voltando-se para a contemplação de si mesmo, para assim seu inteligir, que o Intelecto se estabelece definitivamente:

Ele transborda, por assim dizer, e a sua exuberância dá origem uma realidade nova [a matéria inteligível indeterminada]; mas o ser assim gerado apenas se volta para Ele [o Um], e ei-lo logo pleno; e nascendo, volta seu olhar sobre si mesmo, e ei-lo Intelecto. Mais exatamente ainda: sua firme orientação para o Um cria o Ser; a contemplação que o Ser dirige sobre si mesmo cria o Intelecto. Ora, uma vez que o Intelecto, para contemplar-se, deve igualmente estar orientado para si mesmo, ele se torna simultaneamente Intelecto e Ser.<sup>27</sup>

Então, em certo sentido, o Ser (Ente) é anterior ao Intelecto. Quando o Ser volta-se a si mesmo, provém então o Intelecto<sup>28</sup>. Quando o Intelecto se orienta a si mesmo, aí se equivalem Intelecto e Ser (ὁμοῦ νοῦς γίγνεται καὶ ὄν). Antes disso, contudo, o que se tem é o Ser, derivado ele próprio da contemplação do Um que exerce. Por fim, é mediante a contemplação de si mesmo que o Intelecto se estabelece<sup>29</sup>.

\*\*\*

Podemos elencar, em suma, várias formas de multiplicidade no Intelecto:

<sup>25</sup> V 4, 2. Seguimos também aqui, acerca da potência/atividade infinita do Um, a leitura de Reale (2014, p. 46 – 60). Este, no que se refere a distinção plotiniana entre atividade própria e atividade derivada, remete a Rist, J. M., *Plotinus, The Road to Reality*, Cambridge, 1967, p. 70 ss.

<sup>26</sup> cf. II 4, 5.

<sup>27</sup> V 2, 1, 8 – 14.

<sup>28</sup> Esta precedência do Ente será de fundamental importância para a leitura do tratado VI 6 no presente trabalho. Com efeito, será por meio do Número que este Ente primário gerará o Intelecto em sua multiplicidade e completude.

<sup>29</sup> cf. II 4, 5; V 3, 7.

- i) a decorrente da própria indeterminação da matéria inteligível (ou díade indefinida), que é o primeiro fruto do Um;
- ii) outra consiste na própria distinção entre o Ser anterior ao Intelecto estabelecido, fruto de sua plenificação, e o Ser quando já identificado com o próprio Intelecto;
- iii) uma vez pleno, o Intelecto é preenchido por uma multiplicidade de Ideias;
- iv) a própria possibilidade da reflexão do Intelecto sobre si mesmo pressupõe a duplicidade de seu conteúdo, que é apto tanto a inteligir quanto a ser inteligido<sup>30</sup>;
- v) a isso acrescenta-se o fato de que o Intelecto é “inexaurível”<sup>31</sup>: justamente para que ele possa voltar-se sempre sobre si mesmo, cada parte sua (cada Ideia) deve ser Intelecto em forma plena<sup>32</sup>, de modo que em cada uma delas esteja toda a vida e todo o intelecto. Ou seja, o Intelecto é infinito, no sentido de que é “uno-muitos”<sup>33</sup>.

Dessa forma, a unidade perfeita do Intelecto pressupõe multiplicidade. Sua perfeição, beleza e divindade se sustentam em sua unidade. Ele é o que há de mais uno dentre os seres, e essa unidade assim se qualifica, justamente, graças a sua multiplicidade.

Também a Alma, como vimos, é múltipla. Ela possui uma multiplicidade hierárquica vertical (Alma suprema → Alma do mundo → almas particulares)<sup>34</sup> e também uma multiplicidade horizontal (está inteira em cada parte sua)<sup>35</sup>.

\*\*\*

Portanto, ao lembrarmos que o propósito principal da filosofia em Plotino é a união mística com o Um – primeiro, com a união da Alma com o Intelecto, depois, pela união do

<sup>30</sup> cf. IV 2, 20; IV 8, 3; V 9, 8; VI 9, 2; VI 7, 17.

<sup>31</sup> cf. V 1, 7, 1.

<sup>32</sup> cf. VI 4, 4; VI 4, 11.

<sup>33</sup> cf. VI 4, 14; VI 5, 6.

<sup>34</sup> cf. II 3, 9; II 3, 18; II 4, 4; IV 3, 5; IV 3, 6.

<sup>35</sup> cf. IV 1, 2; IV 9, 4.

Intelecto com o Um<sup>36</sup> –, devemos admitir que é da multiplicidade que se parte para se chegar ao Um. A multiplicidade pode significar, sim, perdição para a alma que venha a perder de vista a unidade do Bem supremo. No entanto, a própria multiplicidade é não somente unificada pelo Um, mas, de certo modo, sustentada enquanto multiplicidade e gerada por ele em sua potência irradiadora infinita.

Se o Um é o supremo Bem, em que sentido se poderia dizer que a multiplicidade é um mal? E se, segundo os neopitagóricos e as doutrinas não escritas, o número ideal é a primeira substância inteligível formada pela combinação entre a Díade Indefinida (com sua multiplicidade inteligível) e o um inteligível (gerado no Intelecto pelo Um), terá o *Tratado sobre os Números* algo a nos dizer sobre o modo de existência do Intelecto?

Antes, porém, de tentar dar uma resposta adequada a essas perguntas, vejamos alguns aspectos da filosofia da matemática e da doutrina dos primeiros princípios conforme legado pelos predecessores de Plotino.

---

<sup>36</sup> cf. I 6, 6; III 6, 5; VI 9, 3; VI 9, 4; VI 9, 7; VI 9, 8; VI 9, 9; VI 9, 11.

## 2 MATEMÁTICA GREGA E FILOSOFIA ANTIGA

No que diz respeito a soluções de problemas envolvendo quantidades, à Matemática enquanto método de medição e à busca por padrões de cálculo geométrico e aritmético adequados às necessidades práticas, sem que se prescindisse de certos desenvolvimentos teóricos, tais como a manipulação de números fracionários, cálculo de áreas e volumes, aproximações para números irracionais, dentre outros, os egípcios e babilônicos são os precursores<sup>37</sup>. Posteriormente, reconhecendo a contribuição anterior<sup>38</sup>, os gregos chegaram a resultados muito sofisticados do ponto de vista de generalização e abstração (entendida em termos modernos), que incluíram, por exemplo, estudo de soluções de equações algébricas, teorização a respeito dos números irracionais<sup>39</sup>, construção de sólidos regulares, relações de proporção e semelhança, seções cônicas etc<sup>40</sup>.

Não é objetivo do presente trabalho, contudo, discutir paradigmas de “desenvolvimento” de uma ciência nos termos modernos, ou problematizar pressupostos aos métodos historiográficos. O que aqui nos interessa é o modo como a filosofia grega integrava às suas próprias questões a Matemática, o estatuto que lhe conferia e a ontologia subjacente ao exame de seus objetos.

Antes, contudo, esboçemos um breve panorama do percurso histórico empreendido pelos matemáticos gregos. Para isso, umas das principais fontes é o *Comentário ao livro I dos Elementos de Euclides*, de Proclo. Na segunda parte de seu famoso *Prólogo* a esta obra, encontramos um resumo dos principais desenvolvimentos da ciência matemática, desde os pré-socráticos até Euclides. A maior parte deste resumo consta de uma obra perdida de Eudemo, um discípulo de Aristóteles, conhecida como *Sumário de Eudemo* ou *Catálogo de geômetras*, que assim nos informa:

<sup>37</sup> Como, por exemplo, é reconhecido por Aristóteles (*Metafísica* A 1, 981b 23).

<sup>38</sup> cf. *Metafísica* A 1, 981 b 23 e o *Sumário* de Eudemo (em PROCLO, *Prólogo*, 64).

<sup>39</sup> A título de exemplo, egípcios e babilônicos apresentaram propostas de técnicas de aproximação tanto para  $\pi$  quanto para o cálculo de raízes quadradas não exatas. Os gregos também propuseram as suas. Para um histórico dessas técnicas de cálculo, cf. CARVALHO, J. B. P. *A raiz quadrada ao longo dos séculos*, V Bienal da SBM, 2010 e COSTA, L. da; DOMINGOS JÚNIOR, J.; ALVES, D. Se os egípcios tivessem o Geogebra? Um passeio na história da raiz quadrada. In: *Unión: Revista Iberoamericana de Educación Matemática*, nº 62, 2021, p. 1 – 25. Contudo, foram os gregos que teorizaram a irracionalidade, o que começou com as provas de irracionalidade de algumas raízes não exatas, com Teodoro (*Teeteto* 147 d), cuja generalização foi empreendida por Teeteto (cf. HEATH, T. L., *A History of Greek Mathematics*, vol. 1. New York: Dover, 1981, pg. 202 – 212). A síntese da teoria grega acerca dos irracionais pode ser encontrada no livro X de Euclides.

<sup>40</sup> Indispensável é a obra de Heath (HEATH, T. L. *A History of Greek Mathematics*, vols. 1 e 2. New York: Dover, 1981), insuperável pela capacidade sintetizar os principais conteúdos e métodos da Matemática grega levando em conta o conjunto de aspectos historiográficos, comentadores e fontes diretas e indiretas.

Por um lado, de fato, muitos dos mais velhos descreveram essas coisas, tendo-se proposto a fazer o elogio da Matemática, e por isso apresentamos aqui apenas alguns dos muitos fatos que poderíamos citar para mostrar o alcance e a utilidade do conhecimento geométrico. Por outro lado, devemos, a seguir, falar sobre a sua produção nesse período. Pois o inspirado Aristóteles diz que as mesmas crenças muitas vezes se repetiram aos homens em certos períodos da história do mundo: as ciências não surgiram pela primeira vez entre nós ou entre os homens que conhecemos, mas já surgiram em inúmeros outros ciclos no passado, aparecendo e desaparecendo, e assim ainda será no futuro. Limitando, contudo, nossa investigação às origens das artes e das ciências do presente período, devemos dizer, como já fizeram muitos outros escritores dessa história, que a geometria foi descoberta primeiramente pelos egípcios, começando com a tarefa de medir acuradamente áreas. De fato, isso era necessário para eles devido à elevação do Nilo, que fazia desaparecer os limites entre propriedades. E não é surpreendente que a descoberta dessa ou de outras ciências comece pela necessidade, pois tudo o que é produzido no mundo do devir parte do imperfeito em direção ao perfeito. Naturalmente passa-se, assim, da percepção sensorial ao cálculo e, do cálculo, à razão. Assim, tal como entre os fenícios, por meio do comércio e das relações de negócio, o conhecimento dos números adquiriu seu princípio exato, assim também foi a geometria descoberta pelos egípcios. E **Tales**, tendo primeiramente ido ao Egito, levou para a Grécia essa teoria. Ele fez por si mesmo a descoberta de muitas coisas, enquanto, para outras, ensinou os princípios aos seus sucessores, atacando alguns problemas de forma geral, e outros de modo mais empírico. [...] E depois desses, **Pitágoras** transformou a filosofia matemática em um esquema da educação liberal, examinando seus princípios a partir dos mais altos em direção aos mais baixos, **investigando seus teoremas de forma imaterial e intelectual**. Foi ele quem descobriu a teoria dos proporcionais e também a construção das figuras cósmicas [i.e., aqueles que depois ficariam conhecidos como os poliedros de Platão]. [...] Depois desses, tornaram-se geométricos famosos Hipócrates de Quios, que descobriu a quadratura da lúa, e Teodoro de Cirene. Hipócrates escreveu em livro sobre os *Elementos*, o primeiro de que temos notícia. E **Platão**, tendo nascido depois desses, avanços notáveis em Geometria e em Matemática, em geral, **graças a seu zelo por tais estudos**. É bem conhecido o fato de que seus escritos são extensamente acompanhados de termos matemáticos e que ele tenta, por toda parte, despertar a admiração pela matemática entre os alunos de filosofia. **Nesse tempo viveram Leodamas de Tasos, Arquitas de Tarento e Teeteto de Atenas**, com os quais os teoremas cresceram em número e também em termos de organização científica. Neocleides, mas jovem do que Leodamas, e o discípulo desse, Leão, que muitas descobertas adicionou àquelas de seus predecessores, de modo que pôde também compor um livro de *Elementos* [τὰ στοιχεῖα], de uma maneira mais acurada tanto pela quantidade quanto pela utilidade das coisas demonstradas. Ele também descobriu as distinções, cujo propósito é determinar quando o problema procurado é possível e quando é impossível [διορισμός]. **Eudoxo de Cnido**, um pouco mais jovem do que Leão e um membro do grupo de Platão, foi o primeiro a incrementar o número dos chamados teoremas gerais<sup>41</sup>, adicionou mais três proporcionais [médias] aqueles três já conhecidos [a saber, às médias aritmética, geométrica e harmônica, Eudoxo adicionou outros dois

<sup>41</sup> Pode ser que a expressão “teoremas gerais” se refira à nova teoria de proporções proposta por Eudoxo (descrita nos livros V e VI de Euclides). Esta teoria forma um importantíssimo conjunto de resultados que tem o grande mérito de fornecer resultados cuja generalidade permite a aplicabilidade a tudo que diga respeito a magnitudes, não apenas as geométricas, e, o que é um marco na Matemática grega, tal teoria é válida até mesmo para grandezas incomensuráveis, superando as dificuldades encontradas pela tradição pitagórica que, com a velha teoria de proporções, não conseguia lidar com problemas que envolvessem relação de proporção entre irracionais. Pode-se, inclusive, demonstrar a notável antecipação que Eudoxo fornece, nesta teoria, à teoria dos irracionais conforme os cortes de Dedekind (século XIX) – cf. HEATH, T. L. op. cit., p. 323-327; PIETERZACK, M. D. Números Reais. *Revista da Olimpíada*, nº 1, p. 75, 2000.

tipos de média geométrica e mais um tipo de média harmônica<sup>42</sup>], e também aumentou o número de proposições a respeito das secções<sup>43</sup>, cuja origem está em Platão, empregando o método de análise para as suas soluções. Amiclas de Heracleia, um dos discípulos de Platão e Menêmo, discípulo de Eudoxo, tendo também frequentado Platão, e seu irmão Deinostrato fizeram a geometria como um todo ainda mais perfeita. Teúdio de Magnésia tinha a reputação de excelência tanto em Matemática quanto no restante da filosofia. De fato, ele também arranhou de modo admirável os Elementos e tornou mais gerais muitos resultados particulares. Havia também Ateneu de Cízico, que viveu nessa mesma época, que se tornou ilustre tanto na geometria quanto nas outras matemáticas. De fato, esses **viveram com outros na Academia**, fazendo pesquisas em comum. Hermótimo de Colofão fez avançar as coisas investigadas antes por Eudoxo e Teeteto, descobriu muitas proposições dos Elementos e escreveu algumas coisas sobre teoremas de lugares. Felipe de Mende, um discípulo de Platão que ele encorajou a estudar Matemática, fazia pesquisas segundo as indicações de Platão e também as produzia por si própria aquelas que julgava que poderiam contribuir para a filosofia de Platão. É até este ponto que aqueles que escreveram essa história discorrem sobre o desenvolvimento desta ciência<sup>44</sup>.

Em seguida, Proclo faz um adendo ao Sumário, fornecendo-nos um relato de sua própria autoria:

Não muito tempo depois desses homens veio Euclides, que reuniu os *Elementos*, sistematizando muitos dos teoremas de Eudoxo, aperfeiçoando muitos daqueles de Teeteto, e estabelecendo de modo irrefutável a demonstração de proposições que tinham sido muito vagamente colocadas por seus antecessores. Ele viveu no tempo de Ptolomeu, o primeiro. De fato, Arquimedes, que viveu depois da época do primeiro Ptolomeu, menciona Euclides. Diz-se também que, certa vez, Ptolomeu perguntou a Euclides se não haveria uma estrada mais curta para a Geometria que não fosse aquela dos *Elementos*, tendo ele respondido que, para a Geometria, não existia nenhuma estrada real.<sup>45</sup>

O relato acima concorda, em linhas gerais, com outras fontes da história da Matemática grega<sup>46</sup>. Podemos dele destacar alguns aspectos:

<sup>42</sup> LASSERRE, F. *The Birth of Mathematics in the age of Plato*. New York, Larchmont: American Research Council, 1964, p. 59.

<sup>43</sup> Pode ser que aqui se trate da secção de um segmento em média e extrema razão, conforme empregada em XIII, 1 a 5, a cujas demonstrações usuais encontramos, em adição, outras baseadas no método de “análise”, ali interpoladas por algum escoliasta. Outra possibilidade é a de que essas “secções” sejam secções de sólidos, que seriam precedentes à descoberta das cônicas. Outro conhecido e importantíssimo avanço de Eudoxo, não citado aqui, é o método da exaustão, utilizado para cálculo de áreas e volumes, que será melhor desenvolvido por Arquimedes, sendo um precursor do cálculo infinitesimal. Cf. HEATH, T. L. op. cit., p. 324-329.

<sup>44</sup> PROCLUS. *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*. Trad.: Glenn R. Morrow. New Jersey: Princeton University Press, 1992, p. 51-56 = *Prólogo*, 64-68.

<sup>45</sup> PROCLUS, op. cit., p. 56 = *Prólogo*, 68.

<sup>46</sup> HEATH, T. L. op. cit., passim.

i) a relevância dos pitagóricos no período pré-socrático, tanto no que diz respeito ao desenvolvimento dos resultados da ciência matemática quanto pela elevação de seus objetos ao patamar de fundamentos da realidade;

ii) o papel central do círculo de Platão para o aperfeiçoamento das proposições matemáticas, seja em termos de quantidade, seja no que diz respeito ao rigor científico, bem como para a consolidação do papel central da Matemática na filosofia platônica. Os principais nomes deste período são, sem dúvidas, os de Eudoxo e de Teeteto<sup>47</sup>.

iii) o destaque dado à obra de Euclides como referência para a Matemática, conforme cultivada pela antiga Academia.

Também devemos lembrar de importantes trabalhos fora do contexto da Academia. Dentre aqueles não citados acima por Proclo, podemos destacar:

- Anaxágoras (~ 500 – 428 a.C.): Teria ele, segundo Plutarco, descrito a quadratura do círculo<sup>48</sup>, apresentando em relação à Matemática um interesse muito mais teórico do que utilitarista. Postulou a existência de um número infinito de “sementes” (ou “homeomerias”) que compõem a matéria. Além de ilimitadas em número, poderiam elas também ser divididas tanto quanto se quisesse<sup>49</sup>. Ademais, o pluralismo de suas homeomerias depende do ordenamento efetuado por uma inteligência (νοῦς)<sup>50</sup>.

- Demócrito (~ 460 – 395 a .C.): Famoso por seu materialismo atômico, a ele se atribuem uma lista com diversos títulos de obras matemáticas fazendo referência ao “contato com o círculo”, à “geometria” e aos “números”, bem como a “linhas e sólidos irracionais”. Também estudou os movimentos do Sol e da Lua em relação à Terra. O “contato com o círculo” pode indicar que tenha se debruçado sobre o conceito da reta tangente à circunferência. Era esta uma discussão presente na Matemática pré-euclidiana e platônica: seria possível que uma reta intercepta-se uma circunferência em um só ponto? A resposta a

<sup>47</sup> Para as principais contribuições de Eudoxo, ver nota 40 acima e também HEATH, op cit., p. 322 – 335.

<sup>48</sup> Diels-Kranz 59 A 38.

<sup>49</sup> Esta noção de algo “tão pequeno quanto se queira” é, hoje, trivial para qualquer um que estude cálculo infinitesimal.

<sup>50</sup> Diels-Kranz 59 A 41-61, B 1-17. Cf. CATTANEI, E. *Entes Matemáticos e Metafísicos*: Platão, a Academia e Aristóteles em confronto. São Paulo: Loyola, 2005, p. 26-27; HEATH, T. L. op. cit., p. 172-174.

essa questão dependia não só da noção de infinitesimal, mas, sobretudo, de um modo não materialista de se conceber o conhecimento matemático<sup>51</sup>. Neste sentido, teria considerado a divisibilidade de um sólido em infinitos planos e, assim, sido capaz de dizer que o volume de um cone é 1/3 do volume do cilindro de mesma base e altura<sup>52</sup> (antecipando assim o princípio de Cavalieri e os trabalhos de Eudoxo). Suas investigações, portanto, envolveriam a noção de infinitesimais<sup>53</sup>, dada a noção de uma contínua seccionalidade de sólidos em infinitos planos, necessária para se chegar a tais resultados. Isto não seria possível se ele admitisse a existência de um limite de divisibilidade para as linhas, cujo termo fosse a chamada “linha indivisível”. Neste sentido, um escólio ao *De caelo* de Aristóteles nos sugere que Demócrito, apesar de postular corpos indivisíveis, não admitia linhas indivisíveis, como depois faria Xenócrates<sup>54</sup>. Assim, é possível que ele tenha, de fato, se debruçado sobre a questão dos irracionais.

No que diz respeito ao pitagorismo antigo, tudo o que sabemos provém de reconstruções posteriores. E se, como disse Burkert<sup>55</sup>, a figura de Pitágoras não se apresenta na história de maneira clara e bem delineada, isso se deve tanto ao fato de que o pitagorismo pré platônico era envolto por uma atmosfera e pensamento na qual se entrelaçavam o

<sup>51</sup> De fato, assim nos diz Aristóteles (*Metafísica* B 2, 997 b 34 – 998 a 4): “[...] a astronomia não poderia ter como objeto de estudo as grandezas sensíveis, nem esse céu visível. De fato, nem as linhas sensíveis são do modo como as entende o geômetra – **com efeito, nenhuma das coisas sensíveis é reta ou curva como pretende o geômetra, o círculo sensível não encontra a tangente num ponto, mas a encontra do modo como dizia Protágoras, em suas Refutações aos geômetras.**” Ressalte-se o contexto deste trecho: logo acima, Aristóteles sublinha as aporias nas quais se recai caso se admitam entes matemáticos intermediários. O Estagirita, contudo, recusa a saída materialista de Protágoras, fazendo, por exemplo, equivaler geodésia e geometria, já que a geodésia não desapareceria caso as coisas quando as coisas sobre as quais versa desaparecessem. Acontece que, para Aristóteles, o matemático trata as coisas sensíveis em seu aspecto quantitativo, geométrico ou aritmético, de modo que tal abstração lhe fornece objetos que não são, por si, sensíveis.

<sup>52</sup> Sabemos disso graças à descoberta, em 1906, de um trabalho de Arquimedes intitulado *Método*.

<sup>53</sup> Acerca dos infinitesimais, vale lembrar também os paradoxos de Zenão de Eleia acerca do movimento. Por um lado, em Aquiles e a tartaruga, por exemplo, chega-se a um paradoxo a partir do pressuposto que se possa fazer uma divisão do espaço *ad infinitum*. Por outro lado, no paradoxo da flecha, o impasse a que se chega decorre da suposição de que possa fazer uma composição de elementos (instantes de tempo) indivisíveis. Assim, a multiplicidade do ser que se daria de dois modos: ou o que é múltiplo seria indefinidamente dividido até que se chegasse ao que não tem tamanho, o que implicaria uma soma de “nadas”; ou se chegaria a algo com tamanho pela soma de infinitas grandezas, o que deveria ser infinitamente grande. Em Zenão, assim, a noção de infinitesimal acompanha o pressuposto de multiplicidade, associada ao movimento, que é assumido como o ponto de partida do qual decorrem os paradoxos. Para um estudo detalhado do pensamento de Zenão e de seus paradoxos, cf. ZELLER – MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte I, vol. III. Trad.: Rodolfo Mondolfo. Florença: La Nuova Italia, 1967, p. 337 – 406. Para uma discussão desses paradoxos em termos da ciência física e matemática moderna, cf. SALMON, W. C. *Zeno's Paradoxes*. 2ª edição. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2001.

<sup>54</sup> HEATH, T. L. op. cit., p. 181.

<sup>55</sup> BURKERT, W. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Trad.: Edwin L. Minar Jr. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

racional e o místico, o científico e o ritual, quanto à própria concepção de filosofia assumida por cada intérprete deste complexo de doutrinas tidas como “pitagóricas”<sup>56</sup>.

A “platonização” acadêmica efetuada sobre a herança pitagórica, bem como a literatura pseudoepigráfica do período helenístico<sup>57</sup>, que atribuía a pitagóricos antigos doutrinas evidentemente aristotélicas, platônicas ou estoicas, obscurecem o rastreamento do que seria um autêntico pitagorismo. Ademais, o neopitagorismo (que, em consonância ao médio platonismo, recupera o incorpóreo e, com ele, o número como princípio metafísico) incorpora concepções matemáticas pitagóricas ao mesmo tempo em que as coloca em um patamar marcadamente diverso naquele pré acadêmico<sup>58</sup>. Sendo assim, a fim de reconstruir a obra pitagórica, precisamos recorrer a diferentes fontes, desde Filolau<sup>59</sup> até Jâmblico, passando por Espeusipo, Téon de Esmirna<sup>60</sup> e os neopitagóricos Nicômaco e Moderado.

Sabemos que os pitagóricos, incluindo aqueles anteriores a Platão, conheciam importantes resultados em aritmética, geometria, harmonia e astronomia. Investigavam os números não apenas em seu aspecto operacional, mas, sobretudo, qualitativamente, em suas estruturas internas. Definiam, assim, o par e o ímpar como princípios dos números. Classificavam os ditos os números “quadrados”, “retangulares”, “triangulares” e às suas séries<sup>61</sup>. Também atribuía ao 10 o estatuto de número perfeito pelo fato de ser o resultado de  $1 + 2 + 3 + 4$ <sup>62</sup>, no qual consta, além das relações pitagóricas para os intervalos musicais (4:3,

<sup>56</sup> Para uma detalhada discussão acerca das diferentes fontes e tradições a partir das quais se efetiva a leitura crítica moderna do pitagorismo, cf. CORNELLI, G. *Em busca do pitagorismo: o pitagorismo como categoria historiográfica*. 2010. 276 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, USP, São Paulo, 2010.

<sup>57</sup> Tal literatura encontra-se compilada e comentada, respectivamente, em: THESLEFF, H. *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*. Åbo: Åbo Akademi, 1965; Id. *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. Åbo: Åbo Akademi, 1961.

<sup>58</sup> De fato, o neopitagorismo procura atribuir à academia e aos peripatéticos uma apropriação da obra pitagórica original. Fá-lo, contudo, não reduzindo o aspecto transcendente dessas tradições, mas o acentuando, de modo a associar o pitagorismo à prevalência do inteligível sobre o sensível e à metafísica de conteúdo místico e teológico. Neste novo pitagorismo, os números se sobrepõem às ideias e ganham um caráter simbólico e metamatemático. Cf. O’MEARA, D. J. op. cit.; REALE, G. *Pré-socráticos e Orfismo*. Trad.: Marcelo Perine. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2012.

<sup>59</sup> Contemporâneo de Sócrates, é o primeiro pitagórico do qual nos restaram fragmentos. Diz-se que Platão dele mandou comprar livros sobre doutrinas pitagóricas (Diógenes Laércio, III, 9 = Diels-Kranz, 44 A 8).

<sup>60</sup> Tendo vivido no início do século II. d. C., sua obra é uma referência para a reconstrução da Matemática pitagórica/platônica. THEON OF SMYRNA. *Mathematics useful for understanding Plato*. Translation: Robert Lawlor; Deborah Lawlor. San Diego: 1979.

<sup>61</sup> cf. LASSERRE, op. cit., p. 51 – 56.

<sup>62</sup> Esse teria sido o número perfeito de Pitágoras (cf. *Metafísica* M 8, 1084 a 31 – 33). Já para Eulides, assim como para Téon de Esmirna e os neopitagóricos, o número perfeito é aquele que é resultado da soma de seus fatores, por exemplo,  $6 = 3 + 2 + 1$ ;  $28 = 14 + 7 + 4 + 2 + 1$  etc. Cf. HEATH, T. L. op. cit., p. 74 – 76.

a quarta, 3:2, a quinta, e 2:1, a oitava), aquilo que geometricamente representa um ponto (1), uma linha (2), um plano (3) e uma pirâmide (4)<sup>63</sup>.

Quanto à Matemática propriamente platônica, é verdade que se pode argumentar que Eudemo, cujo *Sumário* data de ~ 320 a.C., como admirador de Platão, tendeu a fazer seu relato convergir em torno da figura do mestre. No entanto, é inegável a centralidade da Matemática nas atividades da Academia, conforme atestado por tantas outras fontes. De fato, Aristóteles chega a dizer: “para os filósofos de hoje, as matemáticas se tornaram filosofia, apesar de dizerem que delas é necessário ocupar-se apenas em função de outras coisas”<sup>64</sup>.

Vejam os exemplos dos dois matemáticos mais ilustres desse século: o acadêmico Teeteto, a quem Platão dedicou um diálogo, generalizou a teoria dos irracionais e estabeleceu a construção dos cinco sólidos regulares<sup>65</sup> (os quais aparecem no *Timeu*), conforme é atestado por um comentário de Papo ao livro X, além de outros escólios. E embora Eudoxo tenha efetuado seus trabalhos à parte da Academia<sup>66</sup>, em Cnido, ele provavelmente teve contato direto com o ensino de Platão em sua primeira viagem a Atenas, quando ainda muito jovem, além do fato de seu trabalho estar incorporado ao conjunto da Matemática acadêmica (Euclides, livro V, além de partes dos livros XII e XIII)<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> Diz-se que tal modo de investigação dos números, que envolvia frequentemente analogias geométricas, advinha do hábito dos primeiros pitagóricos de representá-los com pedrinhas. Também conheciam: a propriedade segundo a qual a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a 180°; as relações de equivalência entre áreas, que envolve o problema de aplicação de áreas (aplicar sobre um segmento dado um paralelogramo de certo ângulo que tenha área igual a uma figura dada, aplicação *parabólica*, excedente, aplicação *hiperbólica*, ou faltante, aplicação *elíptica*, por um paralelogramo semelhante a outro dado), que equivale a procurar soluções geométricas de uma equação quadrática (ou seja, trata-se de uma álgebra geométrica). Os primeiros pitagóricos também tinham uma teoria de proporções bem desenvolvida, além de resultados para médias aritmética, algébrica e harmônica. Também conheciam os cinco sólidos regulares, a existência dos irracionais (ainda que, talvez, o primeiro pitagórico a anunciar sua existência possa ter levado a um destino trágico por seus companheiros de escola, que não aceitavam, de início, tal concepção de irracionalidade), métodos de aproximação para o cálculo de raiz quadrada de 2, dentre outras coisas. Também propuseram formas geométricas para o universo, bem como se dedicaram às proporções associadas às harmonias musicais.

<sup>64</sup> *Metafísica* A 9, 992 a 32 – b1.

<sup>65</sup> Estes resultados aparecem em Euclides. Para os irracionais temos a primeira parte do livro VII e importantes teoremas do livro X, tais como 9, 21, 36 e 73. A construção dos cinco sólidos regulares é encontrada no livro XIII. Cf. também HEATH, T. L. op. cit., p. 209-213; LASSERRE, op. cit., p. 63-84. A esse respeito, vale também lembrar a famosa construção geométrica, de Platão, de um quadrado cuja área desejada exige que seu lado seja irracional (*Mênon* 82 b – 85 b).

<sup>66</sup> Dentre os quais também se destacam notáveis avanços no campo da Astronomia.

<sup>67</sup> Pode ser que tenha ido à Sicília para conhecer o trabalho de Arquitas, o mesmo pitagórico conhecido por Platão. Quanto às fontes de geometria que conhecia, é provável que conhecesse os Elementos de Leão ou os de Hipócrates de Quios. Também teria voltado a Atenas um pouco antes de 350 a.C., levando consigo muitos discípulos. Cf. HEATH, T. L. op. cit., p. 322-323; LASSERRE, op. cit., p. 86-88.

Podemos inclusive notar os inúmeros trechos nos diálogos em que se discutem problemas ou definições matemáticas, onde se evidencia a afinidade de Platão ao tema<sup>68</sup>. Mesmo que a existência de uma placa na entrada da Academia onde se lesse “que não entre aqui ninguém que ignore a geometria” seja uma lenda, sabemos que, após o aluno entrar na Academia por volta dos 20 anos, ele deveria ter dez anos de estudo de Matemática seguidos de cinco de Dialética<sup>69</sup>. Sabemos também que, segundo relato de Aristóxeno de Tarento, em seus *Elementa Harmonica* (39.8 – 40.2), que afirma ter recebido tal testemunho de Aristóteles, Platão teria dado uma “Conferência sobre o Bem”, a qual teriam ocorrido muitos com o intuito de saber o que poderiam fazer para adquirir bens da vida ordinária, tais como riqueza, fama etc. Tamanha foi a surpresa quando, no entanto, teriam visto Platão explicar tópicos de aritmética, geometria e astronomia para, enfim, declarar que o Um era o Bem<sup>70</sup>. Vejamos ainda um trecho do *Epinomis* (o apêndice às Leis), que, sendo ou não de autoria de Platão, tem o intuito de difundir a doutrina da Academia. Nele lemos:

É essencial aprender Matemática, cuja primária e mais importante disciplina é a ciência dos números [a Aritmética], considerada em seu próprio direito e à parte dos corpos. O objetivo desta ciência é a geração do par e do ímpar, e sua relação com a natureza de outras coisas. Quem já tiver estudado isso irá, na sequência, tratar daquela disciplina que, estranhamente, é chamada de Geometria e que é, propriamente falando, a ciência pela qual números não comparáveis por si mesmos tornam-se comparáveis quando são relacionados à categoria de superfícies.<sup>71</sup>

## 2.1 A ONTOLOGIA MATEMÁTICA NA ACADEMIA DE PLATÃO

Nosso intuito é considerar a teia de relações especulativas na qual a Matemática grega, em especial a platônica, estava inserida. Isso significa levar em conta as diferentes concepções que se podem assumir a respeito do seja a ciência Matemática, de seus objetos e do modo de

<sup>68</sup> e. g.: *Mênon* 75 a – 76 a, 82 a – 85 d, 86 e – 87 c; *Cartas* 342 b – c, 343 a – b; *Político* 262 d – e; *Parmênides* 143 e, 154 d; *Leis* 537 e – 538 a, 819 d – 820 c; *Timeu* 31 c – 32 b, 55 c – 56 b; *Teeteto* 147 d; *Hípias Maior* 303 b – c; *República* 546 b – d; *Político* 266 b. Para uma excelente discussão matemática a respeito de tópicos e métodos conhecidos pela Academia e por Platão, incluindo música e astronomia, ver: FOWLER, D. *The Mathematics of Plato's Academy: A New Reconstruction*, Oxford, NY: Oxford University Press, 1999.

<sup>69</sup> Cf. LASSERRE, op. cit., p. 38.

<sup>70</sup> HEATH, T. L. op. cit., p. 24.

<sup>71</sup> *Epinomis*, 990 c – d.

proceder do matemático. A esse respeito, Bertrand Russel nos oferece uma caracterização digna de nota:

A Matemática é um estudo que, quando iniciado de suas partes mais familiares, pode ser levado a efeito em **duas direções opostas. A mais comum é construtiva, no sentido da complexidade gradativamente crescente**: dos inteiros para as frações, os números reais, os números complexos; da adição e multiplicação para a diferenciação e integração e daí para a matemática superior **A outra direção, que é menos familiar, avança, pela análise, para a abstração e a simplicidade lógica sempre maiores**; em vez de indagar o que pode ser definido e deduzido daquilo que se admita como começo, indaga-se que mais ideias e princípios gerais podem ser encontrados, em função dos quais o que fora o ponto de possa ser definido e deduzido. É o fato de seguir essa direção oposta o que caracteriza a filosofia da matemática, em contraste com a matemática comum. Mas deve ser entendido que a direção não é impressa ao assunto, e sim disposição de ânimo do investigador. **Os geômetras gregos antigos**, ao passarem das regras de agrimensura empíricas egípcias para as proposições gerais pelas quais se constatou estarem aquelas regras justificadas, e daí para os axiomas e postulados de Euclides, estavam praticando a filosofia da matemática, segundo a definição acima; porém, uma vez atingidos os axiomas e postulados, o seu emprego dedutivo, como testemunhamos em Euclides, pertencia à matemática em sentido comum.<sup>72</sup>

Russel trata da Matemática em si mesma. Escapa-lhe a perspectiva Metafísica tão cara aos acadêmicos platônicos. Ademais, tal procedimento de recuo a postulados e axiomas deve ser entendido mais nos termos das teorias formais, tais quais aquelas que estamos acostumados a ver na Matemática contemporânea<sup>73</sup>, do que em termos do método hipotético platônico. Todavia, os documentos de que até o momento dispomos corroboram fortemente a tese de que os gregos foram, sim, os primeiros a dar à Matemática a estrutura de uma ciência autônoma, completa, sistemática, construída de maneira rigorosa sobre definições e postulados fundamentais<sup>74</sup>.

Isso inclui o fato de que, desvinculados da natureza sensível, mesmo que a esta possam se referir, tem-se os objetos da Matemática como inteligíveis por si mesmos e dedutíveis a partir de princípios puramente matemáticos. Ademais, dentre as duas direções elencadas por Russel, podemos dizer que os gregos foram os primeiros a se preocupar sistematicamente em seguir a primeira delas, aquela que busca a simplicidade dos princípios mais elementares subjacentes à teoria. Isso se evidencia pela preocupação da Matemática

<sup>72</sup> RUSSEL, B. *Introdução à Filosofia da Matemática*. Trad.: Giasone Rebuá. Zahar editores, 1963.

<sup>73</sup> Cf. SANT'ANNA, Adonai S. *O que é um axioma*. Barueri, SP: Manole, 2003; CASTRUCCI, B. *Fundamentos da geometria: estudo axiomático do plano euclidiano*. Rio de Janeiro: LTC, 1978; KRAUSE, D. *Introdução aos fundamentos axiomáticos da ciência*. São Paulo: EPU, 2002.

<sup>74</sup> A propósito, um importante marco das teorias formais é justamente a axiomatização da geometria Euclidiana feita por Hilbert no fim do século XIX (cf. HILBERT, D. *Fundamentos de Geometria*, Lisboa: Gradiva, 2003).

grega com a sistematização de axiomas e definições, bem como pendor ao qualitativo em detrimento, muitas vezes, do quantitativo<sup>75</sup>.

Mas como se teria dado, pelas vias da Matemática grega, essa tendência ao inteligível e à busca de princípios? Seriam esses princípios restritos à Matemática, ou esta seria um meio para se investigar os princípios da realidade como um todo?

Já com os antigos pitagóricos, de acordo com o relato aristotélico<sup>76</sup>, a Matemática era não mais mero instrumento, mas um fim, de modo que voltar-se à Matemática significava examinar aquilo de que todas as coisas eram constituídas:

Os assim chamados pitagóricos são contemporâneos e até mesmo anteriores a esses filósofos [os pré-socráticos]. Eles por primeiro se aplicaram às matemáticas, fazendo-as progredir e, nutridos por elas, acreditaram que **os princípios delas eram os princípios de todos os seres**. E dado que nas matemáticas os números são, por sua natureza, os primeiros princípios, e dado que justamente nos números, mais do que no fogo e na terra e na água, eles achavam que viam muitas semelhanças com as coisas que são e que se geram [...] e, finalmente, porque todas as outras coisas em toda a realidade lhes pareciam feitas à imagem dos números e porque os números tinham a primazia na totalidade da realidade, pensaram que os elementos dos números eram elementos de todas as coisas, e que **a totalidade do céu era harmonia e número**. Eles recolhiam e sistematizavam todas **as concordâncias** que conseguiam mostrar entre os números e os acordes musicais, os fenômenos, as partes do céu e todo o ordenamento do universo<sup>77</sup>

Segundo o estagirita, para os pitagóricos, “as coisas são números”<sup>78</sup> e “são as próprias coisas”<sup>79</sup>, sem delas serem separados.

Mas em que sentido, exatamente, se diz que os números “são”?

Diriam os pitagóricos que, por um lado, tudo “era” número e que, por outro, os números eram “princípios” para todas as coisas. Ademais, em certo sentido, as coisas teriam “concordâncias” (ὁμολογούμενα) com os números, isto é, os números seriam princípios de tudo no sentido de uma homologia das coisas consigo.

E não só, uma vez que os números tinham, em si mesmos, princípios, a saber, o par e o ímpar<sup>80</sup> (ou outros<sup>81</sup>, tais como o limite e o ilimitado, o repouso e o movimento), daí deveria

<sup>75</sup> Por exemplo, a preocupação, tipicamente pitagórica, em discutir a natureza dos números perfeitos, ou dos números quadrados, triangulares etc. Ou ainda, as proposições dependentes da noção de média e extrema razão, os procedimentos para se inscrever polígonos em uma circunferência, dentre tantos outros.

<sup>76</sup> Para uma discussão acerca da precisão do testemunho aristotélico sobre os pitagóricos antigos, cf. CORNELLI, G. op. cit., p. 174 ss.

<sup>77</sup> *Metafísica* A 5, 985 b 23 - 986 a 6.

<sup>78</sup> *Ibid.* M 8, 1083 b 17.

<sup>79</sup> *Ibid.* A 6, 987 b 28.

<sup>80</sup> *Ibid.* A 6, 986 a 17-18.

<sup>81</sup> *Ibid.* A 6, 986 a 24-29.

seguir: princípios → números → coisas, ainda que os números permanecessem imanentes às coisas, o que os diferenciaria de Platão<sup>82</sup>.

Sem deixar de considerar, contudo, a materialidade dos números no sentido pitagóricos mais arcaico (aquele que representava número por pedrinhas), poderíamos também afirmar que o número, ele próprio, seja uma coisa<sup>83</sup>. Aliás, para os pitagóricos antigos, não só os corpos sensíveis “derivavam” dos números<sup>84</sup>, mas também os próprios números “eram coisas sensíveis”<sup>85</sup>. Tal como o princípio de todas as coisas era, para Tales, a água, e, para Anaxímenes, o ar, assim, seria, em sentido sensível, o número para os primeiros pitagóricos.

Diante desse contraste entre a materialidade da imanência numérica e o número enquanto princípio de as coisas, a solução, de cunho acadêmico pitagorizante<sup>86</sup>, criticada por Aristóteles<sup>87</sup>, seria admitir números e entes geométricos que, embora imanentes às coisas sensíveis, fossem inteligíveis.

A questão que fica é estabelecer qual é, na doutrina pitagórica, a natureza do nexo ontológico entre entes matemáticos e coisas sensíveis. Em linhas gerais, podemos dizer que: i) os números são imanentes às coisas; ii) a relação entre as coisas e aos números é de dependência, seja em um sentido mais forte, de procedência, seja em um sentido mais fraco, de homologia.

Quanto aos princípios de todas as coisas, o próprio pitagórico Filolau nos diz:

Todas as coisas são necessariamente ou limitantes [περάζοντα] ou ilimitadas [ἄπειρα] ou, ao mesmo tempo, limitantes e ilimitadas. Não poderiam existir coisas só ilimitadas ou só limitantes. Disso fica claro, portanto, que as coisas que são não podem ser constituídas nem só de elementos limitantes nem só de elementos ilimitados, é evidente que o universo e as coisas que nele existem são constituídas pelo acordo de elementos limitantes e elementos ilimitados.<sup>88</sup>

<sup>82</sup> Ibid. A 6, 987 b 22-29.

<sup>83</sup> Cf. NUSSBAUM, M. Eleatic Conventionalism and Philolaus on the Conditions of Thought. In: *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 83, 63-108, 1979, p. 90 e Burkert, op. cit., p. 265.

<sup>84</sup> Ibid. N 3, 1090 a 30-35

<sup>85</sup> Ibid. N 3, 1090 a 20-25.

<sup>86</sup> Platônicos que propunham para os números o status de uma existência separada sem que, contudo, ficassem à parte das coisas sensíveis. Ou seja, os entes matemáticos seriam inteligíveis, existiriam por si, mas ainda seriam imanentes às coisas sensíveis. Sua existência é “separada” das coisas, mas permanece, mesmo enquanto inteligível, no mesmo plano sensível Cf. CATTANEI, E. op. cit., p. 309-311; 324; 449.

<sup>87</sup> Ibid. B 2, 998 a 7- 998 a 20.

<sup>88</sup> Diels-Kranz, 44 B 2.

Ora, sabemos que os pitagóricos, ao estabelecerem o par e o ímpar como os princípios dos números, também vinculavam, respetivamente, o ímpar ao limitado e o par ao ilimitado<sup>89</sup>. Sendo assim, podemos dizer que: ou o ilimitado e o limitante são princípios de todas as coisas por serem, antes, princípios dos números; ou o ilimitado e o limitante são princípios das coisas a um modo de uma imagem sobre elas projetada, isto é, como uma expressão da homologia entre coisas e números.

Tal dicotomia entre limitado e ilimitado estaria presente já no pitagorismo mais antigo. O ilimitado seria, para eles, a causa da distinção dos números e das coisas. A limitação se daria no espaço, tal como os números, quando representados por pedrinhas, formavam uma figura. Assim, dos números chegava-se às figuras e, das figuras, às coisas, no mesmo sentido em que o um era o ponto, o dois era a linha, o três a superfície, e o quatro o sólido. E quando Platão, no *Timeu*, associa os quatro elementos naturais aos sólidos geométricos, vinculando a terra ao cubo, o fogo à pirâmide, o ar ao octaedro e a água ao icosaedro, o que pode ter sido empreendido por Filolau, poderíamos dizer, em termos pitagóricos, que esses entes matemáticos se encontrariam nas coisas ao modo de uma analogia ou, com a expressão escolhida por Aristóteles, por homologia, já que a terra recorda a solidez do cubo, a agudez da pirâmide recorda as chamas do fogo etc<sup>90</sup>.

Com os pitagóricos teríamos, portanto, o estabelecimento de princípios contidos no interior dos entes matemáticos que seriam capazes não só de defini-los, mas também de, através desses objetos, servir como fundamento de todas as coisas. E se as questões acerca da imanência e da (i)materialidade dos números e objetos geométricos ficam em aberto, dadas as dificuldades de uma exegese exata da passagem do pitagorismo antigo para aquele forjado já no interior da Academia, podemos ao menos nos arriscar a dizer que, via analogia, tais princípios pitagóricos poderiam, gradualmente, servir de base para uma ontologia matemática de feição platônica. Isto é, os princípios passariam, gradativamente, do material ao inteligível e da imanência, senão à absoluta separação, à independência, levando consigo a cada passo, contudo, sua estrutura, isto é, seu modo de estabelecer o nexos ontológico entre as coisas e os elementos dos entes matemáticos: o *modus operandi* de sua protologia.

Em Platão, a Matemática encontra seu decisivo ponto de inflexão em direção à esfera metafísica. Tal tese é assim expressa por Toth:

<sup>89</sup> Cf. REALE, G. op. cit., 2012, p. 83.

<sup>90</sup> Cf. REALE, G. op. cit., 2012, p. 84-85.

A penetração do espírito especulativo na oficina da Matemática levou a uma radical mudança no curso da trajetória histórica desse setor inteiro do saber. A nave da Matemática empreendeu uma segunda navegação na direção de um hiperurânio transcendente e, depois dessa nova teleologia puramente especulativa, levou a uma riqueza até então inimaginável, de resultados profissionais inesperados e surpreendentes. [...] **A simbiose de Matemática e Filosofia, já iniciada na Escola Pitagórica, foi tematizada pela primeira vez em toda sua força e em toda a sua profundidade na filosofia de Platão.** Emoldurada pela doutrina de Platão, também essa simbiose, originalmente criada de modo espontâneo, chegou a seu primeiro ponto de exaltação, que encontrou expressão teórica na tese da existência separada de objetos matemáticos e da autonomia de seus universos. Aqui, na obra de Platão, surgiu também, pela primeira vez, em toda a sua determinação, a consciência de que o encontro de Matemática e Filosofia constitui um evento fundamental do espírito, um evento que, no articular-se sucessivo do pensamento autoconsciente, seria chamado a desempenhar um papel fatal, decisivo. Com efeito, a consciência – desde então presente de modo irreversível – de uma existência separada de objetos matemáticos suprassensíveis definiu as linhas de força do espaço histórico dentro do qual se realizaram os posteriores desenvolvimentos das ciências matemáticas.<sup>91</sup>

Neste contexto, a Matemática é parte imprescindível para a preparação do filósofo, uma prévia à Dialética. O conhecimento do inteligível ( $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ ) se distingue daquele acerca do visível, que é a opinião ( $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ), de modo que a ciência do inteligível ( $\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\varsigma$ ) está para a opinião assim como as coisas visíveis estão para os seus modelos inteligíveis, isto é, como suas imagens<sup>92</sup>.

Mas a esfera inteligível admite uma ulterior subdivisão, que é aquela entre Matemática e Dialética. Enquanto o objeto da Dialética é constituído pela essência<sup>93</sup> ( $\acute{o}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ ) das coisas que examina, as substâncias<sup>94</sup> ( $\acute{\eta}\ \omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$ ), investigando as ideias em si mesmas até que possa alcançar a ideia do Bem<sup>95</sup>, o objeto da Matemática consiste naquilo de inteligível que, embora não seja o próprio ser ( $\tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$ ), faz-nos “sonhar com o ser”<sup>96</sup>.

Assim, as artes matemáticas, tidas ciências em sentido secundário, já que ciência ( $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ ) em sentido forte é a Dialética, servem como meio de se efetuar uma conversão para cima, para o verdadeiro ser. Dentro da esfera do inteligível, assim, à Matemática cabe o pensamento discursivo ( $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ ), enquanto a Dialética se encontra no topo do inteligível, que consiste na ciência propriamente dita, que é o espaço da intelecção ( $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ )<sup>97</sup>.

<sup>91</sup> TOTH, I. Prefácio. In: CATTANEI, E. *Entes Matemáticos e Metafísica: Platão, a Academia e Aristóteles em confronto*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 12 – 13.

<sup>92</sup> *República* 509 d - 510 a; 533 b - 534 a.

<sup>93</sup> *Ibid.* 532 a.

<sup>94</sup> *Ibid.* 534 b.

<sup>95</sup> *Ibid.* 532 b; 534 c.

<sup>96</sup> *Ibid.* 533 b-c.

<sup>97</sup> *Ibid.* 511 d-e; 533 e - 534 a.

Ademais, a Dialética toma as hipóteses no estrito sentido da palavra “hipó-tese” (ὑπό-θεσις), isto é, aquilo que se coloca por baixo. Acontece que o dialético utiliza as hipóteses como uma espécie de trampolim para alçá-lo acima, ao topo da estrutura das ideias, voltando, depois, a passar de ideia em ideia, sem nunca recorrer aos sensíveis<sup>98</sup>. Já o matemático toma as hipóteses como ponto de partida (como, por exemplo, o par e o ímpar, os tipos de ângulos etc.) para, a partir daí, obter conclusões delas derivadas<sup>99</sup>. Essas hipóteses são extraídas de imagens e, ademais, o pensamento segue, por assim dizer, apenas na direção descendente da complexidade construída a partir dessas hipóteses, já que, para os matemáticos, essas hipóteses são dadas como conhecidas, sem a necessidade de ulteriores demonstrações<sup>100</sup>.

Não obstante, é justamente o hábito de trabalhar constantemente com hipóteses no domínio do inteligível que faz da Matemática uma preparação à Dialética. Ao dividir a Matemática em Aritmética, Harmonia, Geometria, Estereometria e Astronomia, Platão estabelece para cada um desses campos objetos que devem ser considerados em si mesmos, pela inteligência, com existência independente das coisas sensíveis nas quais se refletem suas imagens<sup>101</sup>.

A Aritmética consiste no estudo do número em si mesmo, e não no número como ferramenta de cálculo em atividades práticas, tais como no comércio<sup>102</sup>. Deve-se, assim, emergir dos fenômenos transitórios para se atingir a substância (ἡ οὐσία) dos números<sup>103</sup>. E o que faz os números em si pertencerem ao inteligível, e não ao sensível, é a noção de que eles são constituídos de unidades sem partes e indiferenciadas entre si, apreendidas pelo

<sup>98</sup> Ibid. 510 b; 511 b-d.

<sup>99</sup> Aristóteles, por sua vez, chega a falar em uma matemática universal, anterior às matemáticas particulares, que consiste em princípios comuns a estas (cf. *Metafísica* E 1, 1026 a 24-26; M 2, 1077 a 9-10; M 3, 1077 b 17-18). Tal matemática geral é, em certo sentido, anterior até mesmo à aritmética, e contém os axiomas (noções comuns) comuns às matemáticas particulares (cf. *ibid.* B 2, 997 a 10-13), sendo que um universal matemática não pertence a um objeto enquanto é número, ou enquanto é linha, por exemplo, mas simplesmente enquanto é algo determinado (cf. *Analíticos Posteriores*, I, 74 a 17-25). Sobre a noção de matemática universal em Aristóteles, ver CATTANEI, E. op. cit., cap. 2, passim.

<sup>100</sup> Ibid. 510 b-e; 511d.

<sup>101</sup> Teremos ainda ocasião de tratar, no capítulo seguinte, dos diferentes entes matemáticos, ideais e intermediários, conforme aparecem na tradição das “Doutrinas não-escritas”.

<sup>102</sup> Ibid. 525 a - 525d.

<sup>103</sup> Neste sentido, temos, na Matemática Grega, sobretudo com a Academia de Platão, uma distinção entre cálculo, ou arte de contar (λογιστική) que se refere á técnicas de cálculo e manipulação de números, e aritmética (ἀριθμητική) propriamente dita, destinada a estudar as propriedades dos números em si (cf. FOWLER, D. op. cit., p. 105-112). Embora não seja em todos os diálogos que esses termos sejam distinguidos, sendo usado de modo intercambiável na República, por exemplo, fica ainda assim clara a distinção entre os dois modos de se fazer ciência sobre os números. Para a distinção bem marcada entre números presentes nas coisas e o estudo dos números em si mesmos, ver também *Fédon* 101 b-c; *Filebo* 56 c - 59 d.

pensamento (διάνοια), obrigando a alma a recorrer ao intelecto (νοῦς) para se alcançar a verdade<sup>104</sup>.

Também a Geometria trata do conhecimento do que é eterno, e se pratica tendo em vista tão somente o conhecimento<sup>105</sup>. Platão assim descreve a atividade do geômetra:

[...] eles se servem das figuras visíveis e discorrem a seu respeito, ainda que não pensem [δισκοῦν] nelas, mas sim nas outras, aquelas com as quais elas se parecem, sem que raciocinem sobre as figuras traçadas, mas sim acerca do quadrado em si, da diagonal em si mesma, e assim também para as demais figuras. Todas as figuras e imagens que eles modelam ou desenham produzem sombras e imagens refletidas na água, e é como imagens que eles as empregam, porém, sempre se esforçando para ver aquilo que só pode ser percebido pelo pensamento [τῆ διανοίᾳ]<sup>106</sup>.

Semelhante descrição da atividade do geômetra nos oferece Aristóteles:

[...] quem é perito em geometria não põe como hipótese proposições falsas, como até afirmaram alguns; afirmavam eles que não é preciso se servir do falso, mas que os entendidos em geometria, todavia, afirmam o falso, quando dizem que tem o comprimento de um pé, ou que é reta a linha por eles traçada, a qual não tem o comprimento de um pé nem é reta. Quem é perito em geometria, contudo, não tira nenhuma conclusão do fato de que tal linha concreta é a linha de ele falou, mas, antes, deve-se dizer que as suas conclusões são elucidadas por esses objetos concretos.<sup>107</sup>

Neste sentido, cabe o exercício de examinar, com olhar platônico, a seguinte passagem:

Por isso, se alguém provar a respeito de cada triângulo (ou com uma única demonstração, ou com diversas) que cada um possui dois ângulos retos separadamente, o equilátero, o escaleno e o isósceles – ainda não saberá que o triângulo tem ângulos iguais a dois retos (a não ser pelo modo sofisticado), nem que isso se atribui a todo triângulo, mesmo se não houver outro triângulo além destes. Pois, neste caso, ele não saberia [*sc.* que isso vale] enquanto é triângulo, nem que [*sc.* isso vale] todo triângulo, a não ser por contagem; mas, pela forma, não saberia que [*sc.* que vale para] todo triângulo, mesmo se não existisse nenhum que ele não conhecesse. Quando, então, não se conhece universalmente, e quando se conhece sem mais? Ora, é evidente que conheceríamos sem mais se fossem idênticos o ser para o triângulo e o ser para o equilátero (ou para cada um, ou para todos). Mas, visto que não são idênticos, porém distintos, e visto que se atribui ao triângulo enquanto é triângulo, não se conhece [*sc.* sem mais]. Será que se atribui enquanto é triângulo ou enquanto é isósceles? E quando se atribui primeiramente por si mesmo? E a respeito do que a demonstração é universal? É evidente que a demonstração é universal quando se atribui a algo primeiramente, ao serem subtraídos os demais itens. Por exemplo, dois ângulos retos se atribuem ao triângulo isósceles de bronze;

<sup>104</sup> Ibid. 525 d - 526 b.

<sup>105</sup> Ibid. 527 b.

<sup>106</sup> Ibid. 510 d - 511 a.

<sup>107</sup> *Segundos Analíticos*, I 10, 76 b 39 - 77 a 3, apud CATTANEI, E. op. cit., p. 187.

mas também se atribuirão se forem subtraídos o ser de bronze e o isósceles. Mas não se atribuirão se se subtrair figura ou limite. Mas dois ângulos retos não se atribuem a figura ou limite primeiramente. Ora, a qual item, então, se atribuem primeiramente? Com efeito, se é ao triângulo, é devido a ele que se atribuem também aos demais, e é a respeito dele que a demonstração é universal.<sup>108</sup>

O que Aristóteles quer dizer, em resumo, é aquilo com o que os matemáticos estão habituados a fazer em qualquer demonstração: não se prova que algo vale para um objeto provando-o para todos os objetos desse tipo (“por contagem”), nem levando em conta outras propriedades presentes no objeto tomado para a demonstração, mas que não subsistem como parte do ser próprio deste objeto, de modo que estas propriedades não devem fazer parte da demonstração (devem ser “subtraídas”). Ou seja, em termos platônicos, é evidente que a demonstração que um geômetra faz sobre um triângulo desenhado na areia não precisa ser feita para todos os tipos de triângulos, tampouco deve levar em conta aquilo que, na figura esboçada, não diz respeito à definição do triângulo sobre o qual se quer efetuar a demonstração, e é desse modo que o resultado da demonstração versa sobre o triângulo inteligível que tem, naquele triângulo em particular, apenas uma imagem.

Por fim, a Astronomia, como aplicação da Geometria e da Estereometria<sup>109</sup>, consiste em observar o que está “bordado” no céu ( $\tau\tilde{\omega}\ \sigma\tilde{\upsilon}\rho\alpha\nu\tilde{\omega}\ \pi\omicron\iota\kappa\tilde{\iota}\lambda\mu\alpha\tau\alpha$ ) com o olhar do entendimento, captando aquilo que está acima dessa figura, isto é, as verdadeiras constelações, que são os verdadeiros números e as verdadeiras figuras captados pela inteligência, e não pela vista<sup>110</sup>. Do mesmo modo, quem estuda a Harmonia, que é aplicação da Aritmética, busca, além dos sons audíveis, as propriedades numéricas inteligíveis a eles subjacentes.

A Matemática se torna, assim, uma ciência essencialmente dedutiva e munida de uma racionalidade que se desvincula da empiria. Ademais, seu procedimento parte de hipóteses e definições para estabelecer vínculos de necessidade lógica que permitam a obtenção das soluções. Euclides coloca, logo no início dos *Elementos*, os princípios básicos sobre os quais deverá ser construído o edifício matemático: as definições ( $\delta\tilde{\iota}\omicron\tau\tilde{\iota}$ ), os postulados ( $\alpha\tilde{\iota}\tau\tilde{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$ ), que podemos entender como axiomas da geometria<sup>111</sup>, e as noções comuns ( $\kappa\omicron\iota\nu\alpha\tilde{\iota}\ \acute{\epsilon}\nu\nu\omicron\iota\alpha\tilde{\iota}$ ),

<sup>108</sup> *Segundos Analíticos*, I 5, 74 a 25 ss, apud ARISTÓTELES. *Aristóteles: Segundos Analíticos*. Trad.: Lucas Angioni. Campinas: IFCH/UNICAMP, p. 24.

<sup>109</sup> Estudo dos sólidos, uma extensão da Geometria: *República* 528 b.

<sup>110</sup> *República*, 529 a-d.

<sup>111</sup> De fato, os cinco axiomas que encontramos em Euclides valem para a geometria. Já para a seção aritmética composta pelos livros VII, VIII e IX, os *Elementos* nos apresentam definições específicas, mas não axiomas

dadas como axiomas gerais do conhecimento. Quando necessário, adiciona definições a livros específicos.

Quanto ao papel desses princípios basilares, Proclo, no *Prólogo* ao seu *Comentário*, nos diz:

Explicaremos o arranjo geral dessas proposições como segue. Uma vez que essa ciência, a geometria, se baseia em hipóteses e prova suas proposições posteriores a partir de primeiros princípios (pois apenas uma ciência é não hipotética, com as outras ciências dela recebendo seus primeiros princípios), aquele que prepara uma introdução à geometria deve apresentar separadamente os princípios da ciência e as conclusões que decorrem desses princípios, não fornecendo argumentos para esses princípios, mas somente para os teoremas deles decorrentes. Pois nenhuma ciência demonstra seus próprios primeiros princípios ou apresenta uma razão para eles, mas o toma como autoevidentes, isto é, como mais evidentes que suas consequências. A ciência os [princípios] conhece por si mesmos, enquanto que as proposições posteriores são conhecidas através deles.<sup>112</sup>

Nota-se, evidentemente, a afinidade desta descrição com aquela da *República*<sup>113</sup>. A Matemática, portanto, é ciência hipotética<sup>114</sup> e, se é capaz de produzir resultados mais complexos como consequência de proposições mais simples, só o faz porque conhece também de antemão esses primeiros princípios<sup>115</sup>.

---

específicos. Hösle propõe que, no contexto das “Doutrinas não-escritas”, Platão teria um projeto para suprir essa lacuna, procurando estabelecer fundamentos para a aritmética a partir da geração de números conforme sua teoria dos princípios. Neste sentido, muito antes de Peano e Dedekind, seria o primeiro a perceber a necessidade de uma teoria axiomática para o conjunto dos números reais. Sua proposta seria diferente, é claro, da axiomatização moderna, já que se fundamentaria em números ideais, não combináveis, associados à protologia do Um e da Díade. Ou seja, os números naturais modernos têm uma estrutura ontológica diversa daquela pressuposta na protologia platônica. No entanto, a ideia da construção de um padrão de sucessão numérica baseado nas noções de unidade (um) e diferenciação (díade) pode ser relacionada às concepções modernas, e a concepção platônica de geração dos números implicava uma fundação filosófica para a existência dos números naturais (cf. HÖSLE, V. *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone*. Trad.: Elisabetta Cattanei. Milano: Vita e Pensiero, 1994, 1ª parte, cap. III).

<sup>112</sup> Proclus: op. cit., p. 62 = *Prólogo*, 75.

<sup>113</sup> *República*, 510 c2 – d3.

<sup>114</sup> A hipótese (ὑπόθεσις), que tem seu termo derivado de ὑποτίθημι (literalmente, “pôr embaixo”), pode ser bem entendida, tanto no contexto da filosofia platônica quanto em seu sentido estritamente matemático, como aquilo que se supõe, o postulado, isto é, o ponto de partida que se toma como base para a argumentação. Ao longo dos diálogos, Platão demonstra, em seus métodos de argumentação, ter substituído o a refutação socrática por um método hipotético inspirado nas ciências matemáticas (cf. FRECHEIRAS, K. R. de O. *Platão e o método da hipótese nos diálogos*: Mênon (86e-87b), Fédon (101d-e) e República (VI, 509d-511e). Tese de Doutorado em Filosofia. PUC – Rio. Rio de Janeiro, p. 207, 2010).

<sup>115</sup> É notável o quanto nossa ciência matemática é devedora da Matemática grega antiga. Nas palavras de Bourbaki, “a noção de demonstração nesses autores não difere em nada da nossa” (BOUBAKI, N. *Éléments d'histoire des Mathématique*. Paris: Albert Blanchard, 1981, p. 10). É verdade que aquilo que hoje se entende como uma teoria formal em Matemática é diferente do método que encontramos em Euclides. Em uma teoria formal, temos um conjunto de termos não definidos (conceitos primitivos) que se articulam para formar axiomas, sendo as definições construídas *a posteriori*, conforme a necessidade. Em Euclides, as definições aparecem mais ou menos concomitantes aos postulados (os axiomas específicos da Matemática) e às noções gerais (os axiomas gerais). Esta é uma diferença. Outra decorre do seguinte: os elementos de uma teoria formal são absolutamente abstratos, descritos em signos cujo preenchimento do conteúdo é posterior

Ademais, tendo em vista a prevalência do conhecimento da substância inteligível e por si subsistente que, em linhas gerais, encontramos na epistemologia platônica, podemos acrescentar que: a ciência matemática não consiste apenas em derivar de maneira lógica e consistente seus resultados, mas em conhecer efetivamente as proposições que tem diante de si, sejam elas hipóteses ou conclusões. Em outras palavras, se consideramos a noção de conhecimento em seus termos platônicos, não basta apenas construir um complexo de relações. É preciso também conhecer efetivamente, para além do modo como se articulam, os seus elementos constitutivos.

---

ao próprio estabelecimento dos axiomas, sendo um “modelo” aquele conjunto de objetos escolhidos para darem significado aos signos dos termos não definidos. Estabelecer um modelo para uma teoria axiomática significa dar-lhe uma interpretação. Ou seja, antes de se adotar um modelo, há apenas um conjunto nominal de signos, arranjados em uma lista de fórmulas, sem preenchimento de significado. Por exemplo, podemos até mesmo estabelecer um modelo composto por objetos euclidianos para dar uma interpretação ao conjunto de axiomas que define uma geometria hiperbólica (não-euclidiana). Nos termos contemporâneos de uma teoria axiomática formal, há, portanto, uma distinção entre a teoria em si, formada por um arranjo de fórmulas e elementos, e objetos que possam se servir desses componentes formais para dar-lhes uma interpretação. Na Matemática grega, tudo se passa como que em um único momento: os axiomas são, eles próprios, dados pelos conteúdos dos objetos de que tratam. De fato, se levarmos em conta que a ontologia platônica compartilhada pelos autores dos resultados encontrados nos *Elementos*, é de se esperar que, para eles, a Matemática deveria justamente versar sobre objetos reais e suprassensíveis. Não obstante, de um ponto de vista mais amplo, a concepção de que é necessário fundamentar uma teoria em alicerces axiomáticos, servindo-se, para isso de definições e de silogismos bem estruturados, se encontra pela primeira vez dentre os gregos e acompanha toda a história da Matemática. Nesse sentido, o desenvolvimento das teorias formais, tal como entendidas principalmente no século XX, pode ser entendido como um refinamento do que, essencialmente, já era praticado pelos acadêmicos e por outros matemáticos antigos. Ademais, a problematização dos axiomas em si já se fazia presente na Matemática grega, como é o caso, por exemplo, dos debates em torno do quinto postulado de Euclides e da possibilidade de uma geometria não euclidiana, como já constado ao longo do *corpus aristotelicum* (cf. HÖSLE, V. op. cit., 2ª parte, cap. II).

Vejam alguns exemplos específicos dessas características encontradas nos *Elementos* de Euclides<sup>116</sup>. Por exemplo, as duas primeiras definições dadas no início do livro VII, o primeiro dos livros tipicamente aritméticos:

*Definição 1:* Unidade [μονάς] é aquilo por meio do que [καθ’ ἣν] cada uma das coisas que existem é dita uma [ἓν].

*Definição 2:* Um número é uma multiplicidade [πληθος] composta de unidades [μονάδων].

A definição 1, de unidade, passou por várias reconfigurações ao longo da literatura. Já a definição 2, para o número, é compartilhada pela grande maioria dos filósofos e matemáticos antigos, desde Tales até os neopitagóricos<sup>117</sup>. Aristóteles, por exemplo, diz-nos que o número consiste em uma “multiplicidade delimitada”, uma “multiplicidade numerada”, algo “divisível em partes que não são ulteriormente divisíveis” etc<sup>118</sup>. Note-se, de todo modo, o seguinte: embora a palavra para “unidade” seja a mesma, não se trata, evidentemente, do mesmo significado em ambas as definições. Enquanto, na definição 2, unidade é aquilo de que

<sup>116</sup> EUCLIDES, *Os Elementos*. Trad.: Irineu Bicudo. São Paulo: Unesp, 2009; EUCLID. *The Thirteen Books*. Tradução, introdução e comentário: T. L. Heath. Volumes 1, 2 e 3. Cambridge: University Press, 1968. Escrito no fim do século IV a. C., tem como precursores muitos outros *Elementos* e sintetiza, amplia e fundamenta os resultados previamente desenvolvidos, em sua maior parte, no contexto da Academia platônica. Perderam-se, contudo, as obras anteriores aos *Elementos* de Euclides. Um dos motivos dessa lacuna talvez seja, justamente, o fato de que os *Elementos* euclidianos superaram e sintetizaram de modo irreparável todas as contribuições anteriores, sendo conhecido pelas gerações posteriores como “o elementador” (ὁ στοιχειωτής) – cf. MORROW, G. R. *Euclid and The Elements*. In: *Proclus: A Commentary on the First Book of Euclid’s Elements*. Trad.: Glenn R. Morrow. New Jersey: Princeton University Press, 1992. Juntamente com as *Cônicas* de Apolônio e as obras de Arquimedes (século III a.C.), compõe o ciclo de ouro da Matemática grega Antiga. Comentá-la tornou-se uma tradição. Dentre seus comentadores, os quais também nos fornecem importantes informações sobre o desenvolvimento da ciência matemática antiga em geral, destacam-se Herão de Alexandria (I d. C.) e os neoplatônicos Porfírio, o aluno de Plotino, Papo de Alexandria (IV d. C.), Proclo (V d. C.) e Simplicio (VI d. C.). O comentário de Proclo ao livro I dos *Elementos* é, ao lado da *Coleção* de Papo, a principal fonte de informação a respeito da história da Matemática grega. A maior parte dos *Elementos* já era, essencialmente, conhecida nos tempos de Platão, a saber: I a IV, bem como os livros VIII e IX, que incluem as propriedades dos números planos e sólidos, praticamente completos; o livro VI, provavelmente, já conhecido por pitagóricos anteriores, bem como o livro VII, que aplica a teoria de proporções a magnitudes comensuráveis; a obra de pitagóricos contemporâneos a Platão, dentre os quais se destacam Teeteto e Arquitas, encontrada nos livros X, XI e XIII; o livro XII, contendo o famoso “método de exaustão” (uma notável técnica que pode ser considerada uma antecipação da noção moderna de “limite” no cálculo infinitesimal) atribuído a Eudoxo, bem como resultados de Hipócrates de Quios e Demócrito. Exceção seria o livro V, criação de Eudoxo, que traz uma nova teoria de proporções. Para a série de argumentos historiográficos que assumidos para a construção de tal cronologia, cf. Heath (1981, passim).

<sup>117</sup> Cf. HEATH, T. L., op. cit., p. 69-70.

<sup>118</sup> *Metafísica* Δ 13, 1020 a 13; N 1, 1088 a 5; H 3, 1043 b 35.

o número é composto, tal como o 2 é composto de  $1 + 1$ , e assim por diante, a compreensão de unidade, na definição 1, tende à esfera metamatemática, já que ela se refere aquilo que confere unidade a um objeto qualquer. Tomemos, por exemplo, o número 2. Não basta dizer que ele seja 1 com 1, mas é preciso entender que a junção dessas duas unidades forma o número 2 que, em si, tem sua unidade. Temos, portanto, unidades internas aos números, que os compõem, e unidades, por assim dizer, “externas” aos números, que são aquelas que lhes conferem unidade ontológica. Aristóteles nos dirá, em seus termos, que o número é forma, enquanto a unidade que o compõe (aquela da definição 2), é matéria<sup>119</sup>. Neste sentido, o número é ato, é aquilo que é<sup>120</sup>, enquanto a unidade é potência<sup>121</sup>.

Quando falamos em unidades diversas daquelas internas a um número, provavelmente não exageraríamos ao supor que isso valha não somente para aquelas unidades que dão unidade a um número, mas para a unidade de um objeto matemático qualquer e, talvez, para um objeto qualquer. O ponto aqui é o seguinte: a própria concepção de unidade possui uma multiplicidade de graus ontológicos que se sobrepõem. Assim, convém admitir a possibilidade que essa multiplicidade de valência de significados também se aplique em outros casos, além das unidades<sup>122</sup>, o que permite que a Matemática contenha, em si, relações de analogia e sobreposições de sentido.

Consideremos outro exemplo, o do 4º Postulado de Euclides:

*Postulado 4:* Todos os ângulos retos são iguais.

Esta proposição, aparentemente simples, nos diz muito. Primeiro, ela assume a homogeneidade do espaço. De fato, um ângulo reto aqui, não pode deixar de ser reto acolá. Além disso, mais uma vez, estamos diante de uma unidade que independe do objeto geométrico específico ao qual ela se aplique. Isto é, temos invariabilidade e, portanto, unidade de figuras. A Geometria, portanto, precisa pressupor a homogeneidade e a unidade compartilhada pela multiplicidade de seus objetos.

<sup>119</sup> *Metafísica* M 8, 1084 b 3 - 12.

<sup>120</sup> Para Aristóteles, contudo, isso é dito apenas analogamente, pois número não é substância.

<sup>121</sup> *Ibid.* Z 13, 1039 a 3 -14.

<sup>122</sup> De fato, pode-se dizer que isso acontece com a generalização da teoria de proporções, feita por Eudoxo, exposta no livro V de Euclides, que leva a outro patamar as relações que eram conhecidas pelos pitagóricos.

Convém examinarmos um pouco também a estrutura dos procedimentos de demonstração. Em Euclides, as proposições são, em geral, apresentadas do seguinte modo<sup>123</sup>:

i) Primeiro temos um enunciado dos termos gerais da proposição a ser provada (πρότασις);

ii) Depois coloca-se um objeto em particular sobre se desenvolverá a demonstração da proposição (ἔκθεσις). Por exemplo, “traçada uma linha reta AB”, “seja um quadrado sobre AB” etc.;

iii) Colocado tal objeto, é preciso reestabelecer a proposição geral em termos deste objeto específico (διορισμός)<sup>124</sup>;

iv) Segue-se uma construção sobre o objeto inicial do item ii). Faz-se adições à figura inicial, combinações e construção de relações entre elementos, utilizando-se frequentemente de proposições já conhecidas (κατασκευή);

v) Obtém-se a prova desejada (ἀπόδειξις);

vi) Finalmente, a conclusão (συμπέρασμα).

As demonstrações em Euclides costumam seguir o sentido que parte de proposições mais simples em direção a outras mais complexas. Mas não só isso. Primeiramente, porque a definição pode implicar a redução de uma proposição geral complexa em termos mais simples, por ocasião da aplicação desta proposição a um objeto específico, a διορισμός, voltando-se à abertura ao mais complexo a partir da construção (κατασκευή). Ademais, a técnica da redução ao absurdo, por vezes utilizada, implica a redução de uma proposição complexa, que se supõe verdadeira, a outra mais simples, que se deduz como falsa.

<sup>123</sup> Para a estrutura das demonstrações euclidianas, incluindo outros elementos importantes, tais como os lemas, corolários e porismas, cf. HEATH, T. L. *A History of Greek Mathematics*, vol. 1. Dover, New York, 1981, p. 370 – 373.

<sup>124</sup> Este não deve ser confundido com outro tipo de διορισμός, que é um critério de condição de possibilidade para a resolução de um problema. Por exemplo, para ser possível construir um triângulo, é preciso que, sendo tomado um par de linhas retas, a soma de seus comprimentos seja maior do que o comprimento da terceira linha reta (*Elementos*, I, 22).

Quando se parte de proposições simples a fim de se demonstrar a validade do teorema em questão, temos a síntese, a junção de partes de um todo: elementos que se combinam na demonstração de uma proposição complexa. Quando, em sentido oposto, partindo-se de uma proposição complexa, por exemplo, um teorema admitido como válido, evidenciam-se as proposições mais simples associadas, temos o procedimento de análise que decompõe o todo em partes. Nas demonstrações geométricas euclidianas, não encontramos a análise apenas no sentido supracitado (interna ao  $\delta\iota\omicron\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  e à  $\kappa\alpha\tau\alpha\sigma\kappa\epsilon\upsilon\acute{\eta}$ ), mas na demonstração, como um todo, de certos teoremas<sup>125</sup>.

De fato, muitos manuscritos trazem, depois de cada demonstração dada aos teoremas 1 a 5 do livro XIII dos *Elementos* na forma usual da síntese, ou seja, aquela cuja construção a partir de elementos resulta no teorema a ser provado ou na resolução do problema proposto, uma demonstração alternativa descrita como “análise”, na qual, assumindo-se previamente a validade daquilo que se quer provar, conclui-se sua equivalência a uma proposição mais simples é estruturalmente anterior, tem-se uma prova que se utiliza do caminho inverso. As características dos manuscritos nos quais constam essas adições indicam se tratar, provavelmente, de uma interpolação. No entanto, os resultados e métodos utilizados estão de acordo com os procedimentos dos antecessores de Euclides e dos matemáticos da Academia. Também encontramos este tipo de demonstração analítica em uma solução apresentada por Papo ao problema de inscrever uma pirâmide regular em uma esfera dada (*Elementos*, XIII, 13)<sup>126</sup>. Tomemos como exemplo uma demonstração alternativa, por análise, encontrada para o teorema XIII, 5 de Euclides. O enunciado do teorema é o seguinte:

*Caso um segmento seja cortado em extrema e média razão, e a ele seja adicionado um segmento de comprimento igual ao do segmento maior, o segmento todo ficará cortado em extrema e média razão, e o segmento maior é o segmento inicial.*

Observação: devemos, antes, esclarecer a noção de extrema e média razão, utilizada ao longo do livro XIII de Euclides. Considere um segmento  $\overline{AB}$  cortado em C:



<sup>125</sup> cf. LASSERRE, F. op. cit., p. 103 – 106.

<sup>126</sup> EUCLID. *The Thirteen Books*. Trad.: T. L. Heath. Vol. 3. Cambridge: University Press, 1968.

Se  $\overline{AC}$  é tal que  $AB/AC = AC/CB$ , então dizemos que  $\overline{AB}$  está dividido em extrema e média razão<sup>127</sup>. Temos  $AB/AC \approx 1,618$ . Isto pode ser facilmente verificado fazendo  $AB = 1$ ,  $AC = x$ , de onde segue que  $x^2 + x - 1 = 0$ , cuja solução positiva para  $x$  é dada por  $(\sqrt{5} - 1)/2$ , e, portanto, a razão entre o segmento maior e o menor, seja ela entre  $\overline{AB}$  e  $\overline{AC}$ , ou entre  $\overline{AC}$  e  $\overline{CB}$ , fica dada por  $1/x = (1 + \sqrt{5})/2 \approx 1,618$ . Temos, assim, uma relação de irracionalidade entre segmentos. Em uma relação de mútua subtração, a ἀνθυφαίρεσις, ou ἀνταναίρεσις, subtraindo-se o menor segmento do maior, depois daquele menor, o resto dessa subtração, e assim por diante<sup>128</sup>, procedendo-se ao infinito, nunca resultaria em um segmento resto que fosse medida do anterior. Teeteto teria tomado tal relação entre segmentos desta seção, a famosa *seção áurea*, como exemplo típico da irracionalidade<sup>129</sup>, e a utilizou para demonstrar a irracionalidade do lado de um pentágono regular em relação ao raio da circunferência à qual ele esteja inscrito (XIII, 11).

Voltemos à demonstração do teorema XIII, 5. Exporemos abaixo a demonstração via síntese, padrão, e via análise, alternativa. Sem nos preocuparmos com os detalhes operacionais, mas somente com a ordem do procedimento lógico, o que temos é:

- Pela via da *síntese*, temos<sup>130</sup>: “[ἐκθεσις:] Fique, pois, cortado o segmento  $\overline{AB}$  em extrema e média razão no ponto C, e seja o maior segmento  $\overline{AC}$ , e [fique posto] o [segmento]  $\overline{AD}$  igual a  $\overline{AC}$ . [διορισμός:] Digo que o segmento  $\overline{DB}$  foi cortado em extrema e média razão

<sup>127</sup> Esta é a seção áurea, definida, pelo próprio Patão (*Timeu* 31 C), como a mais bela relação estabelecida entre números, onde um meio (AC) se coloca exatamente entre dois extremos (AB e CB) de acordo com uma razão definida por um número irracional cuja aproximação é 1,618. Para o uso deste número na arte e arquitetura grega, bem como da raiz quadrada de 5 contida em sua expressão, ver REALE, G. *Para uma nova interpretação...*, cap. 10.

<sup>128</sup> No caso de números (VII, 1), dizemos que dois números são primos entre si quando o número restante, exceto quando se chega à unidade, nunca é medida do anterior. Por exemplo, se tomamos 8 e 5, fazemos:  $8 - 5 = 3$ , depois  $5 - 3 = 2$  e, por fim,  $3 - 2 = 1$ . Já efetuamos esta mútua subtração entre 12 e 8, fazemos:  $32 - 24 = 8$ , depois  $24 - 8 = 16$  e, por fim,  $16 - 8 = 8$ . Neste caso, uma vez que 8 se repete na última operação, ele é medida em comum a 32 e 24, comensuráveis assim entre si, tendo 8 como medida comum. Este é o famoso algoritmo de Euclides, que conhecemos hoje como o algoritmo para se encontrar o máximo divisor comum entre dois números.

<sup>129</sup> Em Euclides, duas grandezas são irracionais, em sentido pleno, quando não são comensuráveis nem em comprimento, nem em potência (ou, em “quadrado”). Ser comensurável em comprimento significa simplesmente que há uma medida em comum para as duas grandezas. Assim, 1 e  $1/3$  são comensuráveis em comprimento (pois  $1/3$  serve de medida comum). Já  $\sqrt{2}$  e 1 não são comensuráveis em comprimento, mas apenas em potência (i.e.,  $\sqrt{2}$  elevado ao quadrado é igual a 2, que é comensurável com 1, que é o resultado de 1 elevado ao quadrado. Por sua vez,  $\sqrt[3]{2}$  e 1 não são comensuráveis nem potência nem em comprimento e, portanto, são absolutamente irracionais entre si.

<sup>130</sup> cf. EUCLIDES. op. cit., p. 567.

em A, e o segmento maior é o  $\overline{AB}$  inicial. [κατασκευή:] Fique descrito o quadrado AE sobre AB, e fique descrita completamente a figura [...] Portanto, [ἀπόδειξις:] a DB foi cortada e extrema e média razão no A, e a [linha reta] AB é o segmento maior; [συμπέρασμα:] o que era preciso provar.”

A proposição, como explicitada pela ἔκθεσις, assim fica esboçada:



- Pela via da *análise*, por sua vez, segue que<sup>131</sup>: denotando  $AC = a$  e  $CB = b$ , façamos  $DA = a' = a$ . Afirmamos que  $\frac{a' + a + b}{a + b} = \frac{a + b}{a'}$  (de fato, esta é a conclusão a que se deve chegar. Mas, aqui, via análise, é dela que partimos). Pelo teorema V, 19, da teoria de proporções de Eudoxo, isso é verdade se, e somente se,  $\frac{a' + a + b}{a'} = \frac{a + b}{b}$ , que, pelo teorema V, 17, concluímos que equivale a  $\frac{a + b}{a} = \frac{a}{b}$ , que é o mesmo que dizer que  $\overline{AB}$  está cortado em extrema e média razão (dado, no enunciado, por hipótese).

Ou seja, na demonstração por análise, o ponto de chegada lógico, é justamente, o ponto de partida, por assim dizer, “ontológico”. No exemplo em questão, o que temos de antemão é que  $\overline{AB}$  seja cortado em média e extrema razão, que é a proposição mais simples, e queremos provar que isso serve como base para obter  $\overline{DB}$  de tal e tal maneira caracterizado que é a proposição mais complexa. O caminho mais intuitivo é construir o mais complexo a partir do mais simples. Mas o que se faz na via da análise é tomar o mais complexo como verdadeiro e examinar se ali se encontra, com vínculo de necessidade, o mais simples (que é a hipótese de fato, e não apenas formal). Provavelmente a isso Aristóteles se referia quando,

<sup>131</sup> cf. LASSERRE, F. op. cit., pg. 106.

utilizando o exemplo da construção geométrica, afirmava: “o que vem em último lugar na ordem da análise parece ser primeiro na ordem da geração”<sup>132</sup>.

---

<sup>132</sup> *Ética a Nicômaco*, 1112 b 23.

### 3 NÚMEROS E DOCTRINAS NÃO-ESCRITAS

Conforme discutido no capítulo precedente, a Matemática exerceu um papel fundamental na Academia de Platão. Por um lado, tal simbiose entre Matemática e Filosofia alavancou uma série de avanços em aritmética e geometria, fazendo do círculo platônico um verdadeiro epicentro da Matemática antiga. Por outro lado, a Filosofia platônica encontrou na Matemática tanto uma forma exemplar de expressão de sua afeição ao inteligível quanto um meio de radicação de tal pendore no cerne dos métodos e dos objetos de investigação acadêmica.

Como vimos, a recusa de noções tais quais a de Protágoras, segundo a qual é impossível que haja uma reta tangente a uma circunferência em um só ponto, compreendeu, do ponto de vista ontológico, a ênfase no estudo dos objetos matemáticos considerados enquanto tais, a saber, o número enquanto número, a figura enquanto figura, e, desse modo, essencialmente desvinculados do sensível. Do ponto de vista metodológico, estruturou-se um modo de investigação baseado no vínculo entre hipóteses e conclusões, bem como na assunção de princípios primeiros válidos independentemente de quaisquer resultados específicos, a saber, os postulados, as definições e os axiomas gerais.

Mas até que ponto chegava a importância da Matemática no pensamento platônico? Ao ponto de serem conduzidas sua ontologia e epistemologia por uma via cujo fim seria a Matemática? Ou seria este um exagero retórico de Aristóteles?

Se, de outro modo, não se tem uma redução da Metafísica de Platão a noções matemáticas, poderia ser que os objetos matemáticos fossem tomados, tão somente, como exemplares valorosos do quadro geral de sua teoria das Ideias. Ademais, o pressuposto de uma noção desenvolvimentista do pensamento platônico ao longo dos diálogos<sup>133</sup> relativizaria tanto o valor da Matemática quanto, até mesmo, a solidez das Ideias dentro do quadro geral dos diálogos.

Outra alternativa, entretanto, nos é oferecida através de um novo paradigma interpretativo de Platão. Trata-se das chamadas **Doutrinas não-escritas**<sup>134</sup>.

<sup>133</sup> cf. MATOSO, R. As Origens do Paradigma Desenvolvimentista de Interpretação dos Diálogos de Platão. *Archai*, nº 18, p. 75 - 111, 2016.

<sup>134</sup> cf. REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das "Doutrinas não-escritas"*. Trad.: Marcelo Perine. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004. Esta é, no presente trabalho, a principal referência seguida. Temos também: HÖSLE, V. *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone*. Trad.: Elisabetta Cattanei. Milano: Vita e Pensiero, 1994; CATTANEI, E. *Entes Matemáticos e Metafísica: Platão, a Academia e Aristóteles em confronto*. São Paulo: Loyola, 2005. ROSS, D. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1966, cap. IX.

\*\*\*

No presente trabalho, não pretendemos discutir pontos polêmicos a respeito da validade ou do alcance do paradigma interpretativo das Doutrinas não-escritas, tampouco avaliar criticamente o modo como os testemunhos indiretos foram utilizados para o estabelecimento de seus conteúdos e de seus possíveis vínculos com os debates no interior da Academia. Contudo, consideramos importante para nossos propósitos expor suas principais características, bem como indicar algumas semelhanças e relações entre as principais concepções presentes em tais Doutrinas não-escritas e aquelas médio/neoplatônicas ou neopitagóricas. Note-se, ainda, que Plotino, como conhecedor da obra de Aristóteles, certamente teve contato com essas doutrinas conforme elas se apresentam na *Metafísica* (para as quais remetemos à sequência deste capítulo).

Por fim, consideramos um profícuo exercício hermenêutico ler o *Tratado sobre os Números* tendo em vista as Doutrinas não-escritas. De fato, como pretendemos mostrar na tradução e comentários, sua assunção pode proporcionar valiosas soluções para o esclarecimento de importantes e intrincados trechos do texto.

### 3.1 METAFÍSICA E PROTOLOGIA DAS DOCTRINAS NÃO-ESCRITAS

Tal modelo interpretativo foi inaugurado na década de 60 por Gaiser e Krämer, naquela que ficou conhecida como a Escola de Tübingen. Ele foi assumido e desenvolvido, com resultados notáveis, por Giovanni Reale<sup>135</sup>. Embora a razoabilidade de alguns elementos afins a esse paradigma já viesse sendo esporadicamente constatada, foram esses dois estudiosos que, baseando-se em variadas fontes (desde os próprios escritos de Platão<sup>136</sup>,

<sup>135</sup> Por esse motivo, tal corrente de estudos platônicos também é conhecida como Escola de Tübingen-Milão. Vastos e notáveis são os resultados por ele apresentados em REALE, G. op. cit..

<sup>136</sup> Para as referências em Platão sobre a prioridade da oralidade sobre a escrita, ver: *Fedro* 275 c – 275 e; 276 b – 277 a; 277 e – 278 e, assim como o excursão da *Carta VII* (em 341 b – d ; 343 b – c; 344 a – d). Para associação do Bem da República ao Um, princípio supremo conforme as Doutrinas não-escritas, ver *República* 509 c, onde a expressão “Apolo!”, dentre do contexto, como conclusão da exposição acerca do Sol como analogia do Bem, pode significar “não-muitos” = “uno”, etimologia pitagórica, conforme Plotino confirma em V 5, 6. Há ainda outras referências, na *República*, a algo fora do escopo da escrita. Assim, Platão nos apresenta a questão do Bem em si como sendo momentaneamente “deixada de lado”, deixando para saldar essa dívida com seu interlocutor apenas em uma outra ocasião e tratando, ali, apenas do “filho do Bem” (506 e), ou seja, de seus juros, daquilo que, no momento, é possível (509 c). É, com efeito, associada à

passando pelos relatos de Aristóteles contidos na Metafísica acerca das doutrinas platônicas concernentes aos primeiros princípios<sup>137</sup>, até diversos outros testemunhos<sup>138</sup>), apresentaram as seguintes conclusões:

- Platão reservou à oralidade os fundamentos de sua Metafísica. Nos seus diálogos escritos, ele fazia apenas referências indiretas ou sutis acerca desses **primeiros Princípios**.

- Tais referências protológicas ficam, contudo, evidentes quando se levam em consideração os testemunhos por meio dos quais conhecemos o conteúdo dessas Doutrinas não-escritas. Assim, as notícias que delas temos a respeito nos permitem entender os pontos dos diálogos cuja referência a esses primeiros Princípios, que constituem o cerne das Doutrinas não-escritas, frequentemente poderia passar despercebida ou servir de embaraço à compreensão do trecho em questão.

- A compreensão desses primeiros Princípios reenquadra a teoria das **Ideias** no conjunto do pensamento de Platão. Elas não constituem o fim de sua ontologia e epistemologia. Tampouco entram em colapso em algum ponto do desenvolvimento da Metafísica tal qual encontrada estritamente nos diálogos. Com efeito, as Doutrinas não-escritas oferecem à teoria das Ideias os fundamentos ulteriores que lhe faltavam, preenchendo, assim, as lacunas a seu respeito.

- Os números exercem um papel crucial no pensamento platônico. Os **Números matemáticos** (e também as figuras geométricas) servem como intermediários entre as coisas sensíveis e as ideias. Outro tipo de número, o **Número ideal**, constitui o primeiro nível de realidade advindo dos primeiros Princípios, servindo como nexos estruturais e fundamentos para

---

escuta que Platão considera o assunto da ideia do Bem, como aquilo que há de mais elevado conhecimento: “Já me **ouviste**, em várias ocasiões, dizer que a ideia do Bem constitui o mais elevado conhecimento, e que na medida em que dela participam são úteis e vantajosas a justiça e as demais virtudes” (505 a). Este mesmo Bem do qual só se fala, no diálogo, dos frutos/juros, é aquele que consiste no escopo final da dialética, estando **acima de todos os seres** (inteligíveis) de quem é fonte (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας): “(...) o mesmo dirás dos objetos conhecidos, que não recebem do Bem apenas a faculdade de serem conhecidos, mas também lhe devem o ser e a essência, conquanto o Bem não seja a essência, senão algo que excede de muito a essência, em poder em dignidade”. (509 b). Outras referências aos princípios primeiros apresentados pelas Doutrinas não-escritas, o Um e a Díade, podem ser encontradas, por exemplo, no *Fédon* 100 e – 101 e no *Filebo* 16 c – d.

<sup>137</sup> cf. *Metafísica* A 6; M; N, passim.

<sup>138</sup> Dentre os quais se incluem, por exemplo, relatos de Alexandre de Afrodísia, Simplicio, Teofrasto e Sexto Empírico.

as ideias. As operações matemáticas são efetuadas sobre os números matemáticos. Já os números ideais não são operáveis, e só por analogia é que podem ser expressos aritmeticamente.

- Os primeiros e supremos princípios (ἄκρα καὶ πρῶτα) são: **o Um**<sup>139</sup>, associado ao Bem, fundamento de unidade, do ser, da essência e da inteligibilidade, e **a Díade Indeterminada**<sup>140</sup> (ou Díade do grande-e-pequeno<sup>141</sup>), associada ao Mal<sup>142</sup>, fundamento da multiplicidade, da diferença, da alteridade, da grandeza e da matéria (sensível ou inteligível).

### 3.2 TESTEMUNHOS ACERCA DAS DOCTRINAS NÃO-ESCRITAS

Vejamos alguns relatos da protologia contida nas Doutrinas não-escritas. Assim nos diz Aristóteles:

Do que dissemos, fica claro que ele [Platão] recorreu a apenas duas causas: a formal e a material. De fato, as Ideias são causas formais das outras coisas, e **o Um** é causa formal das Ideias. E à pergunta sobre qual é a matéria que tem função de substrato do qual se predicam as Ideias (no âmbito dos sensíveis), e do qual se predica o Um (no âmbito das Ideias), ele responde que é **a Díade**, isto é, o grande e o pequeno.<sup>143</sup>

Temos aqui explícitos três níveis: primeiro, o dos Princípios primeiros, o Um e a Díade; segundo, o nível das Ideias; terceiro, o nível das coisas sensíveis. Aristóteles aplica seus próprios termos aos Princípios, descrevendo o Um platônico como causa formal das Ideias, e a Díade como causa material. Note-se que a Díade serve como substrato tanto ao sensível quanto ao inteligível. Sendo assim, é comum por vezes referir-se à Díade como “matéria inteligível”. A rigor, no entanto, poderíamos dizer que a Díade é o princípio da multiplicidade inerente à matéria, seja ela sensível, seja inteligível. Portanto, assim como cada ser é um e, por isso, participa do Um (ou, em termos aristotélicos, encontra sua causa formal

<sup>139</sup> τὸ ἕν.

<sup>140</sup> ἡ ἀοριστος δυάς.

<sup>141</sup> τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.

<sup>142</sup> Para a componente axiológica dos Princípios primeiros, considerar, além da associação Um-Bem da República, os testemunhos do próprio Aristóteles (cf. *Metafísica* A 6, 988 a 14 – 17; M 8, a 34 – 35; N 4, 1091 b 13 – 15).

<sup>143</sup> *Metafísica* A 6, 988 a 8 – a 14.

no Um), também é verdade que cada ser tem sua multiplicidade própria<sup>144</sup> e, por isso, participa da Díade (sua causa material).

Entre as Ideias e os Princípios, encontram-se os Números Ideais, como nos relata Teofrasto:

Platão, por sua vez, ao conduzir as coisas aos princípios [τὰς ἀρχὰς], parece que, ao tratar das outras coisas [i.e., as sensíveis], **as liga às Ideias, e estas, por sua vez, aos Números, chegando então, a partir destes, até os princípios**, chegando, depois, conforme a [ordem da] geração, até as coisas de que falava. Os outros, por outro lado, apenas tratam dos princípios. Mas há também quem situe a verdade dentre essas coisas: neste caso, os seres são encontrados apenas dentre os princípios.<sup>145</sup>

Fica clara, neste trecho, a intermediação que os números ideais fazem entre as Ideias e os primeiros Princípios. Também se nota que, uma vez atingidos os princípios, retorna-se, na ordem da geração das coisas (i.e., de cima para baixo, Princípios → Números ideais → Ideias → Números intermediários → coisas sensíveis), até as coisas das quais se tinha partido. Isto contrasta com aqueles que investigariam apenas os princípios<sup>146</sup>.

Com relação ao nexa estrutural entre Números ideais e Ideias, vale ainda acrescentar este testemunho de Sexto Empírico:

<sup>144</sup> A propósito, isso vale mesmo para as Ideias. É verdade que é próprio das Ideias ser uma unidade. Com efeito, cada Ideia é uma na medida em que unifica as múltiplas coisas que dela participam (e.g. *República* 476 a; 479 a; *Filebo* 15 a – b). Mas de que modo a Ideia, em si, participaria da multiplicidade, no sentido de um substrato a ela inerente e próprio marcado pela multiplicidade? Significa, portanto, que cada Ideia vista em si mesma, ou seja, prescindindo-se da multiplicidade dos sensíveis a ela associados, possui caracteres múltiplos: ela não é absolutamente una.

<sup>145</sup> Teofrasto. *Metafísica* 6 b11 - 6 b15. Cf. Teofrasto. *Metafísica*. Tradução: David Torrijos-Castrillejo. *HYPNOS*, São Paulo, v. 35, p. 144 – 173, 2015.

<sup>146</sup> Quem seriam estes que versariam apenas sobre os princípios, ou que considerariam que os entes estão apenas entre os princípios? Teofrasto cita, antes deste trecho, Xenócrates e Espeusipo. Ora, Espeusipo reduz os princípios da realidade sensível aos números matemáticos (não há, para ele, números ideais nem ideias), e atribui a cada grau de complexidade matemática um princípio particular. Isto é, a única realidade inteligível, para ele, é a dos números matemáticos (ainda sim, contudo, haveria os princípios do Um e da Díade). Então, esse poderia ser o caso de Espeusipo, que reduz a investigação àquele nível que considera ser o que resume a realidade: o dos números matemáticos. Também pode haver aqui uma referência a Xenócrates, que exclui os números intermediários (os matemáticos) da realidade inteligível. Ou seja, em Espeusipo, teríamos o caso de quem trata apenas os seres dentre os próprios princípios (pois, mesmo admitindo o Um e a Díade, para Espeusipo acontece que, na prática, eles servem tão somente aos entes matemáticos: “os seres são encontrados apenas dentre os princípios”). Em Xenócrates, por sua vez, seríamos obrigados, praticamente, a saltar direto dos princípios às coisas, já que, mesmo admitindo os números ideais, não temos os números matemáticos para nos remeter às coisas sensíveis (pode ser que Teofrasto indique com isso o “tratar apenas dos princípios”, mas também é possível que essa seja uma referência aos pré-socráticos). Em qualquer caso, teríamos lacunas dentre os níveis de realidade, lacunas estas que seriam perfeitamente preenchidas na proposta de Platão. Isso foi reconhecido pelo próprio Aristóteles, mesmo em meio a suas tantas críticas à doutrina de Platão acerca dos números ideais e intermediários (cf. *Metafísica* M 6, 1080 b 25 – 30; M 8, 1083 a 20 – 35). De fato, na teoria platônica, é possível subir aos princípios e voltar às coisas sensíveis de que se partiu. Mas isso não seria possível nas doutrinas de Xenócrates nem na de Espeusipo (cf. CATTANEI, E. op. cit., p. 287 – 299).

Do que se disse, fica claro que os princípios dos corpos captáveis só com o pensamento devem ser incorpóreos. Se, portanto, existem entes incorpóreos que preexistem aos corpos, nem por isso eles são, sem mais, necessariamente, elementos das coisas que existem e princípios primeiros. Consideremos, por exemplo, como as Ideias, que, segundo Platão, são incorpóreas, preexistam aos corpos, e como tudo o que se gera gere-se com base nas relações com elas. Ora, não obstante isso, elas não são os princípios primeiros das coisas, uma vez que **cada Ideia considerada individualmente é dita una, mas considerada junto com outra ou outras é dita duas, três, quatro, de modo que deve existir algo que está acima da sua realidade** [ἐπαναβεβηκὸς τῆς ὑποστάσεως], **ou seja, o número, em cuja participação o um, o dois, o três ou um número maior se predica delas.** [...] Os princípios dos seres são dois, a primeira unidade, em cuja participação todas as unidades que se contam são concebidas justamente como unidades, e a dualidade indeterminada, em cuja participação todas as dualidades determinadas são, justamente, dualidades.<sup>147</sup>

Portanto, tal como as Ideias, puramente inteligíveis e existentes por si mesmas, fundamentam a existência da multiplicidade de coisas sensíveis que delas participam, assim também os números ideais satisfazem a necessidade de unidade decorrente da multiplicidade de Ideias. E o que confere unidade, seja a cada Número ideal, seja a cada Ideia, seja a cada coisa sensível, é a unidade que provém do Um, enquanto a multiplicidade encontrada em cada um desses níveis deve-se à Díade indeterminada.

A estrutura da realidade se completa, ainda, com os Números matemáticos, entes intermediários entre Ideias e coisas sensíveis. Vejamos mais este testemunho de Aristóteles:

De fato, ele [Platão] considerava impossível que a definição universal se referisse a algum dos objetos sensíveis, por estarem sujeitos a contínua mudança. Então, ele chamou essas outras realidades Ideias, afirmando que os sensíveis existem ao lado delas e delas recebem seus nomes. Com efeito, a pluralidade das coisas sensíveis que têm o mesmo nome das Formas existe por participação nas Formas. [...] Ademais, ele afirma que, além dos sensíveis e das Formas, existem os **entes matemáticos intermediários** entre estas e aqueles, os quais diferem dos sensíveis, por serem imóveis e eternos, e das Formas, por existirem muitos semelhantes, enquanto cada Forma é única e individual.<sup>148</sup>

Ou seja, é preciso estabelecer um vínculo entre Ideias e sensíveis. Tal vínculo consiste nos entes matemáticos. Eles são imóveis e eternos tais como as Ideias, mas são replicáveis em número, tais quais as coisas sensíveis.

<sup>147</sup> SEXTO EMPÍRICO, *Contra os Matemáticos*, X 258, 262 apud: REALE, op. cit., p. 160 – 161.

<sup>148</sup> *Metafísica* A 6, 987 b 6 – 18.

### 3.3 A ESTRUTURA DO REAL DE ACORDO COM AS DOCTRINAS NÃO-ESCRITAS

Podemos resumir, esquematicamente, os níveis ontológicos apresentados nas Doutrinas não-escritas do seguinte modo:

<b>UM</b>
<b>Um <math>\oplus</math> Díade Indefinida</b>
<b>Números Ideais (1 a 10)</b>
<b>Ideias (espécies, gêneros, metaideias)</b>
<b>Números intermediários (números aritméticos, objetos da geometria)</b>
<b>Coisas sensíveis</b>

Valem algumas observações<sup>149</sup>:

- Muitas vezes se citam apenas o Um e a Díade. Isso acontece, sobretudo, quando se está no ponto de vista da geração de entes a partir desses princípios supremos. Neste sentido, a Díade sempre atua junto com o Um, pois tudo o que não é o Um supremo é, em certa medida, além de uno, enquanto ser, também múltiplo. Mas se considerarmos, por exemplo, que o primeiro dos números ideais (o um-em-si) advenha diretamente do Um, e que a díade-em-si seja dada por uma operação da Díade (princípio) sobre o um-em-si<sup>150</sup>, além de lembrarmos tanto a associação do Bem ao Um, supracitada, quanto a tradição platônica posterior, cujo ápice, em Plotino, consagra a precedência do Um a todo ser, podemos admitir ulterior diferenciação de estratos: antes do Um que encontramos no par Um/Díade, temos o próprio Um.

- Sabemos que unidade e multiplicidade derivam do Um e da Díade. Esta unidade e multiplicidade valem para todos os níveis, desde os números ideais, passando pela Ideias,

<sup>149</sup> Para considerações acerca desses pontos, cf. *Metafísica* A 6, A 9, M e N, passim; REALE, G. op.cit., passim; HÖSLE, V., op. cit., passim.

<sup>150</sup> Para uma importante exposição sobre as nuances do processo de geração dos números ideais a partir dos princípios do Um e da Díade, cf. HÖSLE, V., op. cit. 59 – 63.

chegando aos números intermediários e, finalmente, às coisas sensíveis. O mesmo para a Díade: ela fundamenta a multiplicidade das coisas, e não só o fato de serem em conjunto múltiplas (as múltiplas coisas sensíveis, os múltiplos objetos matemáticos, as múltiplas Ideias e os dez números ideais), mas também a multiplicidade interna de cada ente<sup>151</sup>: com efeito, a circunferência inteligível (intermediário) é múltipla tanto no sentido de poder ser replicado inúmeras vezes, quanto no sentido de que possui várias partes (seu ponto central + sua linha limítrofe). A mesma multiplicidade dupla, ou seja, tanto intrínseca quanto extrínseca, também vale para as Ideias e, até mesmo, para os números ideais: a téttrade ideal, mesmo que não repetível, por ser número ideal, contém em si multiplicidade, a saber, a junção de duas diades.

- Em última instância, todo ser procede do Um e da Díade. O Um está *acima* de todo ser. A Díade, por sua vez, tal como matéria indeterminada, é aquilo que está *abaixo* de qualquer ente determinado. O ser, portanto, constitui-se como resultado da ação da bipolaridade  $\text{Um} \oplus \text{Díade Indefinida}$ , de modo que tanto o Um quanto a Díade precedem aos seres: esta, *a partir de baixo*, aquele, *a partir de cima*. Podemos dizer que a Díade se apresenta em tanto maior densidade quanto mais próximo se está das coisas sensíveis, sendo, por outro lado, mais rarefeita quanto mais se aproxima do Um. O Um, por sua vez, se apresenta mais rarefeito nas coisas sensíveis, mas com muito mais densidade à medida que se passa às Ideias, e destas, aos números ideais.

- A Díade é princípio de multiplicidade e, por isso, também de extensão. Assim, tal como é a Díade que efetiva a possibilidade de se juntarem várias unidades na formação de um número, enquanto multiplicidade delimitada pela unidade do número que compõe, também ela é que permite gerar a linha enquanto composição com a unidade do ponto. Portanto, linhas, superfícies, sólidos e, por fim, corpos sensíveis, têm sua extensão gerada pela Díade.

- Os níveis assim elencados constituem graus de realidade que obedecem ao critério de independência do que é anterior em relação ao posterior. Já o que é posterior depende, necessariamente, do que lhe é anterior. Assim, por exemplo, os Números ideais existem independentemente das Ideias, mas estas só podem se constituir a partir dos Números ideais.

---

<sup>151</sup> cf. *Metafísica Z* 10, passim.

As coisas sensíveis diferem dos Números intermediários, os quais lhes são ontologicamente anteriores e independentes<sup>152</sup>.

- Os Números ideais são um total de dez<sup>153</sup>. A razão para isso não é tão clara. Entretanto, podemos inferir dos relatos alguns pontos a esse respeito. Diz-se que o 10 era um número perfeito para os pitagóricos, devido a certas propriedades aritméticas por eles descritas<sup>154</sup>. Ademais, e mais importante, tem-se um paralelo entre a geração dos objetos matemáticos intermediários, que são imagens dos ideais, e a constituição dos números ideais:  $10 = 4 + 3 + 2 + 1$ , onde, para os platônicos, 1 está para o ponto, 2 para a linha, 3 para a superfície e 4 para o sólido, de modo que o 10 representa, por analogia, a totalidade dos objetos matemáticos<sup>155</sup>.

<sup>152</sup> Neste sentido, Aristóteles critica a posição daqueles pitagóricos que, ao não separarem os números das coisas, seriam incapazes de explicar a extensão das coisas sensíveis a partir dos números (cf. *Metafísica* M 6, 1080 b 16 – 21). Ainda contra a opinião dos pitagóricos, o Estagirita afirma que eles são incapazes de explicar a incoerência entre a divisibilidade das grandezas e a indivisibilidade das unidades dos números que as compõem (ibid. M 8, 1080 b 15 – 19).

<sup>153</sup> Contra a concepção de um número finito de números ideais, ver *Metafísica* M 8, 1084 a 10 – 1084 b 2. Aristóteles argumenta, por exemplo, que, por haver uma quantidade finita deles, não haveria Ideias suficientes para explicar as coisas, assim como o fato de um número ideal poder se incluído em outro (por exemplo, a díade na tétrade), implicaria que ideias, a princípios não relacionadas, também se incluíssem mutuamente (por exemplo, o homem-em-si no cavalo-em-si), quando isso não deveria acontecer. Contudo, o argumento do Estagirita pressupõe dois aspectos não condizentes com as Doutrinas não-escritas tal como aqui as expomos: i) uma estrutura dos Números ideais que se confunde com aquela dos números matemáticos; ii) uma equivalência de natureza entre Números ideais e as Ideias. Ademais, os Números ideais não devem ser considerados tanto como substâncias inteligíveis, tal como Aristóteles assume invariavelmente nos livros M e N, quanto enquanto relações estruturais (λόγοι) do ser. (cf. infra).

<sup>154</sup> É verdade que esses pitagóricos falavam, neste caso, do número aritmético, e não do ideal. Mas o platonismo das Doutrinas não-escritas entende o Número ideal de modo analógico. Ou seja, na passagem dos Números ideais para números matemáticos intermediários, não temos uma relação modelo/cópia simples, como, por exemplo, a unificação dos números dois em um dois-em-si. Isso também acontece, mas não só: a estrutura mediadora entre Ideias e Princípios compartilha, por analogia, da estrutura de relações mediadoras que os números matemáticos efetuam entre Ideias e sensíveis e, assim, podem ser considerados como Números ideais. Ou seja, não se trata de uma mera pitagorização da esfera inteligível, mas da expressão de uma concepção de realidade constituída de uma teia de relações, verticais e horizontais, entre diferentes estratos ontológicos, as quais, para os platônicos, pode ser muito bem entendida em termos numéricos. Neste sentido, podemos nos arriscar a dizer o seguinte: tal como a oralidade dialética supera os limites do escrito (ainda que os inclua), não poderia ser que também a estrutura do λόγος da palavra fosse superada por aquela do λόγος matemático, que inclui o da palavra e, ao mesmo tempo, aponta para sua própria superação, a saber, a visão dos Princípios? Se assim fosse, tal como a oralidade estaria no limite de silêncio da escrita, o λόγος matemático se encontraria no limite de silêncio da oralidade, silêncio este que encontraria seu máximo grau na contemplação, sem λόγος, do próprio Um.

<sup>155</sup> Cf. *Metafísica* B 4, 1001 b 20 – 25; N 3, 1090 b 21 – 24; M 8 1084 a 15 – 17; CATTANEI, E. op. cit., p. 40 – 41; HÖSLE, V., op. cit., p. 64.

### 3. 3. 1 Ideias e Números Ideais

Esses e outros testemunhos acerca das Doutrinas não-escritas nos apresentam diferentes estruturas da realidade como pressupostas ao pensamento de Platão. Tal chave de leitura nos oferece uma ferramenta muito importante para o redimensionamento da teoria das Ideias. De fato, prescindindo-se dessa protologia, não são poucas as lacunas e dificuldades que podem surgir para fundamentá-la. Em contraposição a isso, pontos de crise, inflexão ou de superação dessa famosa teoria que pudessem sugerir uma profunda autocrítica de Platão a seu respeito, podem, com a assunção dos princípios do Um e da Díade como fundamento para as Ideias, ser entendidos justamente como exemplos basilares da validade das Doutrinas não-escritas.

Assim, se os Princípios primeiros nos permitem entender e explicitar as relações entre os entes inteligíveis<sup>156</sup>, podem também oferecer também respostas, por exemplo, à crise das Ideias, tal qual encontrada no *Parmênides*, à introdução do par limitado-ilimitado, no *Filebo*, ou das metaideias, do *Sofista*<sup>157</sup>, conduzindo-nos, dentro dos próprios diálogos, à protologia das Doutrinas não-escritas.

\*\*\*

Muitos dos problemas levantados contra a teoria das Ideias têm alguma relação com a sua multiplicidade<sup>158</sup>. Já discorremos acima sobre alguns pontos a esse respeito. Convém analisar essa questão com um pouco mais de detalhes a fim de verificar a função estrutural efetivada pelos números ideais e intermediários no inteligível.

Primeiramente, a variedade de ideias não se coloca de um modo qualquer. De fato, cabe ao dialético apreender, pelo intelecto, não só cada ideia em si mesma, mas percorrer sua teia de relações. A propósito disso, diz-nos a *República*:

Então, compreende também que pela outra divisão do inteligível entendo o que somente pode ser apreendido por meio da razão [λόγος] e de sua capacidade dialética, com o emprego de hipóteses, não como princípios, porém como hipóteses de verdade, isto é, ponto de apoio e trampolim para alcançar o fundamento primitivo das coisas, que transcende a todas as hipóteses [ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν

<sup>156</sup> Tais como encontradas, por exemplo, no *Fédon* (e.g. 104 b – 105 d 12) e no *Fedro* (e.g. 265 c – 266 b).

<sup>157</sup> Para uma leitura pormenorizada destes e de outros diálogos à luz das Doutrinas não-escritas, remetemos a REALE, G. op. cit., caps. 11 – 15.

<sup>158</sup> *Metafísica* A 9, passim.

τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰόν]. Alcançado esse princípio juntamente com tudo o que se lhe relaciona, desce à última conclusão, sem nunca, porém, utilizar-se dos dados sensíveis, passando sempre de uma ideia para outra, até terminar numa ideia.<sup>159</sup>

Existe, portanto, uma relação, um λόγος, entre as ideias. É ao percorrer essas relações que o dialético, em sua subida ao não hipotético, e também no percurso de volta às primeiras coisas, que encontra cada ideia individual. Isto pressupõe não só uma multiplicidade de seres inteligíveis, mas também uma relação estrutural entre eles<sup>160</sup>.

Mas qual seria, exatamente, a natureza dessas relações internas ao inteligível? A resposta precisa a isso caberia ao dialético. Cabe-nos, contudo, procurar algumas pistas.

Há, no *Fédon*<sup>161</sup>, o esboço de uma teia de relações estabelecidas entre ideias. Por exemplo, o três em si implica a imparidade. Mas a ideia do ímpar, por sua vez, estabelece uma relação de oposição com a ideia do par. Logo, a ideia do três, indiretamente, está contida na ideia do ímpar e, por isso, também é oposta à ideia de par<sup>162</sup>. Vejamos a análise de Reale a respeito dessas relações:

Eis as conclusões que Platão tira no contexto da temática para a qual introduziu essa complexa questão dos nexos e das recíprocas exclusões das Ideias. Que se deve gerar num corpo para que seja vivo? Com base num primeiro tipo de resposta, poder-se-ia dizer que a vida é gerada num corpo se participa da Ideia de vida. Mas com base no segundo tipo de resposta deve-se, ao invés, aduzir algo que, embora não sendo a Ideia de vida, implique uma íntima conexão com a vida, e que seja portador de vida (assim como a febre é portadora de enfermidade e o fogo é portador de calor); e esse algo é a “alma”, que é, justamente, causa de vida (assim como a febre é causa de enfermidade e o fogo é causa de calor). Em geral, com base no que se disse acerca das relações de exclusão e de conexão das Ideias, eis as conclusões a que chega Platão: a vida tem como contrário a morte e uma exclui estruturalmente a outra, justamente porque é contrária à outra; mas, por causa do nexo existente entre algumas Ideias, também o que não coincide com a vida, e todavia a inclui essencialmente, exclui a morte; e essa é justamente a alma. Portanto, a alma exclui a morte, assim como a neve exclui o quente, o três exclui o par, o dois exclui o ímpar, e assim por diante.<sup>163</sup>

Além disso, articulações de divisão e unificação também ficam explícitas no *Fédro*:

Sócrates – Parece-me que, nas outras coisas, nós, de fato, apenas nos entregamos a um jogo; mas entre essas coisas ditas ao acaso há dois modos de proceder dos quais seria interessante, se possível, compreender tecnicamente a função.

<sup>159</sup> *República* 511 b – c.

<sup>160</sup> Aliás, se o sensível, enquanto participa do inteligível, constitui o lugar de sua imagem, vale dizer então que o sensível possui um nexo estrutural, um λόγος, imagem daquele originalmente contido no inteligível.

<sup>161</sup> *Fédon* 104 b – 105 d.

<sup>162</sup> Segundo Ross (op. cit., p. 25), pode-se inferir, já no *Fédon*, a sugestão implícita, por parte de Platão, de números matemáticos intermediários, nem inteligíveis estrito, nem sensíveis.

<sup>163</sup> REALE, G. op. cit., p. 146.

Fedro – Quais são?

Sócrates - <O primeiro modo é> **reconduzir a uma única Ideia, por meio de uma visão abrangente, as coisas dispersas e múltiplas**, com a finalidade de tornar claro, ao se definir cada coisa, qual é aquela sobre a qual se pretende, em cada caso, ensinar algo [...].

Fedro – E o que dizes, Sócrates, sobre o outro modo de proceder?

Sócrates – Ele consiste, ao contrário, em saber dividir segundo as Ideias, **fundando-se nas articulações que elas têm por natureza**, e buscando não quebrar parte alguma, como costuma fazer um mau açougueiro [...].

Fedro – Dizes coisas muito verdadeiras.

Sócrates – E dessas coisas, Fedro, eu sou, na verdade, um grande amante, isto é, das divisões e das unificações, a fim de ser capaz de falar e de pensar. E se julgar que alguém é capaz naturalmente de **ver o uno nos muitos** correrei atrás de suas pegadas como das de um deus.<sup>164</sup>

Portanto, a operação do intelecto, através da apreensão das relações entre as ideias, articula a multiplicidade de cada ideia, e também das ideias entre si, fazendo-a convergir à unidade. Tal convergência se realiza por meio dos números ideais. De fato,

[os números ideais] representam de forma originária, isto é, paradigmática, aquela estrutura sintética de unidade-na-multiplicidade que caracteriza todos os diferentes planos do real e todos os entes em todos os níveis. A essência do Número ideal consiste numa determinação e delimitação específica produzida pelo Uno sobre a Díade, que é uma multiplicidade indeterminada e ilimitada de grande-e-pequeno.<sup>165</sup>

A descrição abaixo, de Simplicio, nos revela um pouco do modo como os números ideais derivam dos primeiros princípios:

Mas o primeiro número é a dualidade, da qual diz ser princípios o uno e o grande e pequeno. Ora, enquanto é dualidade, ela contém em si multiplicidade e escassez: de fato, enquanto há nela o dobro, há também a multiplicidade (com efeito, o dobro é multiplicidade, excesso e grandeza), ao invés, enquanto há o meio há escassez. **Por isso há nela (na dualidade) excesso e falta, grande e pequeno, por essas razões. Mas enquanto cada uma das suas partes (da dualidade) é uma unidade, e essa mesma (dualidade) é uma certa forma, ou seja, forma diádica, então ela participa da unidade.** Por isso [Platão] chamou de princípio da dualidade o Uno e o grande-e-pequeno. E a denominou dualidade indeterminada porque ela, enquanto participa do grande e do pequeno, do maior e do menor, tem o mais e o menos. De fato, estes, aumentando a sua intensidade ou reduzindo-a, não estão fixos, mas procedem em direção ao indeterminado da ilimitação.<sup>166</sup>

Note-se como a díade, como primeiro número ideal<sup>167</sup>, torna-se paradigma de geração a partir dos princípios do Um e da Díade indefinida. Sendo os demais números ideais

<sup>164</sup> Fedro 265 c – 266 b.

<sup>165</sup> REALE, op. cit., p. 167 – 168.

<sup>166</sup> SIMPLÍCIO, *In Arist. Phys.* (GAISER, *Testimonia Platonica*, 23 B), apud REALE, G. op. cit., p. 169.

<sup>167</sup> Isto é, o primeiro número ideal a derivar tanto do Um quanto da Díade. Também temos o um ideal. Mas este deriva direta e tão somente do Um.

derivados por composição do um e da díade ideais através dos princípios, tem-se então os números ideais como paradigmas para as Ideias, já que, em cada número ideal, há uma unidade “intrínseca” (aquela de cada unidade que a compõe) e outra “extrínseca” (aquela que determina o próprio número enquanto tal). Tal relação originária entre unidade e multiplicidade, encontrada nos números ideais, serve então como matriz geradora das relações unidade/multiplicidade, seja para a multiplicidade de tantas ideias unas (extrínseca), seja para a multiplicidade de cada ideia em si mesma (intrínseca). Isso significa que os números ideais podem ser entendidos mais como relações (λόγοι) do que como substâncias. É o que propõe Gaiser:

Como número ou, mais exatamente, como λόγος numericamente determinado, a Ideia individual se deixa determinar, se também o primeiro gênero [i. e.: a Ideia geral], do qual parte a divisão, já é um número. Pode-se, por isso, supor que a subdivisão diirética das Ideias tenha seu início no âmbito dos primeiros Números ideais e, portanto, dentro da Dezena. As ideias individuais mais fortemente diferenciadas deveriam ser entendidas não mais como números puros, mas como λόγοι, que podem ser reduzidos a números inteiros. Mas todas as Ideias, desse modo, seriam subordinadas aos Números, de modo que se poderia falar da posição das Ideias no mesmo plano dos Números, e mesmo de uma subordinação das ideias comuns particulares aos Números puros.<sup>168</sup>

E ainda:

Os dez números da Dezena devem valer como Ideias supremas. De fato, trata-se de unidades constituídas progressivamente por uma relação-λόγοι e estão numa relação determinada entre si, mas de tal modo que cada unidade pode ser compreendida como número inteiro puro. Vice-versa, é preciso admitir que as ulteriores subdivisões das ideias individuais não ocorra mais no âmbito dos Números-Ideias. De fato, pela divisão diirética [...] se produzem λόγοι que na verdade podem ser descritos com exatidão, mas não representam mais números puros.<sup>169</sup>

Deve-se levar em conta em que sentido se diz que “a Ideia geral é um Número” ou que “os dez números devem valer como Ideias supremas”. De fato, devem “valer como” ideias, mas não “ser” a mesma coisa que as Ideias supremas. Os números ideais se constituem por meio de relações. Eles “valem como” Ideias supremas no sentido de que contêm os λόγοι que, por analogia, serão encontrados nas ideias individuais, e de que estão no início do processo de divisão que, iniciando nas Ideias gerais, termina nas particulares. Contudo, cada número,

<sup>168</sup> GAISER, K. *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart, 1963, p. 128, apud REALE, G. op. cit., p. 172.

<sup>169</sup> *Ibide.*, p. 137, REALE, G. op. cit., p. 172.

dentre os dez ideais, deve, em sua unidade, ser entendido como número inteiro puro (i.e., não é uma ideia: está acima das ideias).

Parece-nos, portanto, que não é necessário reduzir os Números ideais a Ideias gerais. Tal identificação é vista, por Reale, como um erro<sup>170</sup>. Ross argumenta que as Ideias estabelecem com os Números uma relação de subordinação<sup>171</sup>. Toeplitz<sup>172</sup> defende que o Um e a Díade indeterminada não produzem, estritamente, números, mas, mais precisamente, relações<sup>173</sup> (o que corrobora a leitura dos Números ideais como um conjunto de relações).

Podemos dizer que as Ideias gerais tendem, no limite de sua unificação, aos Números ideais, os quais são as fontes dos λόγοι que organizam as Ideias, que as “descrevem com exatidão”, nas palavras de Gaiser.

Ainda, em outras palavras: tal como o Um está, em sentido analógico, em cada ente, assim o Número ideal estará, por analogia, na Ideia e, sobretudo, naquelas Ideias gerais do topo do conjunto inteligível. Assim, não é de todo incorreto dizer que, apenas em certo sentido, o Número ideal é uma Ideia. Ele o é, por analogia. O ser em sentido analógico adquire, contudo, um sentido cada vez mais próprio à medida que se está mais próximo do Número ideal em si mesmo: aí estamos acima das Ideias.

### 3. 4 ARISTÓTELES E A CRÍTICA AOS NÚMEROS PLATÔNICOS

Aristóteles tece uma série de críticas em relação à doutrina protológica platônica<sup>174</sup>, o que inclui tanto a rejeição ao modo separado de existência dos objetos matemáticos inteligíveis, quanto objeções a respeito da geração dos Números ideais a partir dos primeiros Princípios<sup>175</sup>.

<sup>170</sup> REALE, G. op. cit., p. 169 – 170.

<sup>171</sup> ROSS, D. op. cit., p. 216 – 220.

<sup>172</sup> ROSS, D. op. cit., p. 189.

<sup>173</sup> A propósito: “Toeplitz demonstrou que para os gregos o número é sempre pensado não tanto como número inteiro, ou seja, como uma espécie de grandeza compacta, mas como uma relação articulada de grandezas e de frações de grandezas, de λόγοι, de ἀναλογία. Se é assim, o λόγος grego mostra-se essencialmente ligado com a dimensão numérica e significa, portanto, fundamentalmente, “relação”. Conseqüentemente, para os gregos é totalmente natural traduzir as “relações” e os “números”, e indicar com os números as relações, justamente por causa dessa conexão subsistente entre número e relação.” (REALE, G. op. cit., p. 170 – 171).

<sup>174</sup> Cf. *Metafísica* A 9; M 1 – 4, a respeito da existência separada dos objetos matemáticos, e M 6 – 10; N, acerca da derivação dos números ideais a partir dos princípios.

<sup>175</sup> ANNAS, J. *Aristotle's Metaphysics: books M and N*. Oxford: Clarendon Press, 1976, passim.

É verdade que, se o alvo do Estagirita é a doutrina platônica tal como foi acima exposto, isso em muito se deve ao fato dele mesmo considerar que tal concepção é mais digna de nota e de empenho crítico do que aquelas concorrentes<sup>176</sup>. Com efeito, Espeusipo<sup>177</sup> falharia por subtrair os Números ideais: restringindo-se à natureza matemática dos intermediários a explicação das coisas, teríamos uma lacuna de princípios que não explicaria a geração dos próprios números intermediários. Xenócrates<sup>178</sup>, que, no dizer do Aristóteles, apresenta “a pior opção de todas”, erraria em sua tentativa de fundir Números intermediários e Números ideais, o que, na prática, ofereceria apenas uma única realidade numérica-ideal, incapaz não só de explicar a geração das substâncias a partir dos números, mas também de explicar o próprio aspecto matemático dos números e figuras. Por fim, os pitagóricos, e mesmo os acadêmicos pitagorizantes<sup>179</sup>, ao imanentizar os objetos matemáticos às coisas, trazem-nos contradições resultantes da ambiguidade entre o sensível e o inteligível (divisível/indivisível, extenso/não-extenso)<sup>180</sup>.

Em linhas gerais, para Aristóteles, um objeto matemático se constitui como objeto de estudo na medida em que seja considerado como certo aspecto de alguma substância. Trata-se de objetos matemáticos tomados como resultados de abstração (ἀφαίρεσις) a partir das substâncias<sup>181</sup>. Assim, tal como, diante do homem, o médico tem como objeto de estudo sua saúde, e não o homem enquanto tal, assim também o aritmético considera a unidade do homem, e o geômetra observa suas formas e grandezas.

O Estagirita considera o número como “multiplicidade enumerada”, “multiplicidade delimitada”, “pluralidade de unidades”<sup>182</sup> ou, ainda, como aquilo que é “divisível em partes que não são ulteriormente divisíveis”<sup>183</sup>. A isso se acrescenta que o número é composto de unidades no sentido de que a unidade aritmética é a unidade de medida do número<sup>184</sup>, de modo que o número, considerado como inteiro, em seu todo, é ato e forma<sup>185</sup> (portanto, uno), enquanto as unidades que o compõem são potência e matéria<sup>186</sup>.

<sup>176</sup> Cf. CATTANEI, E. op. cit., p. 203 – 215; 287 – 318.

<sup>177</sup> *Metafísica* M 8, 1083 a 20 – 31.

<sup>178</sup> *Ibid.* M 8, 1083 b 1 – 8.

<sup>179</sup> Ou seja, aqueles que, mesmo sublinhando o caráter puramente inteligível dos objetos matemáticos, ainda assim os consideram como estritamente imanentes às coisas sensíveis. Ou seja, os entes matemáticos seriam inteligíveis, sim, mas inseparáveis do sensível.

<sup>180</sup> *Ibid.*, B 2, 998 a 7 – 19; M 2, 1076 b 1 – 11; M 8, 1083 b 8 – 19.

<sup>181</sup> *Ibid.* M 2, 1077 b 1 – M 3, 1078 b 6.

<sup>182</sup> Neste caso, a mesma definição que aquela dada nos *Elementos* (livro VII, def. 2).

<sup>183</sup> Respectivamente: *Ibid.* N 1, 1088 a 5; Δ 13, 1020 a 13; I 1, 1053 a 30; H 3, 1043 b 35.

<sup>184</sup> *Ibid.* I 6, 1056 b 36 – 1057 a 1.

<sup>185</sup> Isso se diz apenas por analogia. Estritamente, para Aristóteles, número não é substância.

<sup>186</sup> *Ibid.* Δ 23, 1024 a 1; Z 13, 1039 a 3 – 14; M 8, 1084 b 3 – 12.

Sendo assim, o número, tal qual os objetos da geometria, é considerado como a delimitação de uma multiplicidade: “uma multiplicidade delimitada é um número, um comprimento delimitado é uma linha, uma largura delimitada é uma superfície, e uma profundidade delimitada é um corpo”<sup>187</sup>. Outro modo de se conceber os objetos da geometria, dessa vez por uma relação de continência, é o seguinte: o ponto é o limite da linha, a linha é o limite da superfície, e a superfície é o limite do sólido<sup>188</sup>. Há aí uma relação de anterioridade: a linha pode existir sem a superfície, mas não o contrário, e o mesmo vale para a relação entre linha e ponto<sup>189</sup>. As divisões das figuras, tais quais os pontos que estão nas linhas e as linhas que estão nas superfícies<sup>190</sup>, nelas se encontram em potência<sup>191</sup>.

Então, para Aristóteles, os elementos geométricos se obtêm por sucessiva abstração, do mais complexo ao mais simples, efetivada pelo processo de divisão que expõe aquilo que se encontra em potência. Platão, contudo,

[...] não organizaria a série dimensional segundo um critério horizontal de decomposição do mais complexo no mais simples. Viria, na realidade, a conceber todos os entes matemáticos, mesmo os mais complexos, como realidade inteligíveis, e portanto como entidades indivisíveis, ou de qualquer forma, não-decomponíveis, como um agregado é decomposto em suas partes. As superfícies inteligíveis não são imanentes ao sólido inteligível, nem são postas como realidades “separadas”, e ontologicamente anteriores com relação a ele, após sua decomposição. O mesmo pode ser dito das linhas inteligíveis com relação às superfícies, e portanto do ponto com relação às linhas.<sup>192</sup>

A substancialidade dos entes matemáticos tais quais concebidos por Platão implica, em contraste com a horizontalidade aristotélica, uma verticalidade que estabelece vínculos de dependência ontológica. Assim,

A série de dimensões, ao contrário, poderia consistir para Platão numa série vertical organizada segundo relações de dependência ontológica. **As superfícies inteligíveis transcendem o sólido inteligível, que permanece substância inteligível em si unitária, dado que constituem aquilo sem o qual o sólido não pode existir**, mas não no sentido banal pelo qual se não se unem um certo número de superfícies não se compõe um sólido, mas no sentido metafísico segundo o qual o ser tridimensional não existe e não é concebível sem o ser bidimensional. Na ótica de Platão, toda operação geométrica de “decomposição” dos sólidos em superfícies fundar-se-ia nessa última relação vertical entre superfície e linha e entre linha e ponto. Para

<sup>187</sup> Ibid. Δ 13, 1020 a 13 – 14.

<sup>188</sup> Ibid. N 3, 1090 b 5 – 7; B 5, 1002 a 18 – 20.

<sup>189</sup> Ibid. B 5, 1002 a 2 – 8.

<sup>190</sup> Ibid. B 5, 1002 15 – 20.

<sup>191</sup> Ibid. Θ 9, 1051 a 22 – 24.

<sup>192</sup> CATTANEI, E. op. cit., p. 388.

Platão, portanto, os pontos inteligíveis “separados” deveriam transcender a linha inteligível, enquanto condição de seu ser e de sua pensabilidade.<sup>193</sup>

Dito de outro modo, enquanto, para Aristóteles, pontos são resultados de divisões efetuadas sobre as linhas, de modo a serem seus limites, e não muito mais do que isso, para Platão, que, de todo modo, não nega a possibilidade de decomposição, o ponto é condição de existência para a linha. Tal como a unidade fundamenta os números enquanto é princípio de sua unidade aritmética (isto é, fundamenta tanto as unidades que compõem o 2, tanto o fato de o 2 não ser apenas uma junção de 2 unidades, mas ser 1 número, a saber, o 2, que é uma multiplicidade delimitada<sup>194</sup>), o ponto, enquanto unidade com posição, é fundamento da unidade dos entes geométricos inteligíveis: é seu princípio formal de unidade. Esta unidade, princípio formal dos entes intermediários, decorre, em última instância, do Um princípio, mas não se confunde com ele<sup>195</sup>. Ela atua nos entes matemáticos intermediários como fator de delimitação do ilimitado advindo da Díade. Assim, em Platão, mais do que uma mera junção de elementos, teríamos uma hierarquia de objetos matemáticos com estrutura vertical de precedência ontológica: como princípios, a unidade e o ponto; como principiados, o número (dimensão 0), a linha (dimensão 1), a superfície (dimensão 2), o sólido (dimensão 3).

Em suma: no microcosmo platônico dos Números intermediários<sup>196</sup>, observa-se estrutura ontológica vertical análoga àquela do macrocosmo onde, desde os primeiros Princípios até as coisas sensíveis, tem-se uma hierarquia de entes determinada pelos graus de atuação do Um e da Díade.

\*\*\*

Diante do contraste entre essas duas concepções, a principal polêmica que Aristóteles move contra os platônicos a respeito dos objetos matemáticos consiste na recusa em aceitar a

<sup>193</sup> Ibid., p. 388 – 389.

<sup>194</sup> *Metafísica* N 1, 1088 a 5. Sendo assim, “o resultado da delimitação dos muitos por parte do um é [...] “uma multiplicidade medida”, isto é, um determinado número, ainda que ele seja irracional, ou uma determinada grandeza, ainda que seja incomensurável” (CATTANEI, E. op. cit., p. 407).

<sup>195</sup> Neste sentido, Espeusipo é mais claro ao diferenciar o Um-elemento, que é elemento dos números e, ao mesmo tempo, os transcende enquanto condição metafísica da possibilidade de sua existência, da unidade numérica que compõe o número. Com efeito, a unidade numérica é, por natureza, necessariamente repetível e combinável, e, portanto, requer, além do Um-elemento, a multiplicidade indeterminada. Analogamente, isso vale para o ponto: distinguem-se o ponto-princípio de unidade dos entes geométricos daqueles pontos que compõem uma linha e que, por isso, também comportam, em si, multiplicidade. Cf. CATTANEI, E. op. cit., p. 418. Para a obra de Espeusipo, ISNARDI PARENTE, M. *Speusippo*. *Fragmmenti*. Edição, tradução e comentários. Nápoles, 1980.

<sup>196</sup> Leia-se: números, estritamente falando, e também objetos geométricos em geral.

existência separada desses objetos, já que, como dissemos acima, ele concebe os números e formas geométricas por meio de abstração.

Para o Estagirita, a unidade, a cognoscibilidade e a existência independente de qualquer outro ente são, por excelência, características da substância. Os entes matemáticos, por sua vez, embora possuam certa unidade e cognoscibilidade, não possuem, enquanto abstrações da substância, existência independente.

De fato, tal como a prioridade da substância enquanto forma<sup>197</sup> não inclui as Ideias, tidas, diferentemente das substâncias, como universais, assim também os objetos matemáticos, ainda que possam ser apreendidos por intelecto e percepção, bem como constituir-se como um composto de forma e matéria inteligível e ser considerados universalmente, não são substâncias<sup>198</sup>. Neste sentido, a forma ou substância primeira do homem é a alma<sup>199</sup>, uma por ser forma, e não por derivar do Um, sendo a unidade que se obtém do homem uma abstração efetivada pelo intelecto sobre tal substância<sup>200</sup>.

No trecho abaixo, podemos, pois, entender claramente a posição aristotélica concernente à prioridade da substância sobre os entes matemáticos:

O corpo é uma substância porque já é, de algum modo, completo. Mas como as linhas podem ser substâncias? Certamente não são substâncias no sentido da forma e de estrutura formal, como, por exemplo, poderia ser a alma; e também não são substâncias no mesmo sentido que a matéria é substância, como, por exemplo, o corpo: de fato, não se vê nenhum corpo que possa ser constituído de linhas superfícies ou pontos, pois se eles fossem substâncias materiais, seria claramente possível que algo fosse constituído por eles.<sup>201</sup>

Lembremo-nos, neste ponto, da polivalência do sentido de substância aristotélica, ora formal, ora material (embora, como sabemos, o sentido da substância como forma seja

<sup>197</sup> *Metafísica* Z 13 – 17. Diferentemente dos objetos matemáticos e das Ideias, a forma não é um universal (cf. Z 13).

<sup>198</sup> Este é apenas um minúsculo esboço do problema do estatuto dos objetos matemáticos no contexto da discussão acerca da substância no livro Z. De fato, haveria muito mais a investigar a respeito da diferença que Aristóteles ali estabelece (e.g., Z 10, 1035 b 31 – 1036 a 12) entre um objeto matemático enquanto sínolo/composto forma + matéria inteligível (Díade) e um objeto matemático em si (por exemplo, o sínolo do círculo inteligível vs círculo em si). O sínolo, nos termos aristotélicos, coincide com os objetos matemáticos intermediários dos platônicos, enquanto um objeto matemático em si, em sua essência, tenderia a um objeto matemático ideal. Neste sentido, poderíamos discutir certos pontos de tangência entre as concepções aristotélicas e aquelas das Doutrinas não-escritas, bem como revisitar os livros M e N sob essa ótica.

<sup>199</sup> *Ibid.* Z 11, 1037 a 5 – 10.

<sup>200</sup> Ademais, os corpos sensíveis animados, para Aristóteles, teriam unidade devido à alma, que é uma unidade mais perfeita do que aquela das grandezas matemáticas, pois estas são divisíveis (cf. *Ibid.* M 2, 1077 a 14 – 24).

<sup>201</sup> *Metafísica* M 2, 1077 a 31 – a 36.

prioritário). Note-se, a propósito, que, embora os objetos da geometria não sirvam como forma, é justamente a sua imaterialidade que não permite que sirvam como substância enquanto matéria. Continua o Estagirita:

Mas admitamos que as superfícies, as linhas e os pontos tenha uma anterioridade na ordem da noção; todavia, nem tudo o que é anterior na ordem da noção também é anterior na ordem da substância. De fato, são anteriores na ordem da substância todas as coisas que, separadas das outras, têm mais ser do que elas, enquanto são anteriores na ordem da noção as coisas cujas noções entram na composição de outras noções. Ora, esses dois tipos de anterioridade não se implicam mutuamente. De fato, se as afecções, como, por exemplo, móvel e branco, não existem separadas das substâncias, então o branco, relativamente ao homem-branco é anterior na ordem da noção, mas não é anterior na ordem da substância: de fato, o branco não pode existir separadamente, mas existe sempre unido ao sínolo, e por sínolo entendo o homem-branco. Por conseguinte, é evidente que, na ordem da substância, nem o resultado de abstração é anterior, nem o resultado de adjunção é posterior, pois é pela adjunção de homem a branco que falamos de homem-branco. Portanto, **demonstrou-se suficientemente que os entes matemáticos não são mais substâncias do que os corpos, nem anteriores aos sensíveis quanto à essência [τῶ εἶναι], mas são anteriores apenas quanto à noção e, enfim, que não podem de modo algum existir separadamente.**<sup>202</sup>

Contudo, não é somente devido à incompatibilidade com a concepção de substância enquanto forma não universal e imanente à matéria que Aristóteles negará aos objetos matemáticos uma existência separada somente. Assim como para a teoria das Ideias, ele encontrará contradições internas às doutrinas platônicas não-escritas a respeito dos números, tanto ideais quanto intermediários.

Vejamos alguns exemplos dessas objeções<sup>203</sup>:

i) Da assunção de sólidos matemáticos separados dos sensíveis decorre a existência de outras superfícies, linhas e pontos além daqueles dos primeiros sólidos separados, gerando um incômodo amontoado de realidades. O argumento se funda na ideia de que o simples é anterior ao composto. Com efeito, ao sólido sensível corresponderia o sólido matemático composto por pontos, linhas e superfícies. Mas como o que é simples é anterior ao composto, segue-se que deveriam existir pontos, linhas e superfícies em si anteriores àquelas que se encontram no composto do sólido matemático. E ainda, pelo mesmo motivo, anteriores a esses pontos e linhas que estivessem nessas superfícies em si (anteriores àquelas do sólido

<sup>202</sup> Ibid. M 2, 1077 b 1 – 14.

<sup>203</sup> Para comentários mais detalhados sobre estes argumentos, ver REALE, G. *Metafísica* (vol. III): Sumários e Comentários. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 2014.

matemático), deveriam existir outros pontos e linhas e, dentre os pontos destas últimas linhas, outros pontos ainda anteriores. Portanto, ao invés de se unificar as realidades por meio dos objetos da matemática, multiplicar-se-iam as realidades<sup>204</sup>.

ii) Admitir entes matemáticos intermediários suprassensíveis exigiria fazê-lo também tanto para os objetos da astronomia, o que levaria à contradição de um “céu imóvel”, quanto para os objetos da ótica e da harmônica, o que levaria à contradição de “sensíveis suprassensíveis”<sup>205</sup>.

iii) A Matemática comporta resultados que transcendem objetos matemáticos específicos. Trata-se de uma Matemática geral, baseada nos axiomas gerais. Mas, se os platônicos sustentam que a universalidade implica existência separada, da universalidade dos resultados da Matemática geral deveria decorrer a existência de entes matemáticos gerais separados dos entes matemáticos específicos. Entretanto, é impossível que exista algo que não seja nem linhas, nem superfícies, nem sólidos, nem pontos, nem números, e que, ao mesmo tempo, não seja número ideal, o que os próprios platônicos seriam forçados a admitir<sup>206</sup>.

iv) Não se vê como explicar a geração dos Números ideais dada qualquer uma das seguintes condições<sup>207</sup>: a) as unidades são todas indiferenciadas; b) nenhuma unidade é intercambiável com qualquer outra (ou seja, cada uma é qualitativamente diferente de qualquer outra, pertencendo a um mesmo número ou não); c) apenas as unidades no interior de um mesmo número são indiferenciadas. No caso a), seria impossível atribuir números às Ideias. Com efeito, os números poderiam ser replicados indefinidamente, o que contraria a exigência de se associar um número ideal a cada Ideia (por exemplo, uma tríade-em-si ao homem-em-si)<sup>208</sup>. Ter-se-ia, apenas, os números intermediários, mas não os ideais. No caso b), há uma série de problemas. Primeiro, não seria possível nem mesmo gerar o número

<sup>204</sup> Ibid. M 2, 1076 b 12 – 36.

<sup>205</sup> Ibid. M 2, 1076 b 39 – 1077 a 9.

<sup>206</sup> Ibid. M 2, 1077 a 9 – 14.

<sup>207</sup> Ibid. M 7, 1080 b 37 – 1082 b 37.

<sup>208</sup> Aristóteles parece, aqui, conceber a relação Número ideal / Ideia quase como um espelho, tal qual uma relação biunívoca entre Ideia e Número ideal. Mas, se admitimos o que já foi discutido acima acerca do caráter de relação (λόγοι) do Número ideal, a contradição à qual chega Aristóteles se baseia em uma concepção de Número ideal que não corresponde exatamente àquela das Doutrinas não-escritas. Com efeito, essa forma “espelhada” de conceber a anterioridade de entes em relação a outros no plano inteligível também parece estar implícita nas objeções i) e ii).

matemático<sup>209</sup>. Segundo, se as unidades são todas indiferenciadas, aquele primeiro um-em-si advindo do Um (princípio supremo) já é a segunda, enquanto o segundo um advindo do Um, torna-se então a terceira, todas diferentes entre si. Então, já deveríamos ter a díade e a tríade-em-si (para contar esses “uns”) antes mesmo de se formarem a díade e a tríade-em-si, o que é absurdo<sup>210</sup>. Em terceiro lugar, seja considerando-se a geração dos números ideais do modo mais natural esperado, isto é, adicionando-se unidades (por exemplo, gerando-se a tríade-em-si a partir da junção da díade-em-si com uma unidade), seja admitindo a proposta dos platônicos (por exemplo, a operação da Díade, princípio supremo, sobre a díade-em-si, a fim de obter duas díades para formar a tétrade-em-si), seria inevitável admitir que haveria um número contido em outro (seja a díade-em-si na tríade-em-si, seja a díade-em-si na tétrade-em-si), de modo que os números ideais não seriam mais distintos, únicos e não combináveis entre si (haveria mais de uma díade-em-si, e assim por diante)<sup>211</sup>. No caso c), ficariam sem resposta várias questões, por exemplo: se apenas as unidades de um mesmo número são indiferenciadas, como se distinguiriam, por exemplo, as unidades da dezena-em-si daquelas unidades das duas pêntades-em-si que a compõe? Ademais, como se distinguiria um número ideal das próprias unidades que o compõe?

v) Se o número não pode ser gerado de outra coisa senão do Um e da Díade indeterminada, como poderiam ser gerados os números intermediários? Com efeito, parece haver uma lacuna na explicação de sua geração, já que, se ele deriva do grande-e-pequeno e do Um, em que diferiria de um número ideal?<sup>212</sup>

Essas e outras tantas intrincadas objeções que Aristóteles nos apresenta ao longo de sua *Metafísica* constituem um desafio exegético nada simples. Ele nos reporta conteúdos e argumentos contidos Doutrinas não-escritas de Platão ou nas doutrinas de seus sucessores (tal como Espeusipo), cuja precisão nem sempre é facilmente rastreável, tampouco segura de não

<sup>209</sup> A isso, contudo, poder-se-ia objetar que a questão deve tratar exclusivamente dos números ideais, e que, para os números matemáticos, é evidente que se deve ter unidades indiferenciadas a fim de garantir a operacionalidade entre os números.

<sup>210</sup> Neste ponto, como ocorre às vezes em outros, Aristóteles parece intercambiar propriedades de números ideais com propriedade de números matemáticos. Com efeito, o argumento de se exigir uma díade prévia para associar a um par de unidades geradas antes da díade em si, parece supor que se utilize uma díade ideal como que utiliza o 2 aritmético, o que não condiz com as características dos números ideais.

<sup>211</sup> ANNAS, J. *Aristotle's Metaphysics: books M and N*. Oxford: Clarendon Press, 1976, p. 170 – 171.

<sup>212</sup> *Metafísica* N 3, 1090 b 32 – 1091 a 5.

sofrer influência exegética do próprio Aristóteles, que, ademais, não poucas vezes se expressa de modo elíptico.

De todo modo, embora o Estagirita admita um modo de existência dos objetos matemáticos<sup>213</sup> que é, por assim dizer, mais fraco do que aquele assumido pelos platônicos, a saber, apenas como abstração, permanecendo aquém das substâncias imóveis e eternas<sup>214</sup>, ainda sim eles estão, para o Estagirita, além do que é simplesmente material e perecível. Ele é claro ao dizer que os discursos dos geômetras referem-se a coisas que “são e são realidades”<sup>215</sup>. Os objetos matemáticos não podem gerar-se, mas também não podem corromper-se<sup>216</sup>. Eles existem *per se*<sup>217</sup>.

Ademais, embora, na metafísica aristotélica, seja verdade que a Física precede a Matemática na ordem do ser, ainda sim a Matemática é ciência teórica que estuda objetos que independem do sensível, tal como o geômetra que tira conclusões *per se* e universais a partir de uma linha desenhada qualquer, justamente por poder pressupor que ela “tem um pé de comprimento” quando, a rigor, não tem<sup>218</sup>. Como vimos acima, Aristóteles rejeita a proposta dos acadêmicos pitagorizantes justamente se baseando na contradição entre a pura indivisibilidade dos entes matemáticos enquanto inteligíveis e a grandeza divisível do que é material. Isso coaduna muito bem com concepções tais como, por exemplo, a definição de linha dada por Euclides: “a linha é comprimento sem largura”.

Para Cattanei, tal procedimento metodológico se funda em uma concepção ontológica dos objetos das ciências matemáticas que os vinculam ao que é permanente:

Também nas ciências matemáticas, voltadas a seu modo para o eterno, vale o princípio segundo o qual “aquilo que é causa de serem verdadeiras as coisas que dele dependem deve ser mais verdadeiro que todas as outras”. Por exemplo, a verdade da eterna característica de incomensurabilidade da diagonal com o lado do quadrado – objeto que não muda – funda-se em determinadas premissas

<sup>213</sup> Vale dizer: aparentemente, Aristóteles admite existência, em sentido fraco, apenas para o seu equivalente aos números intermediários platônicos. Não obstante, convém mais uma vez ao menos indicar os exemplos de objetos matemáticos em si discutidos no livro Z: claramente distintos dos objetos matemáticos intermediários, sobretudo por prescindirem de partes produzidas pela matéria inteligível, se nos apresentam afins à noção de forma enquanto substância. Isso, talvez, pudesse indicar que, dentro da metafísica aristotélica, haveria espaço para entes matemáticos superiores àqueles obtidos por abstração. De todo modo, seria preciso um estudo pormenorizado do aspecto dos entes matemáticos tal como aparecem neste livro da *Metafísica*.

<sup>214</sup> Isso vale também para as proposições universais da Matemática, isto é, para os axiomas e também para as relações matemáticas que valem em geral, independente de qualquer objeto matemático específico ao qual se aplique (cf. *Ibid.* B 2, 996 b 33 – 997 a 15; Γ 3, 1005 a 19 – b2; M 2, 1077 a 9 – 14).

<sup>215</sup> *Metafísica*, M 3, 1078 a 29 – 30: *περὶ ὄντων διαλέγονται, καὶ ὄντα ἔστιν.*

<sup>216</sup> *Ibid.* B 5, 1002 a 32 – b4.

<sup>217</sup> *Ibid.* M 3, 1078 a 5 – 9.

<sup>218</sup> cf. *Analíticos Posteriores*, I, 10, 76 b 39 – 77 a 3.

verdadeiras e, em última análise, em princípios não ulteriormente demonstráveis cuja verdade deve ser imediata.<sup>219</sup>

Por fim, dignas de notas são estas palavras de tom eminentemente platônico:

Enganam-se os que afirmam que as ciências matemáticas não dizem nada a respeito do belo e do bem. Com efeito, as matemáticas falam do bem e do belo e os dão a conhecer em sumo grau: de fato, se é verdade que não os nomeiam explicitamente, todavia dão a conhecer seus efeitos e suas razões e, portanto, não se pode dizer que não falam deles. **As supremas formas do belo são: a ordem, a simetria e o definido, e as matemáticas os dão a conhecer mais do que outras ciências.**<sup>220</sup>

---

<sup>219</sup> CATTANEI, E. op. cit., p. 188.

<sup>220</sup> *Metafísica* M 3, 1078 a 31 – b 2.

#### 4 MÉDIO-PLATONISMO E NEOPITAGORISMO: ENTRE PLOTINO E AS DOUTRINAS NÃO-ESCRITAS

Conforme exposto no capítulo anterior, podemos constatar que as Doutrinas não-escritas trazem à Metafísica antiga uma proposta de investigação da realidade sustentada em dois eixos.

O primeiro deles consiste em uma concepção ontológica baseada em uma hierarquia vertical, cujos graus do ser vão desde as coisas sensíveis até os primeiros Princípios, passando por aquelas esferas mais afins à atuação do intelecto e à dialética, a saber, os Números e as Ideias. Nesta gradação da realidade, os níveis superiores, ontologicamente anteriores, existem independentemente daqueles inferiores, os quais, por sua vez, necessitam dos superiores para subsistirem. Cada nível anterior inclui os outros posteriores, de modo a se ter uma relação sucessiva de continência: os sensíveis contidos nos Números intermediários, estes nas Ideias, e assim por diante. Entenda-se aqui “estar contido” no sentido de dependência ontológica ao que é superior, o que significa um processo de geração entendido como a relação que se estabelece entre um princípio e um principiado. Isso implica que os princípios superiores atuam, em diferentes graus, em todos principiados inferiores, de modo que, por exemplo, do Um, princípio primeiro, participam desde os Números ideais até as menos unitárias das coisas sensíveis.

O segundo eixo de sustentação da protologia não-escrita caracteriza-se por uma expressão matemática dos princípios e estruturas ontológicas. Preferimos falar em “expressão matemática” a afirmar uma “matematização da metafísica”, uma vez que, como vimos, a relação entre Números ideais e Números intermediários não é simplesmente de modelo/cópia. De fato, os Números ideais, enquanto λόγοι, se apresentam como aquilo que possibilita não só a existência das Ideias, mas também a configuração de suas relações recíprocas e de suas estruturas internas. Além disso, dissemos que o Um e a Díade indefinida são princípios de unidade e de multiplicidade em geral, e não apenas expressões dos fundamentos de estruturas numéricas. Isso não significa, contudo, que os objetos matemáticos não possuam papel fundamental para o entendimento dessa protologia. Como o próprio *Timeu* o confirma, eles constituem o eixo que articula sensível e inteligível. Mas isso se baseia na hipótese de que os objetos matemáticos concentram, com excelência, relações de unidade/multiplicidade,

inteligibilidade e de construções baseadas em elementos primitivos<sup>221</sup> que servem, por analogia, a todos os graus do ser. Portanto, a proeminência da Matemática, além dos aspectos metodológicos e históricos, advém justamente do modo como nela se expressa a anterioridade dos Princípios que lhe transcendem. Portanto, embora a atuação dos primeiros Princípios, o Um e a Díade, possa ser apreendida, de modo paradigmático e analógico<sup>222</sup>, por meio dos entes matemáticos, seja intermediários, seja ideais, a Filosofia não se reduz à Matemática, mas é a Matemática que, como já teria demonstrado Platão em sua famosa *Conferência sobre o Bem*, se configura como a via de excelência a ser percorrida pelo filósofo em direção à contemplação dos Princípios.

Esses dois eixos basilares do platonismo não escrito retornam, a partir do século I d. C., com aquelas que se estabelecem como as principais correntes herdeiras de tradição metafísica ligada ao transcendente, à contemplação e ao inteligível, a saber, o médio-platonismo e o neopitagorismo.

O primeiro deles configura a tendência do médio-platonismo<sup>223</sup> à recuperação da teoria das Ideias como resultados de pensamento divino, paradigmas de medida da matéria, e à postulação de três instâncias de diferentes graus de inteligibilidade e unidade: a Alma do mundo, o Intelecto (intelecto da Alma do mundo) e o primeiro Intelecto, isto é, Deus<sup>224</sup>. Como uma espécie de síntese entre Platão e Aristóteles, admite-se as formas como aquelas ideias imanentes à matéria, na qual se assentam por ação do demiurgo<sup>225</sup>. Tais formas constituem aquilo que se admite como os inteligíveis secundários, enquanto as Ideias, frutos do pensamento de Deus<sup>226</sup>, são os inteligíveis primários, embora o Intelecto primeiro, propriamente dito, seja o próprio Deus. Acrescente-se a isso uma interessante característica do Intelecto: um tipo de movimento efetuado por Deus sobre as Ideias que o compõem, o que pressupõe, portanto, multiplicidade no interior das Ideias.

<sup>221</sup> Note-se, por exemplo, como os sólidos regulares do *Timeu* se constroem baseando-se em triângulos elementares (triângulo retângulo isósceles e um triângulo retângulo escaleno que correspondia à metade da área de um triângulo equilátero).

<sup>222</sup> e.g., ver (capítulo anterior, 3. 5) a polivalência do sentido de unidade e de ponto em diferentes graus ontológicos, onde, por analogia, um estrato ontológico se diferencia do anterior ao mesmo tempo em que para este aponta, neste se sustenta e a este reflete.

<sup>223</sup> Descrevemos aqui, em resumo, o pensamento de Albino, o principal representante do médio-platonismo. Cf. ALCINOUS. *The Handbook of Platonism*. Translation with an introduction and commentary: John Dillon. New York: Oxford University Press, 2002. Para o médio-platonismo em geral, incluindo discussão sobre as doutrinas de Albino, cf. REALE, G. *Renascimento do platonismo e do pitagorismo*. Trad.: Henrique Cláudio Vaz, Marcelo Perine. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2014.

<sup>224</sup> ALCINOUS. op. cit., X, 2 – 3.

<sup>225</sup> Ibid. op. cit., IV, 7.

<sup>226</sup> Ibid., IX, 3.

O segundo dos eixos basilares das Doutrinas não-escritas reaparece com o neopitagorismo<sup>227</sup>. Eles não só herdaram as doutrinas pitagóricas mais antigas, tais como a mônada enquanto princípio das coisas (a mônada, anterior ao ponto; o ponto, princípio da linha; a linha, da superfície), mas estabelecem definitivamente a incorporeidade do número e, principalmente, a sua fundamentação a partir dos princípios da unidade e da díade indefinida. Com eles, a Mônada, princípio ativo, tende a se colocar definitivamente acima da Díade, princípio passivo, derivando-se os números a partir desses dois princípios. Como ideal de vida, propõem a união mística com o divino, com o qual o filósofo deve compartilhar sua alma.

Se, para os médio-platônicos, as Ideias, enquanto pensamentos de Deus, se apresentavam no centro de sua estrutura ontológica, para os neopitagóricos, são os números que assumem um papel metafísico absolutamente central. A Mônada, que é o Um, gera a Mônada secundária que, associada à Díade, também posterior à primeira Mônada, gerará os números.

Tal como no médio-platonismo de Albino, Moderado estabelecerá uma hierarquização da realidade em diferentes níveis vinculados na forma de princípios e principiadados<sup>228</sup>: primeiramente, temos o primeiro Um; o Um segundo equivale ao mundo das formas inteligíveis, onde também se encontra a Díade como matéria inteligível; depois temos o Um enquanto alma e, por fim, o sensível, formado pela imagem do inteligível na matéria, que se apresenta como uma espécie de reflexo da matéria inteligível. Mais precisamente, a hierarquia do inteligível se estabelecerá como: Um + Díade → Números → Ideias.

Numênio<sup>229</sup>, tal como os outros neopitagóricos, também admitirá a Mônada e a Díade como princípios. Sua principal contribuição será, contudo, efetivar uma convergência entre neopitagorismo e platonismo. Com efeito, estabelecerá uma hierarquia divina: o primeiro Deus é o Pai, o Bem em si da *República* (equivalente ao Intelecto primeiro dos médio-platônicos); o segundo Deus é o Criador, o demiurgo do *Timeu* (equivalente ao segundo Intelecto dos médio-platônicos), aquele que pensa as ideias que foram produzidas pelo primeiro Deus; o terceiro Deus é o Cosmo, equivalente à Alma do mundo médio-platônica. E ainda, em notável antecipação a Plotino, estabelecerá as noções de processão de cada

<sup>227</sup> Cf. O'MEARA, D. J. *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford, NY: Claredon Press, 1989; REALE, G. op. cit. Os principais nomes do neopitagorismo são: Moderado de Gades, Nicômaco de Gerasa e Numênio de Apameia.

<sup>228</sup> Cf. REALE, G. op. cit., p. 352.

<sup>229</sup> Cf. REALE, G. op. cit., p. 358 – 371.

instância em relação à sua anterior, bem como a contemplação cuja finalidade consistirá na união mística com o Bem.

\*\*\*

O que foi acima exposto nos coloca diante dos ingredientes de que Plotino se servirá para desenvolver seu pensamento. Com efeito, intensificando a síntese iniciada por seus predecessores, a saber, a fusão entre as noções platônicas (Deus, Intelecto, Alma, Ideias e Contemplação) e neopitagóricas (Um, Díade, geração a partir de princípios e união mística), ele, tendo em vista a união mística e a contemplação do Bem/Um, estabelecerá sua hierarquia de hipóstases a partir de uma concepção vertical e gradativa das realidades incorpóreas, tal como antecipado tanto pelas Doutrinas não-escritas quanto, em suas diferentes formas, pelos médio-platônicos e neopitagóricos. Daí a grande importância de seu *Tratado sobre os Números*.

***TRATADO SOBRE OS NÚMEROS***

**Tradução e comentários**

## NOTA INTRODUTÓRIA

Apresentamos aqui a tradução comentada do tratado VI 6 de Plotino.

Os comentários seguem-se aos seus respectivos capítulos e têm suas referências indicadas no texto por algarismos arábicos.

O texto grego apresentado corresponde àquele da *editio minor* de Henry – Schwyzer<sup>230</sup>. Para tanto, editamos a *editio maior* a que tivemos acesso<sup>231</sup> de acordo com o texto grego fornecido na edição de Armstrong<sup>232</sup>. Demarcamos a numeração de suas linhas entre colchetes.

Os apontamentos do aparato crítico que foram necessários à tradução estão demarcados em ordem alfabética e registrados logo após o fim de cada capítulo.

Para esclarecimentos acerca de nossas opções de tradução e interpretação, foram consideradas, além da tradução de Armstrong, a de Igal e a tradução organizada por Lloyd P. Gerson<sup>233</sup>.

<sup>230</sup> Paul Henry & Hans-Rudolph Schwyzer. *Plotini Opera*, Vol. 3. Oxford Classical Texts, 1982.

<sup>231</sup> Paul Henry & Hans-Rudolph Schwyzer (*Plotini Opera*, Vol. 3. Brussels & Paris, 1951 – 1973). Disponível em: [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S\\_post03/Plotinos/plo\\_en66.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_post03/Plotinos/plo_en66.html).

<sup>232</sup> PLOTINUS. *Ennead VI. 6 – 9*. Translation: A. H. Armstrong. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

<sup>233</sup> PLOTINUS. *The Enneads*. Translation: Lloyd P. Gerson et al. Org.: Lloyd P. Gerson. Cambridge University Press, 2017; PLOTINO. *Enéadas V – VI*. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal, Madrid: Gredos, 1998.

## SINOPSE

Para a investigação a respeito da natureza do número, conforme apresentada neste tratado, Plotino leva em consideração tanto sua própria concepção acerca da constituição do Intelecto quanto as propostas de determinação dos modos de ser do número inteligível, tais quais as que, na tradição platônica, de acordo com os testemunhos aristotélicos, foram legadas pelas Doutrinas não-escritas, e outras, sobretudo aquelas aristotélicas e pitagóricas.

*Capítulos I – III.* Número diz respeito à multiplicidade. Mas, se a multiplicidade está em oposição à unidade e, portanto, ao Um, não seria ela um mal? Acontece que toda multiplicidade que existe nos entes fica delimitada pela unidade, seja a unidade de um ente em si mesmo, seja aquela do conjunto de entes do universo. Neste sentido, o número só poderia ser considerado como ilimitado em potência, no sentido daqueles que são gerados em pensamento pelo enumerante, mas não ilimitados enquanto número das coisas, já que os entes são limitados. A ilimitação, em si mesma, nunca é abarcada pelo intelecto: o que se faz é apenas considerá-la, provisoriamente, como um ou outro estado, no qual ela nunca permanece.

*Capítulos IV – V.* Mas então, qual será a natureza da relação entre números inteligíveis e entes? Ou os números são subordinados aos entes, ou existem independente deles. Na primeira hipótese, ou a dependência do número se dá como um acréscimo que o intelecto faz aos entes dados, sobrepondo-lhes os números que obtém como resultado de intelectões, ou o número é imanente ao ente e não pode existir de outro modo senão este. Na segunda hipótese, haveria dois modos de existência própria dos números, a saber: ou são posteriores aos entes, ou lhes são anteriores. No primeiro caso, os números são posteriores enquanto gerados na alma que enumera os entes; no segundo, são anteriores enquanto existem por si, em substância, caso em que se fala do “verdadeiro número”. Diante disso, para Plotino, não será possível assumir uma posição de meio termo, como aquela dos acadêmicos pitagorizantes, que procuram conciliar uma existência própria dos números, em substância, com sua inseparabilidade das coisas. Para ele, embora seja verdade que algo do número se encontra nas coisas, isso só acontece por meio da participação do Número ideal, que deve ser anterior aos entes.

*Capítulos VI – VIII.* De fato, não só os números, mas as coisas inteligíveis, em geral, não existem enquanto resultado de uma concepção, um processo qualquer do pensamento. Existem, sim, na forma da perfeição do Intelecto, isto é, na unidade do inteligir que faz coincidir o inteligível com aquele que entende. Deste modo, o Intelecto é: i) Substância, e é o Ente, aquele primeiro; ii) Intelecto, no sentido de se constituir pela atividade do inteligir; iii) por fim, Ser Vivente, no sentido que encerra perfeitamente todas as coisas.

*Capítulos IX – XI e XV.* É no contexto da distinção entre Ente/Substância, Intelecto/Inteligir e Ser Vivente, que Plotino apresenta sua teoria a respeito do Número ideal. Com efeito, o Ente prefigura os entes do conjunto do inteligível, servindo-lhes como matriz geradora. Esta geração, portanto, exige um desdobramento de multiplicidade a partir deste Ente. E é justamente o Número ideal o responsável por efetuar esse brotar de multiplicidade a partir do interior do Ente. Assim, o Número ideal é aquele que “dividiu o Ente e o fez como que parir a multiplicidade” (VI 6, 9, 24 – 29).

Isso significa que os entes provêm do Ente por meio do Número, sendo que a multiplicidade produzida não é apenas aquela do conjunto dos entes, mas também a multiplicidade interna e própria de cada ente em particular. Ademais, provêm do Um ideal o um de cada ente, que é o que permite que exista como unidade de suas partes, e não só: mesmo o Ente, para existir, precisa ser um, de onde decorre que o Número, de certa forma encontrado no interior do Ente, é anterior a ele.

*Capítulos XII, XIII e XVI.* Entretanto, pode-se falar de número em outro sentido, a saber, o número como resultado de enumeração, tal qual o enunciado pelo pensamento discursivo. Este, com efeito, efetiva a enumeração a partir da afecção dos entes, bem como demarca a própria constatação da unidade que encontra no ente. Neste sentido, os entes são anteriores aos números, isto é, a esses enunciados numéricos que o pensamento discursivo elabora a partir das afecções que recebe dos entes. Todavia, esses números enunciados são imagens dos ideais, na medida em que são imagens daqueles números que se encontram nos entes como participação dos números ideais. Permanece, portanto, a anterioridade do Número ideal, seja como fundamento dos próprios entes oferecidos à intelecção, seja como fundamento da possibilidade do próprio discurso numérico. Com efeito, “aquilo de que

sempre se necessita para a geração de qualquer conceito ou discurso deve subsistir antes do discurso e da intelecção, pois é desse modo que ele pode ser empregado em sua geração. E se, além disso, o um é necessário para a existência real de cada substância (pois não há nada que exista que não seja um), então será também anterior à substância.” (VI 6, 13, 48 – 51).

*Capítulo XIV.* Todas as coisas, enfim, sejam discretas, sejam contínuas, participam do um e do Número. O número, portanto, mesmo considerado como aquele que se encontra nas coisas, é partícipe do Número e do Um ideais, não se enquadra na categoria da relação, tampouco é mera convenção. Trata-se, em suma, de algo com realidade própria.

*Capítulos XVII – XVIII.* Mas em que sentido, então, se poderia falar em um “número ilimitado”? De fato, esta é uma contradição em termos se falamos no número matemático: este é, com efeito, uma multiplicidade delimitada. Também não se pode falar de número ilimitado se a referência é ao número que é resultado de enumeração: de fato, os entes são limitados em número e, portanto, o resultado de sua enumeração também deve ser limitado.

Poder-se-ia, de todo modo, falar do número ilimitado no sentido aristotélico daquilo ao qual sempre se possa acrescentar ainda mais, em sucessão, ou no qual sempre se possa fazer mais divisões. Contudo, é ainda em outro sentido que Plotino entende a ilimitação do número.

Examinando o exemplo das figuras inteligíveis, ele distingue a Figura (equivalente ao Número) das figuras (equivalente aos entes: linhas e superfícies inteligíveis, por exemplo). De fato, aquela se encontra junto ao Ente, em perfeita unidade, e, de certo ponto de vista, não necessita de delimitação – isto é, do ponto de vista dos demais entes do Intelecto, esta Figura é absolutamente una. Absolutamente um, no entanto, é a hipóstase Um, de modo que a Figura primordial, bem como o um do Ente, não coincidem com o Um e contêm a potência da multiplicidade cf. (VI 6, 9, 24 – 29).

Com efeito, é no passar do Ente aos entes do Ser Vivente que a Figura se desdobrará em multiplicidade, quando surgem as figuras inteligíveis enquanto compostos por partes delimitadas (o sólido inteligível, a linha etc.): “No Ente, portanto, a Figura é sempre única, mas, seja no Ser Vivente, seja antes dele, é distinguida. E digo ‘distinguida’ não porque tenha adquirido grandeza, mas porque teve cada uma de suas partes compartilhada com cada coisa, tal como se reparte o Ser Vivente, e dada aos corpos, aqueles que estão no inteligível, tal

como, se queres um exemplo, a pirâmide inteligível foi dada ao fogo de lá” (cf. VI 9, 17, 28 – 33).

Portanto, se dissermos que o “ilimitado” é aquilo que não recebe delimitação, então a Figura primordial é ilimitada no sentido de que não foi delimitada, assim como o Número é ilimitado, já que não há quem o meça. Com efeito, ele é o princípio da medida e, como tal, está além dela: “Acontece que aquilo que é o Número é um todo, sendo um só, como o que está junto e, certamente, inteiro, sem que, ademais, seja circunscrito por limite algum, mas, pelo contrário, sendo por si mesmo aquilo que ele é” (VI 9, 18, 5 – 10).

\*\*\*

Plotino, enfim, termina o tratado nos lembrando do propósito de toda essa investigação numérica do inteligível: a busca do Bem por meio da fascinação diante do Ser:

“(…) enquanto o Ente existir, provê de existência os outros; e ele sempre existe, logo, aqueles outros entes também. E ele é grande em poder e beleza de um modo tal que nos fascina e que, ademais, todas as coisas ficam dele dependentes, contentam-se em dele obter um vestígio seu e, com isso, buscar o Bem. [50] Pois, do nosso ponto de vista, o Ser se antepõe ao Bem. A propósito, todo este mundo, a fim de que exista, deseja viver e pensar, e toda a Alma, bem como todo o Intelecto, deseja ser o que é. Mas o Ser basta a si mesmo” (VI 6, 18, 46 – 53).

## ΠΕΡΙ ΑΡΙΘΜΩΝ

## TRATADO SOBRE OS NÚMEROS

## CAPÍTULO I

Ἄρ' ἐστὶ τὸ πλῆθος ἀπόστασις τοῦ ἐνὸς καὶ ἡ ἀπειρία ἀπόστασις παντελῆς τῷ πλῆθος ἀνάριθμον εἶναι, καὶ διὰ τὸ τὸ κακὸν εἶναι, ἣ ἀπειρία, καὶ ἡμεῖς κακοί, ὅταν πλῆθος;

Καὶ γὰρ πολὺ ἕκαστον, ὅταν ἀδυνατοῦν [5] εἰς αὐτὸ νεύειν χέηται καὶ ἐκτείνηται σκιδνάμενον· καὶ πάντα μὲν στερισκόμενον ἐν τῇ χύσει τοῦ ἐνὸς πλῆθος γίνεσθαι, οὐκ ὄντος τοῦ ἄλλο πρὸς ἄλλο μέρος αὐτοῦ ἐνοῦντος· εἰ δέ τι γένοιτο ἀεὶ χεόμενον μένον, μέγεθος γίνεται.

Ἀλλὰ τί δεινὸν τῷ μεγέθει;

Ἦ εἰ ἠσθάνετο, ἦν ἄν· ἀφ' ἑαυτοῦ γὰρ γινόμενον καὶ ἀφιστάμενον εἰς τὸ πόρρω ἠσθάνετο [10].

Será que a multiplicidade é um afastamento do Um<sup>1</sup>, e a ilimitação<sup>2</sup> é um afastamento completo pelo fato de ser uma multiplicidade inumerável e, enquanto ilimitação, por ser o mal<sup>3</sup>? Quanto a nós, somos também maus quando somos uma multiplicidade<sup>4</sup>?

De fato, cada coisa é múltipla quando, [5] incapaz de dirigir-se a si mesma, se espalha e se estende, dispersando-se. E caso, nesse espalhamento, fique completamente privada do um, tornar-se-á multiplicidade, já que não haverá o que una suas partes entre si; mas caso se torne algo que permanece em ininterrupto espalhamento, passará a ser então grandeza<sup>5</sup>.

Mas o que há de terrível na grandeza?

Ora, ela seria terrível se a coisa pudesse percebê-la: pois perceberia que se separa de si mesma, e que para longe se afasta<sup>6</sup> [10].

Ἐκαστον γὰρ οὐκ ἄλλο, ἀλλ' αὐτὸ ζητεῖ, ἢ δ' ἔξω πορεία μάταιος ἢ ἀναγκαία. Μᾶλλον δὲ ἐστὶν ἕκαστον, οὐχ ὅταν γένηται πολὺ ἢ μέγα, ἀλλ' ὅταν ἑαυτοῦ ἦ· ἑαυτοῦ δ' ἐστὶ πρὸς αὐτὸ νενευκός. Ἡ δὲ ἔφεσις ἢ πρὸς τὸ οὕτως μέγα ἀγνοοῦντός ἐστι [15] τὸ ὄντως μέγα καὶ σπεύδοντος οὐχ οὗ δεῖ, ἀλλὰ πρὸς τὸ ἔξω· τὸ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ἔνδον ἦν.

Μαρτύριον δὲ τὸ γενόμενον μεγέθει, εἰ μὲν ἀπηρημένον, ὡς ἕκαστον τῶν μερῶν αὐτοῦ εἶναι, ἐκεῖνα εἶναι ἕκαστα, ἀλλ' οὐκ αὐτὸ τὸ ἐξ ἀρχῆς· εἰ δ' ἔσται αὐτό, [20] δεῖ τὰ πάντα μέρη πρὸς ἓν· ὥστε εἶναι αὐτό, ὅταν ἀμηγέπη ἓν, μὴ μέγα, ἦ. Γίνεται τοίνυν διὰ μὲν τὸ μέγεθος, καὶ ὅσον ἐπὶ τῷ μεγέθει ἀπολλύμενον αὐτοῦ· ὃ τι δὲ ἔχει ἓν, ἔχει ἑαυτό

Καὶ μὴν τὸ πᾶν μέγα καὶ καλόν. Ἦ ὅτι οὐκ ἀφείθη φυγεῖν εἰς τὴν ἀπειρίαν, ἀλλὰ περιελήφθη ἐνί· καὶ καλὸν οὐ τῷ μέγα, ἀλλὰ τῷ

Pois cada coisa busca a si própria, e não outra, e a jornada para o exterior é vã ou necessária. Aliás, cada uma existe mais quando pertence a si mesma, não quando se torna múltipla ou grande: e pertence a si quando está dirigida a si própria. Mas o desejo pelo que é de tal maneira grande é o desejo da coisa que ignora [15] o que é realmente grande e não corre para onde é necessário, mas sim para fora. Contudo, o sentido de si mesma estava no interior.

Um indício disso é o que acontece com uma grandeza<sup>7</sup>, se, por um lado, está separada de tal modo que ela seja cada uma de suas partes<sup>8</sup>, e que cada uma delas exista, mas não a própria coisa original. Por outro lado, para que a própria coisa exista [20], é necessário que todas as suas partes se voltem para o um<sup>9</sup>, de modo que ela própria exista quando for, de algum modo, uma, e não grande. Então, a coisa surge por meio da grandeza, e, na medida em que depende da grandeza, é destruída por si mesma; mas aquilo que possui o um, possui a si mesmo<sup>10</sup>.

No entanto, o universo é grande e também belo. Ocorre que não lhe foi permitido que escapasse para a ilimitação,

καλῶ· [25] καὶ ἐδεήθη τοῦ καλοῦ, ὅτι ἐγένετο μέγα. Ἐπεὶ ἔρημον ὄν τοῦτο, ὅσω μέγα, τόσω ἂν κατεφάνη αἰσχροῦ· καὶ οὕτω τὸ μέγα ὕλη τοῦ καλοῦ, ὅτι πολὺ τὸ δεόμενον κόσμου. Μᾶλλον οὖν ἄκοσμον τὸ μέγα καὶ μᾶλλον αἰσχροῦ [30].

mas foi circunscrito pelo um; e não é belo pelo fato de ser grande, mas por causa da beleza [25]; além do mais, foi porque se tornou grande que teve necessidade da beleza. Pois, sendo dela desprovido, quanto maior este universo fosse, mais pareceria feio; e o grande é, desse modo, matéria<sup>11</sup> para o Belo, porque múltiplo é aquilo que necessita de ordem. Portanto, o grande é, sobretudo, desordenado e feio [30].

### *Comentários ao capítulo I*

Plotino começa o Tratado apresentando o problema da geração de todas as coisas sensíveis, cuja causa, em última instância, remete à hipóstase Um. É do Um que tudo provém e é nele que tudo se sustenta (cf. III, 8, 10; IV 3, 7; V 1, 6; V 3, 15; V 3, 16; V 4, 1; VI 9, 1; VI 9, 6). Acontece que nada se confunde com Um, isto é, uma vez que alguma coisa se gera, já não é absolutamente una. No mesmo instante em que algo vem à existência, este se afasta do Um, ou seja, torna-se, em maior ou menor grau, múltiplo. Isso sugere que, à assunção do Um como princípio, segue-se a multiplicidade como necessariamente inerente à existência de todas as coisas. Mas em que sentido se deve dizer que cada coisa é múltipla? É múltipla na medida em que “incapaz de dirigir-se a si mesma, se espalha e se estende, dispersando-se”. Portanto, se, por um lado, todas as coisas só podem existir porque contêm unidade e, enquanto belas, têm inclinação ao Um (linhas 23 – 30), por outro lado, elas carregam consigo uma grandeza que reflete seu inexorável e permanente processo de dispersão (linhas 5 – 10). A coisa, com efeito, possui partes, sendo cada parte una em si, e também possui uma unidade própria à reunião dessas partes, que torna a coisa o que ela é, embora mantenha, em sua origem, a tensão resultante de sua grandeza originária (linhas 16 – 22).

Notas:

1. ἔν: Neste caso, parece-nos preferível a “uno”, já que “um” pode ser tanto substantivo quanto adjetivo, o que se harmoniza melhor com a filosofia de Plotino: o Um, enquanto hipóstase, é o que torna possível o existir, sendo cada ente um enquanto participa do Um.

2. Fixamos a tradução de ἀπειρία e de ἄπειρος como, respectivamente, “ilimitação” e “ilimitado”. Com efeito, falar em “infinito” poderia evocar no leitor moderno concepções estranhas à discussão presente. Por exemplo, a imagem de um espaço infinito, a ideia de uma quantidade infinita de números contidos em um intervalo da reta de números reais, dentre outros. Ademais, parece-nos que falar em “ilimitado” denota mais precisamente o sentido da imposição de limites que se torna necessária por parte do Um. Tal determinação é ontológica, não quantitativa. A propósito, mesmo quando, neste tratado, Plotino fala de números de um modo quantitativo, tal expressão diz respeito a uma discussão acerca da constituição qualitativa do Intelecto. Isto é, é por analogia que se poderá falar em algo como uma “tamanho” ou “extensão” do Intelecto. É neste sentido que se deverá entender o uso de termos ligado ao delimitar (ὀρίζω). Em se tratando do debate acerca dos números enquanto ilimitados, podemos remeter à *Metafísica* N 2, 1088 b 20-25 (o infinito\ilimitado enquanto duração temporal sem limite) e *Metafísica* M 8, 1083 b 36-37 (o número infinito\ilimitado). Aliás, como é possível identificar ao longo do tratado, Plotino faz referências a expressões aristotélicas, mesmo que as interprete segundo suas próprias concepções.

3. Note-se a simetria das expressões qualificadoras da ilimitação (πλήθος ἀνάριθμον e τὸ κακὸν): cada uma delas se encontra entre o artigo e o infinitivo εἶναι, sublinhando a identidade entre o mal e a multiplicidade inumerável. Tal ilimitação, enquanto afastamento completo do Um, é uma multiplicidade inumerável (ou seja, uma multiplicidade em absoluto, em extrema oposição à unidade do Um) e é o mal (de fato, há associação entre ilimitação e a matéria e, portanto, o mal, cf. I 8, 3, 31 - 40 e II 2, 15). A propósito, quanto ao destaque de que a ilimitação enquanto tal seja o mal (τὸ τὸ κακὸν εἶναι, ἢ ἀπειρία), isto é, que não precise sê-lo tendo em vista qualquer outro motivo que não seja a própria ilimitação, parece haver aqui uma referência implícita ao ilimitado que coincide com o ser do ilimitado (II 2, 15), que é aquele da matéria pura (ilimitada em si mesma pela oposição absoluta à razão), não da

matéria inteligível (onde ainda coexistem razão e matéria, sendo o ilimitado no inteligível um ilimitado por imagem). Há aqui já uma referência à relação antitética que existe entre o Uno, que é o Bem, e a Díade, princípio material (seja inteligível, seja sensível) de desordem e, portanto, do Mal e da negação do ser (cf. capítulo 3).

4. De fato, nós sempre “somos multiplicidade”. Convivemos com a composição entre corpo, alma e intelecto. O contexto, contudo, sugere que esta concisa pergunta remeta à específica condição daquele que, em vez de buscar a união da alma com o intelecto e, deste, com o Um, deixa-se levar pela tendência ao ilimitado.

5. No parágrafo anterior, Plotino tinha levantado a possibilidade de que a ilimitação fosse um afastamento completo do Um e, portanto, uma multiplicidade em seu grau máximo, uma “multiplicidade inumerável”. Aqui, o contraste estabelecido via μὲν ... δέ ressalta que, antes dessa multiplicidade (πλῆθος) resultante de um afastamento completo, termo de um processo de espalhamento, temos a “grandeza” (μέγεθος), que é uma multiplicidade ainda não levada ao seu grau máximo pela dispersão. Com efeito, trata-se de algo que ainda está em espalhamento (ἀεὶ χεόμενον μένον), isto é, está em processo de dispersão. Ressalte-se aí a tensão contínua (ἀεὶ) – claramente expressa semanticamente pela justaposição entre μένον e χεόμενον – entre o “permanecer” e o “espalhar-se”. É dessa tensão que resulta a grandeza, que é multiplicidade porque provém de um espalhamento, embora não seja ainda uma multiplicidade em seu grau máximo, inumerável, em total afastamento do Um, já que guarda certa permanência.

6. Note-se a expressão de uma certa autonomia nesse afastamento, que seria o caso de uma alma que se dispersa (cf. I 6, 5).

7. Observe-se que “a coisa” já está posta como existente desde o início do capítulo, na resposta à pergunta inicial. Assim, o que “acontece com a grandeza” é uma metonímia: trata-se do que acontece com um ente enquanto portador de grandeza (ver, por exemplos, as traduções de Gerson e Igal: “Evidence for this is given by *what happens in a magnitude*, is it is divided such that each part belongs to itself, and each of them exist, but not the initial thing itself”; Prueba de ello, *lo que acontece a la magnitud* si está desarticulada de tal manera que

cada una de sus partes sea de sí misma: que dichas partes existen individualmente, pero no la cosa misma inicial”. Que se trate de um modo de existência da coisa marcado pela grandeza, e não da geração da coisa enquanto tal, também fica reforçado por Armstrong: “A sign of this is that when *a thing comes to exist in magnitude*, if it is by separation of parts, it exists as each and every one of its parts, and they each of them exist, but not the original thing itself”). Trata-se do modo como aquilo que já existe é envolvido pela tensão entre unidade e multiplicidade: por um lado, precisa ser uno para existir; por outro, tem uma tendência ao afastamento do um. É o devir deste afastamento que nos faz ver algo associado à grandeza. O problema tratado ao longo do capítulo é o da tensão ontológica da unidade vs. a multiplicidade, da união interna vs. a dispersão de partes. Como se sabe, em Plotino, há uma gradação da unidade nas coisas, de modo que nenhum ente é absolutamente um, tampouco há um ente que seja absolutamente múltiplo. O que se fala aqui, portanto, é das coisas em geral, o modo como elas se apresentam.

8. Em consonância com as discussões anteriores, trata-se de discutir um status fragmentário de existência e, portanto, uma existência constituída por partes. Ler, todavia, ἕκαστον τῶν μερῶν αὐτοῦ εἶναι como uma afirmação de que cada parte *pertence* à coisa como decorrência de sua desarticulação, como faz Igal, só parece sublinhar o fato de que tal desarticulação não acarreta total ausência de unidade. Isso é verdade, mas destoa um pouco da ordem dos argumentos conduzidos aqui por Plotino, já que está primeiro nos fazendo ver o problema da multiplicidade para, logo abaixo, introduzir a questão do retorno à unidade ou da circunscrição do um. Em acordo com Armstrong, Igal e Gerson, lemos εἰ μὲν ἀπηρτημένον como prótase de Μαρτύριον δὲ τὸ γινόμενον μεγέθει, e não de ὡς ἕκαστον τῶν μερῶν αὐτοῦ εἶναι, o que explica a estrutura consecutiva ὡς + εἶναι, além de coadunar bem com a modalização real desta condição: o que surge com a grandeza está realmente, em alguma medida, dissociado internamente.

9. Esta unidade é que garante existência da própria coisa, e não apenas de seus fragmentos. É, portanto, o um desse ente, não a hipótese Um. Esta leitura é corroborada pelo modo como, logo a seguir, Plotino descreve esta unidade: ela é uma “de algum modo”. Quanto à preposição πρὸς em τὰ πάντα μέρη πρὸς ἓν, preferimos traduzi-la em seu sentido espacial, dados os recursos imagéticos dos quais Plotino se serve neste capítulo para tratar da tensão

entre multiplicidade e unidade experimentada pelo existente, expressa de modo mais concreto do que abstrato. Por isso ele pode “se espalhar” ou “se dirigir/se voltar” para o um. Esse sentido local de  $\pi\rho\acute{o}\varsigma$  é aquele indicado pelo *Lexicon Plotinianum* para esta passagem, o que não impede que aceitemos bem as opções de Igal (“para que exista la cosa misma, es preciso que todas sus partes estén aunadas”) e Gerson (“but if it [the original thing] is going to be itself, then each part must relate to unity”).

10. Isto é, quem “possui o um” aqui, evidentemente, é a própria coisa. Assim, ao colocar como sujeito ὅ τι, Plotino reforça a universalidade da condição daquilo que possui a si mesmo à medida em que possui o um (não, obviamente, a hipóstase Um. Nada pode possuí-la. O que se tem posse aqui é, sim, o um que é fruto da participação dela e que, enquanto tal, é imanente à coisa participante, garantindo solidez à sua existência). Tanto é universal esta condição que vale não só para uma “coisa” qualquer aqui tratada, mas até mesmo para o próprio Intelecto. Assim, ele nos parece indicar que a possibilidade da coisa possuir a si mesma por meio da posse do um decorre, justamente, de uma relação si mesmo  $\leftrightarrow$  um que é anterior a qualquer ente particular.

11. ὅλη: matéria em sentido geral, como aquilo que tem a potência de receber qualidades, substância e unidade (cf. II 5, 5). Apesar de má em si, o universo, que é bom e belo, não poderia existir sem ela (cf. I 8, 7). Além disso, não se unifica algo que antes não tenha sido, de certo modo, múltiplo.

## CAPÍTULO II

Τί οὖν ἐπὶ τοῦ λεγομένου ἀριθμοῦ τῆς ἀπειρίας; Ἀλλὰ πρῶτον πῶς ἀριθμός, εἰ ἀπειρος; Οὔτε γὰρ τὰ αἰσθητὰ ἀπειρα, ὥστε οὐδὲ ὁ ἐπ' αὐτοῖς ἀριθμός, οὔτε ὁ ἀριθμῶν τὴν ἀπειρίαν ἀριθμεῖ· ἀλλὰ κἂν διπλάσια ἢ πολλαπλάσια ποιῆ, [5] ὀρίζει ταῦτα, κἂν πρὸς τὸ μέλλον ἢ τὸ παρεληλυθὸς λαμβάνῃ ἢ καὶ ὁμοῦ, ὀρίζει ταῦτα.

Ἄρ' οὖν οὐχ ἀπλῶς ἀπειρος, οὕτω δέ, ὥστε ἀεὶ ἐξεῖναι λαμβάνειν;

Ἦ οὐκ ἐπὶ τῷ ἀριθμοῦντι τὸ γεννᾶν, ἀλλ' ἤδη ὄρισταί καὶ ἔστηκεν. Ἦ ἐν μὲν τῷ νοητῷ ὥσπερ τὰ ὄντα οὕτω καὶ ὁ ἀριθμὸς ὀρισμένος ὅσος τὰ ὄντα [10].

Ἡμεῖς δὲ ὡς τὸν ἄνθρωπον πολλὰ ποιοῦμεν ἐφαρμόζοντες πολλάκις καὶ τὸ καλὸν καὶ τὰ ἄλλα, οὕτω μετὰ τοῦ εἰδώλου ἐκάστου καὶ

O que dizer então sobre o chamado “número da ilimitação”? Aliás, primeiramente, como é um número, se é ilimitado? Certamente as coisas sensíveis não são ilimitadas, de sorte que o número que lhes é associado também não é ilimitado, e o enumerante tampouco enumera a ilimitação<sup>1</sup>; mas se ele dobra ou multiplica as coisas, [5] as delimita, e ainda que considere o porvir, o passado ou mesmo ambos conjuntamente, também os delimita.

Será então que o número não é ilimitado pura e simplesmente, mas é ilimitado no sentido de que sempre se pode considerá-lo maior<sup>2</sup>?

Ora, acontece que a sua geração não depende daquele que enumera, mas ele já está fixo e delimitado. De fato, da mesma forma que os entes no inteligível estão delimitados, assim também o número está delimitado conforme a quantia de entes [10].

Contudo, tal como fazemos do homem muitos, acrescentando-lhe muitas vezes tanto o belo quanto outros predicados,

εἶδωλον ἀριθμοῦ συναπογεννώμεν, καὶ ὡς τὸ ἄστνυ πολλαπλασιοῦμεν οὐχ ὑφεστὸς οὔτως, [15] τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοὺς ἀριθμοὺς πολλαπλασίους ποιοῦμεν· καὶ εἰ τοὺς χρόνους δὲ ἀριθμοῖμεν, ἀφ’ ὧν ἔχομεν ἀριθμῶν ἐπάγομεν ἐπὶ τοὺς χρόνους μενόντων ἐν ἡμῖν ἐκεῖνων.

assim também geramos uma imagem de um número junto com a imagem de cada coisa; e também, tal como multiplicamos a cidade, embora ela não exista realmente dessa forma múltipla [15], da mesma forma multiplicamos os números<sup>3</sup>; ao enumeramos os tempos, a estes aplicamos números a partir daqueles que temos, permanecendo, não obstante, esses números em nós.

### *Comentários ao capítulo II*

No capítulo anterior, foi levantada a questão da natureza da ilimitação. Tal ilimitação, enquanto fruto do afastamento do Um, foi descrita em termos da multiplicidade e grandeza inerentes às coisas sensíveis. Mas, se é assim, tal como se atribuem números a grandezas, será que não se poderia atribuir um número à própria ilimitação? É este problema que Plotino começa a tratar aqui. Obviamente, Plotino refinará seu conceito de número ao longo de todo o Tratado VI 6. Mas, neste momento, o número é admitido em seus termos mais usuais, isto é, como um determinante de quantidades. Nesse sentido, um obstáculo que se tem, logo de início, ao se tentar definir um número para a ilimitação é que o número, por sua própria natureza, é delimitante: ele delimita quantidades (linhas 1 – 6). Tem-se o problema, portanto, de delimitar aquilo que, por definição, não é delimitado. Para que se abra, então, a possibilidade de um tipo de ilimitação para os números, Plotino expõe a noção aristotélica da ilimitação em potência (*Física* Γ 6, 206 b13 – b20; 7, 207 a7 – b15), isto é, a ideia de que, potencialmente, o número sempre pode receber um acréscimo, ou que uma grandeza pode ser considerada como passível de subsequentes subdivisões. Embora o número desses acréscimos e subdivisões seja potencialmente infinito, trata-se de operações do pensamento, já que as grandezas continuam tão delimitadas quanto elas são, já que esses números, enquanto medidas de quantidades, não estão nas próprias coisas, mas “em nós” (linhas 10 – 17).

Notas:

1. Plotino apresenta uma questão já levantada tanto por Platão (*Parmênides* 144 a – b) quanto por Aristóteles (*Metafísica* K 10, 1066 b 25 – 1067 a 2; M 8, 1083 b 36 – 1084 a 10), a saber: o problema da ilimitação numérica em sua relação com a limitação dos entes. As coisas sensíveis, por sua vez, mesmo que passíveis de um processo de divisão ao infinito (cf. II 4, 7, 21), seja individualmente, seja em conjunto, são limitadas. Apenas a matéria em si, informe, é ilimitada.

2. ἄεὶ, isto é, tomar os números em uma sucessão infinita (*Física* Γ 6, 206 b13 – b20). Os objetos implícitos da ação expressa por λαμβάνω são os próprios números, e não outros objetos de apreensão sensível ou inteligível. Embora seja possível entender que o modo numérico de ser dependa da apreensão sucessiva de objetos não numéricos em sucessão, isso inseriria uma restrição que não se sustenta no decorrer do texto (cf. capítulo III). Levando-se ainda em conta que a oração subordinada imediatamente anterior se refere ao número, a tradução assim estabelecida serve ao entendimento da geração numérica em si, sem excluir, necessariamente, o sentido de uma geração mediada pela apreensão de entes inteligíveis.

3. Plotino distingue o número das coisas, que é limitado, da atividade da mente que pode multiplicar os números em si. É assim que “multiplicamos a cidade, embora ela não exista realmente dessa forma múltipla”. Assim, o número ilimitado é apresentado neste capítulo como uma potência do pensamento, mas não das coisas.

## CAPÍTULO III

Ἀλλὰ τὸ ἄπειρον διὰ τοῦτο πῶς ὑφέστηκεν ὄν ἄπειρον; Ὁ γὰρ ὑφέστηκε καὶ ἔστιν, ἀριθμῶ κατείληπται ἤδη. Ἀλλὰ πρότερον, εἰ ἐν τοῖς οὕσιν ὄντως πλήθος, πῶς κακὸν τὸ πλήθος;

Ἦ ὅτι ἦνεται τὸ πλήθος καὶ κεκώλυται πάντη πλήθος εἶναι ἐν ὄν πλήθος [5]. Καὶ διὰ τοῦτο δὲ ἐλαττοῦται τοῦ ἐνός, ὅτι πλήθος ἔχει, καὶ ὅσον πρὸς τὸ ἐν χειρὸν καὶ οὐκ ἔχον δὲ τὴν φύσιν ἐκείνου, ἀλλὰ ἐκβεβηκός, ἠλάττωται, τῷ δ' ἐνὶ παρ' ἐκείνῳ τὸ σεμνὸν ἔχει, καὶ ἀνέστρεψε δὲ τὸ πλήθος εἰς ἐν καὶ ἔμεινε [10].

Ἄλλ' ἢ ἀπειρία πῶς; Ἦ γὰρ οὕσα ἐν τοῖς οὕσιν ἤδη ὄρισται, ἢ εἰ μὴ ὄρισται, οὐκ ἐν τοῖς οὕσιν, ἀλλ' ἐν τοῖς γινομένοις ἴσως, ὡς κὰν τῷ χρόνῳ. Ἦ κὰν ὀρισθῆ, τούτῳ γε ἄπειρος; οὐ γὰρ τὸ πέρασ, ἀλλὰ τὸ ἄπειρον ὀρίζεται; οὐ γὰρ δι' ἄλλο τι μεταξὺ πέρατος καὶ ἀπείρου, ὃ τὴν τοῦ ὅρου δέχεται φύσιν [15].

Mas então, como pode ser que esse ilimitado exista realmente, se é ilimitado? De fato, aquilo que é real e existe já está compreendido pelo número. Mas, primeiramente, se realmente há multiplicidade nos entes, como é que a multiplicidade seria um mal?

Ora, acontece que a multiplicidade é unificada e impedida de ser uma multiplicidade completa, sendo assim uma multiplicidade una [5]. E, com isso, ela se torna inferior ao Um, já que contém multiplicidade, e fica tanto pior quanto mais é comparada ao Um; além do mais, ao não possuir a natureza do Um, mas, sim, ter dele se afastado, diminuiu. Devido ao um, contudo, ela mantém junto ao Um a sua dignidade<sup>1</sup> e, além do mais<sup>2</sup>, reconduziu ao Um sua multiplicidade e, então, permaneceu<sup>3</sup> [10].

Mas, afinal, como é a ilimitação? Ora, certamente a ilimitação que se encontra nos entes já está delimitada. Ou então, se ela não está delimitada, não se encontra nos entes, mas sim, provavelmente, naquelas coisas que vem a ser, assim como no tempo<sup>4</sup>. O fato é que mesmo que ela seja delimitada, é, por isso mesmo,

Τοῦτο δὴ τὸ ἄπειρον φεύγει μὲν αὐτὸ τὴν τοῦ πέρατος ἰδέαν, ἀλίσκεται δὲ περιληφθὲν ἔξωθεν. Φεύγει δὲ οὐκ εἰς τόπον ἄλλον ἐξ ἑτέρου· οὐ γὰρ οὐδ' ἔχει τόπον· ἀλλ' ὅταν ἀλῶ, ὑπέστη τόπος. Διὸ οὐδὲ τὴν λεγομένην κίνησιν αὐτῆς τοπικὴν θετέον οὐδέ τινα ἄλλην τῶν λεγομένων [20] αὐτῇ παρ' αὐτῆς ὑπάρχειν· ὥστε οὐδ' ἂν κινοῖτο. Ἀλλ' οὐδ' ἔστηκεν αὐτῷ γὰρ τοῦ ποῦ ὕστερον γενομένου;

Ἀλλ' ἔοικεν ἡ κίνησις αὐτῆς τῆς ἀπειρίας οὕτω λέγεσθαι, ὅτι μὴ μένει. Ἄρ' οὖν οὕτως ἔχει, ὡς μετέωρος εἶναι ἐν τῷ αὐτῷ, ἢ αἰωρεῖσθαι ἐκεῖσε καὶ δεῦρο;

Οὐδαμῶς· ἄμφω γὰρ πρὸς τὸν αὐτὸν τόπον κρίνεται, [25] τό τε μετέωρον οὐ παρεγκλῖνον [πρὸς τὸν αὐτὸν τόπον]<sup>a</sup> καὶ τὸ παρεγκλῖνον.

ilimitada: é que não é o limite que é delimitado, mas sim o ilimitado; pois entre o limite e o ilimitado com certeza não há mais nada que receba a natureza da delimitação [15].

Assim, esse ilimitado certamente escapa, por si mesmo, da ideia de limite, mas é capturado ao ser cercado exteriormente. Ele não escapa, todavia, indo de um lugar a outro: é que não possui nenhum lugar; mas assim que é capturado, um lugar passa a existir realmente. Por isso, não se deve admitir que o seu denominado “movimento” seja um movimento local, nem que por si mesma lhe subsistam qualquer um dentre os ditos movimentos<sup>5</sup> [20]; sendo assim, a ilimitação não pode se mover. Mas também não fica parada: é que, tendo em vista que o “onde” só surge posteriormente, onde ela estaria?

Entretanto, parece que o “movimento da própria ilimitação” é assim designado porque ela não permanece. Sendo assim, é como estar suspenso no mesmo lugar, ou se balançar de lá para cá?

De modo algum: é que se julgam em relação ao mesmo lugar ambos os casos, [25] tanto o que está suspenso, que não oscila, quanto aquele que oscila<sup>6</sup>.

Τί ἂν οὖν τις ἐπινοήσειεν αὐτήν;

Ἦ χωρίσας τὸ εἶδος τῆ διανοία.

Τί οὖν νοήσει;

Ἦ τὰ ἐναντία ἅμα καὶ οὐ τὰ ἐναντία· καὶ γὰρ μέγα καὶ μικρὸν νοήσει – γίνεται γὰρ ἄμφω [30] – καὶ ἐστὼς καὶ κινούμενον – καὶ γὰρ ταῦτα γίνεται. Ἀλλὰ πρὸ τοῦ γίνεσθαι δῆλον, ὅτι οὐδέτερον ὀρισμένως· εἰ δὲ μή, ὄρισας. Εἰ οὖν ἄπειρος καὶ ταῦτα ἀπείρως καὶ ἀορίστως, φαντασθεῖν γ' ἂν ἐκάτερα. Καὶ προσελθὼν ἐγγὺς μὴ ἐπιβάλλον τι πέρας ὥσπερ δίκτυον ὑπεκφεύγουσαν ἕξεις καὶ οὐδὲ ἐν εὐρήσει· ἤδη γὰρ ὄρισας [35]. Ἀλλ' εἴ τῳ προσέλθοις ὡς ἐνί, πολλὰ φανεῖται· κἂν πολλὰ εἴπῃς, πάλιν αὖ ψεύση· οὐκ ὄντος γὰρ ἐκάστου ἐνὸς οὐδὲ πολλὰ τὰ πάντα. Καὶ αὕτη ἡ φύσις αὐτῆς καθ' ἕτερον τῶν φαντασμάτων κινήσις, καί, καθὸ προσῆλθεν ἡ φαντασία, στάσις [40]. Καὶ τὸ μὴ δύνασθαι δι' αὐτῆς αὐτὴν ἰδεῖν, κινήσις ἀπὸ νοῦ καὶ ἀπολίσθησις· τὸ δὲ μὴ ἀποδρᾶναι ἔχειν, εἴργεσθαι δὲ ἕξωθεν καὶ κύκλω καὶ μὴ ἐξεῖναι προχωρεῖν, στάσις ἂν εἴῃ· ὥστε μὴ μόνον ἐξεῖναι κινεῖσθαι λέγειν.

Como então se poderia conceber a ilimitação?

Ora, por meio da separação da forma pelo pensamento discursivo.

Neste caso, afinal, o que será inteligido?

Bem, a ilimitação será inteligida como os contrários e, ao mesmo tempo, os não contrários: é que ela será inteligida tanto como grande quanto como pequena (pois ela se torna ambos) [30], tanto como em repouso quanto como em movimento (pois também se torna essas coisas). Mas é claro que, antes de se tornar esses opostos, ela não se encontra delimitada por nenhum deles<sup>7</sup>. Caso contrário, tu a terias delimitado. Então, se ela é ilimitada, e vem a ser essas coisas de modo ilimitado e indeterminado, pode justamente se mostrar como uma e outra. A ilimitação te escapará e não encontrarás unidade alguma caso, ao dela te aproximares, não lhe lançares algum limite, como uma rede: com efeito, se assim o fizesses, tu já poderias tê-la delimitado [35]. Mas se te aproximares de alguma parte sua como sendo uma unidade, ela então se mostrará como

muitas coisas<sup>8</sup>; e mesmo se disseres que tal parte é muitas coisas, de novo afirmarás uma falsidade: é que, uma vez que cada parte não é uma, tampouco serão muitas em sua totalidade. Tal natureza da ilimitação, no que concerne à diferenciação de suas representações, é movimento, e, por outro lado, na medida em que a imaginação dela se aproxima, é repouso<sup>9</sup> [40]. Além disso, sua incapacidade de ver-se por si mesma é um movimento e um escape para longe do intelecto; seria seu repouso, contudo, não ter como fugir, ser cercada externamente por um círculo e não poder avançar: desse modo, não se poder dizer que a ilimitação esteja apenas em movimento<sup>10</sup>.

### *Comentários ao capítulo III*

Neste capítulo, Plotino começa a falar especificamente da multiplicidade dos entes inteligíveis e da dificuldade a que inevitavelmente somos levados quando tentamos apreender a ilimitação intelectivamente do mesmo que tentamos apreender um ente qualquer. O capítulo termina com uma aporia a respeito do modo de intelecção da ilimitação.

Que se trate dos entes do Intelecto, fica claro na referência à “recondução ao Um” (linhas 5 – 10), na exposição do problema da apreensão da forma por meio do pensamento discursivo e do intelecto (linhas 25 ss.) e, também, já no primeiro parágrafo, por meio de termos cujo campo semântico sublinham não qualquer existência, mas o fato de algo subsistir por si mesmo (notar o uso do verbo ὑφίστημι, que, em Plotino, vincula a existência ao seu substrato, seu fundamento, e é cognato ao substantivo ὑπόστασις, a “hipóstase” enquanto

aquilo que encerra real existência, substância e realidade, associado aos entes e ao verbo ἔστιν).

Assim, tal como nos capítulos anteriores se levantava a questão do modo de existência da ilimitação diante da limitação das coisas sensíveis, aqui também isso se coloca, desta vez para os inteligíveis: é que “aquilo que é real e existe já está compreendido pelo número” e, portanto, não pode ser ilimitado. Ademais, como se poderia associar o mal (i.e., a multiplicidade enquanto oposta ao Um/Bem) ao Intelecto, bom e belo em excelência (cf. V 2, 1; V 6, 6)?

Com efeito, a multiplicidade dos inteligíveis é apenas relativa. Por um lado, o Intelecto não poderia mesmo ser absolutamente um: em seu afastamento do Um, vivendo em seu torno como um círculo ao redor de seu ponto central (cf. IV 3, 17; IV 4, 16), o Intelecto tem sua multiplicidade derivada da unidade do Um (cf. VI 7, 15). Por outro lado, ao se voltar para o Um, sua multiplicidade é unificada (cf. V 2, 1). Ademais, diferentemente das coisas sensíveis, não só ele é uno no sentido de seu todo unificado, mas cada parte do Intelecto é intelecto de forma plena, sendo ele “uno em muitos” (cf. VI 4, 4; VI 4, 11; VI 4, 14; VI 5, 6; VI 9, 2). Tal constituição una-múltipla do Intelecto é aqui resumida por Plotino nas linhas 4 – 10.

Por um lado, a ilimitação poderia ser entendida ao modo aristotélico, ou seja, apenas em potência, como aquilo que o pensamento produz ao supor que sempre se possa adicionar algum número ao que se encontra delimitado por natureza, mas que compõe um certo processo de geração (de vir a ser, de tempo etc.). Por outro lado, excluindo-se a potência para a ilimitação que o devir oferece ao pensamento, poder-se-ia ainda supor o seguinte: uma vez que em qualquer ente há limitação, segue-se que deve estar pressuposto em sua existência algum processo de delimitação, cujo objeto só pode ser o ilimitado: de fato, “não é o limite que é delimitado, mas sim o ilimitado” (linhas 10 – 15).

Contudo, se é assim, o intelecto deve empreender uma série de tentativas de abarcar a natureza da ilimitação subjacente aos entes. O problema é que entender significa, de certo modo, delimitar, mas tal ilimitado “escapa, por si mesmo, da ideia de limite”. Seu escape da delimitação não consiste, contudo, de um tipo de movimento: não faz sentido falar em movimento da ilimitação, pois não há um “onde” ela esteja ou um “aonde” ela vai (linhas 20 – 26).

Dito isso, Plotino nos descreve o processo de intelecção da ilimitação como uma tentativa de abarcar aquilo que, por natureza, contém toda a extensão de todas as possíveis qualidades inteligíveis, incluindo aquelas opostas entre si. Por isso, ao se tentar apreender a ilimitação, ela é inteligida “tanto como grande quanto como pequena (pois ela se torna ambos), tanto como em repouso quanto como em movimento (pois também se torna essas coisas)” (linhas 29 – 31).

Na sequência, Plotino discorre de modo muito conciso e, até mesmo, gramaticalmente elíptico, uma outra aporia que nos parece ser a seguinte (ver também a nota 8 explicativa): mesmo que se tome “uma parte da ilimitação”, isto é, um ente qualquer que, enquanto ente, é participe da ilimitação, por não ser absolutamente uno (já que só o Um o é), tal ente se mostra ora como um (unificado em suas subpartes), ora como múltiplo (composto por várias subpartes). Ademais, ao se considerar que a multiplicidade de tal ente depende da unidade de suas subpartes, já que só é múltiplo aquilo que é composto por uma multiplicidade de unidades, nossa intelecção deveria, portanto, examinar também cada uma dessas subpartes, o que sugere um processo, *ad infinitum*, uma vez que o ente examinado já era, desde o início, uma parte da ilimitação (linhas 35 – 38).

Quando, enfim, a faculdade da imaginação tenta apreender a ilimitação por meio de uma representação, ela se apresenta como algo em repouso. Mas, na medida em que a ilimitação, por sua própria natureza, se apresenta ora de uma forma, ora de outra, ela se mostra como movimento (linhas 38 – 44).

#### Notas:

1. Ἐκεῖνῳ deve se referir ao Um, em consonância com o ἐκεῖνῳ logo acima. Além disso vale dizer que atribuímos παρ’ ἐκεῖνῳ aqui a ἔχει, ou seja, como determinação acerca de onde se dá tal manutenção de sua dignidade. Para que se tenha este sentido, esse adjunto adverbial não deve determinar a unidade particular (o “seu um”), como faz Gerson (“Yet is does possess dignity due to the unity from that One”). Assim, a relação entre o modo de existência do Intelecto e o Um é entendida conforme é expressa em VI 9, 5, 25 – 30: o que assegura ao Intelecto que ele não se disperse, apesar de sua ousadia de separação do Um, é o fato de se manter próximo do Um. Esta tradução é corroborada pela de Igal: “pero gracias a su unidad,

*conserva su majestad al lado de aquél*, reconcentra en unidad su multiplicidad y es permanente”. É por possuir unidade, por ter “seu um”, que a multiplicidade do inteligível garante sua dignidade quando se mantém junto ao Um.

2. Estas duas últimas orações nos parecem ser independentes da oração anterior. Neste aspecto, divergimos de Igal, concordando com Gerson. Primeiro, há um deslocamento do tempo/aspecto verbal para o aoristo (ἔχει → ἀνέστραψε e ἔμεινεν). Segundo, não é que ela tivesse reconduzido sua própria multiplicidade ao Um por causa de seu um, mas o contrário: é tal recondução que permite que ela tenha sua unidade, seu um, e, então, permaneça em unidade existêcia.

3. i.e., permaneça em sua unidade, evitando a dispersão.

4. A referência é a Aristóteles (cf. *Física* Γ 7, 207 b14 – 15). Trata-se de uma ilimitação em potência, não em ato, entendida no sentido do que sempre pode ser subsequentemente adicionado: ao observar as coisas em passagem, o pensamento pode sempre supor um número maior do que qualquer quantidade definida dada. A ilimitação, portanto, não é algo que permanece, mas é um modo de entender uma operação do pensamento que é reflexo do movimento observado no mundo. No entanto, cada coisa, enquanto existir, é delimitada.

5. i.e., trata-se do que é chamado como “movimento” (τὴν λεγομένην κίνησιν) da ilimitação (ἀὐτῆς), esclarecendo, a seguir, que não se trata de nenhum tipo de movimento dentre aqueles usuais, em termos aristotélicos: nem local, nem qualquer outro tipo.

6. O interlocutor tenta entender, por meio de uma imagem, em que sentido se poderia entender o movimento da ilimitação: como suspensão ou como oscilação. Plotino esclarece que nenhuma dessas formas representa o movimento da ilimitação, já que em ambos os casos se está falando de um mesmo lugar, em que ponto se suspende, ou em torno de que ponto se oscila.

7. οὐδέτερον ὀρισμένως. Recorremos a uma paráfrase para traduzir esta concisa expressão. A ideia parece ser a seguinte: a ilimitação, em si mesma, não é abarcada pelo intelecto. Só se

tem intelecção dos opostos por meio dos quais a ilimitação pode se apresentar. Mas ela própria apenas *se apresenta* ao intelecto com essas formas, pois, em si mesma, não é nenhuma delas: com efeito, “antes de se tornar esses opostos, ela não se encontra delimitada por nenhum deles”. Ou seja, o que intelecto apreende, de fato, é o grande, ou o pequeno, o estático, ou o movente, mas não a ilimitação enquanto ilimitação. Isso quer dizer que Plotino faz aqui uma distinção no interior daquilo que, nas Doutrinas não-escritas, é a Díade indeterminada (cf. cap. 3 supra): apesar de, por vezes, ser denominada “Díade grande-e-pequeno”, como faz Aristóteles, ela não consiste em uma espécie junção de opostos, pois caso isso fosse verdade, teria ainda certa unidade (ver nota 7 abaixo). Pelo contrário: à parte do Um, o que se tem é uma ilimitação absoluta, que não comporta em si nenhum tipo de unidade, e é só de um certo modo que pode ser representada pela intelecção como um ou outro oposto.

8. Supomos que este é τῷ é uma referência ao ἐκάστου abaixo. Enquanto Gerson escreve um vago “something”, Armstrong (“any of it”) e Igal (“una parte de ella”) fazem uma referência mais clara a uma parte da ilimitação. O sentido de ἐκάστου no trecho abaixo (οὐκ ὄντος γὰρ ἐκάστου ἐνός) é o que pode justificar que o sujeito da apódose πολλὰ φανεῖται seja o tal elemento (Armstrong e Igal deixam esse sujeito oculto, o que gera ambiguidade).

Para interpretar este intrincado trecho, propomos o seguinte:

Não se pode acessar a ilimitação enquanto tal. É preciso “lançar-lhe uma rede”, o que só nos dá uma parte delimitada dela, isto é, um ente qualquer do mundo, visível ou inteligível. Pois o que o intelecto abarca nunca é a ilimitação enquanto tal, mas sim entes particulares que contém em si traços de ilimitação. Ao se tentar tomar um desses entes como algo que seja único, logo ele se mostra como muitos (porque, afinal, qualquer ente é composto de muitas partes e pode ser considerado sob diferentes aspectos: sua forma, sua matéria, seus vínculos de necessidade, suas qualidades etc). Por outro lado, tentando afirmar que tal ente é múltiplo, também não se consegue acertar em absoluto: se cada ente, parte do primeiro ente tomado enquanto múltiplo, não é uno, não será possível falar de uma totalidade equivalente à multiplicidade, já que a multiplicidade do todo pressupõe a unidade de cada ente. O problema é semelhante ao exposto em *Parmênides* 164 b – d: supondo-se a não existência do um (no caso de Plotino, a ilimitação enquanto separação completa do Um), é impossível destacar uma parte, como algo único, de um conjunto ilimitado, mesmo que, dessa “massa” multiforme, se tente tomar a menor parte possível.

9. A ilimitação, enquanto tal, é capaz de se apresentar à imaginação de maneiras não só diferentes entre si, mas até mesmo opostas (ora grande, ora pequena; ora estática, ora em movimento etc.). Assim, a alma, ao se deter em suas diferentes representações, a toma como movimento, mas para que, em uma primeira aproximação, ela tente abarcar a ilimitação enquanto tal, a vê como repouso.

10. Podemos tentar parafrasear este longo e complicado trecho assim: a ilimitação, em si, é inabarcável. O intelecto só pode ter intelecção daquilo que possui unidade. O problema é que ilimitação não possui unidade alguma. Ela até poderia ser representada como sendo um ou outro elemento, caso em que ela se apresentaria em estado de repouso, mas, tão logo isso é feito, tal elemento se desfaz na vasta alteridade da ilimitação. Quando, por outro lado, se tenta abarcar a ilimitação enquanto multiplicidade, caso em que se apresenta em estado de movimento, nem mesmo a multiplicidade se apreende, já que esta também exige uma composição de elementos e, portanto, certa unidade e delimitação.

## CAPÍTULO IV

Περὶ δὲ τῶν ἀριθμῶν ὅπως ἔχουσιν ἐν τῷ νοητῷ σκεπτέον, πότερα ὡς ἐπιγινομένων τοῖς ἄλλοις εἶδεσιν ἢ καὶ παρακολουθούτων ἀεί· οἷον ἐπειδὴ τὸ ὄν τοιοῦτον οἷον πρῶτον αὐτὸ εἶναι, ἐνοήσαμεν μονάδα, εἴτ' ἐπεὶ κίνησις ἐξ αὐτοῦ καὶ στάσις, τρία ἤδη [5], καὶ ἐφ' ἐκάστου τῶν ἄλλων ἕκαστον. Ἦ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ συνεγεννήθη ἐκάστῳ μονὰς μία, ἢ ἐπὶ μὲν τοῦ πρώτου ὄντος μονάς, ἐπὶ δὲ τοῦ μετ' ἐκεῖνο, εἰ τάξις ἐστί, δυὰς ἢ καὶ ὅσον τὸ πλῆθος ἐκάστου, οἷον εἰ δέκα, δεκάς.

Ἦ οὐχ οὕτως, [10] ἀλλ' αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ὁ ἀριθμὸς ἐνοήθη· καὶ εἰ οὕτως, πότερα πρότερος τῶν ἄλλων, ἢ ὕστερος.

Ὁ μὲν οὖν Πλάτων εἰς ἔννοιαν ἀριθμοῦ τοὺς ἀνθρώπους ἐληλυθέναι εἰπὼν ἡμερῶν πρὸς νύκτας τῇ παραλλαγῇ, τῇ τῶν πραγμάτων

No que diz respeito aos números, é preciso investigar de que modo se encontram no inteligível, a saber, se eles surgem em acréscimo às demais formas, ou se sempre as acompanham<sup>1</sup>. Por exemplo, uma vez que o ente é de tal modo a ser ele próprio o primeiro, é inteligida, assim, uma unidade; e então, dado que dele provêm movimento e repouso<sup>2</sup>, já aí é inteligido o três [5], e assim são inteligidos cada um dos números para cada uma das outras formas. Ou<sup>3</sup>, caso não seja assim, mas sim que uma única unidade tenha sido gerada junto com cada forma, então, ou teriam sido geradas uma unidade com o primeiro ente e, com o que veio depois deste, a díade (caso haja ordem), ou mesmo o quanto seja a multiplicidade de cada ente (caso esta correspondesse, por exemplo, a dez, teria sido gerada uma dezena).

Ou não é assim [10], mas o número, ele próprio, teria sido inteligido em si mesmo: e se é este o caso, o número seria anterior ou posterior às outras formas<sup>4</sup>?

Pois bem, quando Platão diz que os homens chegam à concepção do número através da alternância entre dia e noite,

ἑτερότητι διδούς τὴν νόησιν, τάχ' ἂν [15] τὰ ἀριθμητὰ πρότερον δι' ἑτερότητος ποιεῖν ἀριθμὸν λέγοι, καὶ εἶναι αὐτὸν συνιστάμενον ἐν μεταβάσει ψυχῆς ἐπεξιούσης ἄλλο μετ' ἄλλο πρᾶγμα καὶ τότε γίνεσθαι, ὅταν ἀριθμῆ ψυχῆ· τοῦτο δ' ἐστίν, ὅταν αὐτὰ διεξίη καὶ λέγη παρ' αὐτῆ ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο, ὡς, ἕως γε ταῦτόν τι καὶ μὴ ἕτερον μετ' αὐτὸ νοεῖ, ἐν λεγούσης [20]. Ἀλλὰ μὴν ὅταν λέγῃ “ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ” καὶ τὸν ἀριθμὸν ἐν οὐσίᾳ, πάλιν αὖ ὑπόστασιν τινα ἂν ἀφ' ἑαυτοῦ τοῦ ἀριθμοῦ λέγοι καὶ οὐκ ἐν τῇ ἀριθμούσῃ ὑφίστασθαι ψυχῆ, ἀλλὰ ἀνακινεῖσθαι ἐν ἑαυτῇ ἐκ τῆς περὶ τὰ αἰσθητὰ παραλλαγῆς τὴν ἔννοιαν τοῦ ἀριθμοῦ [25].

atribuindo a sua intelecção à diferença entre as coisas, [15] talvez esteja dizendo que as coisas previamente enumeráveis produzem o número por meio da diferença, isto é, que ele é constituído na passagem da alma em percurso de uma coisa à outra e que o número surge nesse momento em que a alma enumera, ou seja, quando ela percorre as coisas e diz para si mesma “eis uma coisa, e eis outra”, como que dizendo “um” ao inteligir que alguma coisa é precisamente ela mesma, e não outra diversa além dela<sup>5</sup> [20]. No entanto, quando Platão fala “no verdadeiro número”, ou seja, fala do número em substância<sup>6</sup>, estaria afirmando, por outro lado, o seguinte: há uma certa existência própria do número, e não é na alma enumerante que ele realmente subsiste, mas ela desperta em si mesma a concepção do número a partir da variação das coisas sensíveis [25]<sup>7</sup>.

#### *Comentários ao capítulo IV*

Plotino esboça aqui as linhas gerais de uma discussão que se estenderá ao longo dos dois capítulos seguintes, a saber, dos modos de anterioridade ou posterioridade do número em relação aos entes. Por meio de uma estrutura dialógica, que ficará bem marcada no capítulo V, ficará cada vez mais claro na sequência do tratado que, embora seja verdade que podemos falar do número enquanto resultado de um processo de intelecção que pressupõe os entes (linhas 1 – 5; 11 – 20), tal número só pode disso provir graças à anterioridade do “número

substancial” (linhas 20 – 25). A sequência do tratado nos apresentará o modo como o número anterior configurará os entes, e é justamente devido a tal configuração ontológica numérica que os entes poderão servir como que espelhos dos quais o intelecto extrairá as imagens dos números, e sobre os quais o pensamento discursivo os projetará. Desse modo, o número que é posterior às coisas terá, como fundamento, a própria estrutura numérica dos entes, a qual, por sua vez, deverá pressupor aquele número que a eles será anterior.

Mais precisamente, Plotino dedica o início do capítulo a esboçar uma possibilidade de se conceber os números como ontologicamente dependentes dos entes. Tal dependência poderia se dar de dois modos: ou eles surgem do processo de intelecção efetuado sobre os entes, isto, os números teriam uma posterioridade ontológica que se segue de uma posterioridade epistemológica, linhas 1 – 5, ou eles se geram simultaneamente aos entes, ou seja, “junto com cada forma” (συνεγεννήθη ἐκάστῳ), linhas 5 – 10.

Caso não seja assim, o número deveria poder ser inteligido em si mesmo, de modo independente dos entes inteligíveis. Tal precedência epistemológica deveria pressupor uma precedência ontológica (linhas 10 – 12; 20 – 23). De fato, mesmo que se possa dizer que há um tipo de número cuja concepção provém da operação da alma que, com o intelecto, apreende a identidade e a diferença entre as coisas inteligíveis (linhas 12 – 20), bem como enumera a variação das coisas sensíveis (linhas 12 – 15; 23 – 25), há o “número substancial”, com existência independente dos entes, cuja anterioridade ontológica será mais detalhada nos capítulos seguintes.

#### Notas:

1. Plotino começa a levantar hipóteses sobre a natureza da existência do número. Nas primeiras duas, propõe-se que os números tenham uma existência dependente das formas inteligíveis. Haveria duas maneiras de definir tal dependência, ou seja: ou os números surgem na sequência (ἐπιγινομένων) das outras formas, sendo-lhes acrescentadas pelo intelecto (cf.: ἐνοήσαμεν μονάδα), ou as acompanham sempre (παρακολουθούντων αἰεί)? Armstrong traduz como “whether as coming into existence after the other Forms or always accompanying them”, enquanto Igal escreve “¿Es algo que se sobreañade a las otras Formas o que incluso les acompaña siempre?”. São duas formas de expressar uma existência do número que não é

independente das formas às quais ele se associa. No primeiro caso, o número surge como resultado da intelecção sobre uma forma dada, ou seja, como uma sobreposição que o intelecto lhe faz, e é neste sentido que se entende o 1 ou o 3, isto é, se entende a partir de uma forma. No segundo caso, o número já é gerado “junto” com a forma (συνεγεννήθη ἐκάστω), isto é, não é resultado posterior da intelecção do ente, mas já se encontra imanente ao ente.

2. Temos aqui uma referência aos gêneros supremos das ideias segundo o *Sofista* (250 b; 254 b – d). Não se trata, portanto, da relação entre números e ideias quaisquer, mas sim da natureza dos números em sua relação com os estratos inteligíveis superiores.

3. Assim como Igal, entendemos este ἢ como conjunção disjuntiva, já que nos parece que Plotino expõe aqui duas alternativas para o caso que se entenda que o número tem uma existência dependente das formas.

4. Como alternativa àquelas duas hipóteses com as quais iniciou o capítulo, Plotino propõe agora uma terceira: assumir que o número tenha uma existência independente, separada das demais formas inteligíveis. Sendo independente, cabe perguntar se é ontologicamente anterior ou posterior, cuja resposta só será detalhada nos capítulos seguintes.

5. Podemos dizer que, diferentemente da variação das coisas sensíveis, tal enumeração que percebe a unidade, a identidade e a diferença faz referência ao aspecto inteligível de cada coisa, isto é, a entender seu “um” e o fato dela ser “precisamente ela mesma, e não outra diversa”.

6. ἐν οὐσίᾳ: “substância” no sentido do que tem subsistência própria, independente, que não depende de nenhum substrato para existir. Com efeito, Plotino diz em seguida que, neste sentido, embora o número se encontre na alma como que nela despertado pela enumeração, não é nela que o número tem sua real existência (ὑπόστασις).

7. Plotino encontra em Platão (cf. *Timeu* 39 b – d; 47 a; *República* 524 e; 529 b – 530 b) um exemplo para cada uma das duas subdivisões da terceira hipótese acerca do modo de existência dos números, a saber, o da existência separada, que pode ser posterior ou anterior.

Por um lado, o número existiria separadamente na alma como resultado da enumeração que esta efetua sobre as coisas, que seriam, então, ontologicamente anteriores aos números. Por outro lado, embora a concepção (ἔννοια) do número possa ser despertada na alma pela observação da variação das coisas, o próprio número, em substância, teria existência independente e anterior às coisas. Ou seja, o número, enquanto concepção, é independente e posterior as coisas, enquanto que o número substancial, além de independente, é ontologicamente anterior.

## CAPÍTULO V

Τίς οὖν ἡ φύσις αὐτοῦ; Ἄρα παρακολούθημα καὶ οἷον ἐπιθεωρούμενον ἐκάστη οὐσία, οἷον ἄνθρωπος καὶ εἷς ἄνθρωπος, καὶ ὄν καὶ ἐν ὄν, καὶ τὰ πάντα ἕκαστα τὰ νοητὰ καὶ πᾶς ὁ ἀριθμός; Ἀλλὰ πῶς δυὰς καὶ τριάς καὶ πῶς τὰ πάντα καθ' ἐν καὶ ὁ τοιοῦτος [5] ἀριθμὸς εἰς ἐν ἄν συνάγοιτο;

Οὕτω γὰρ ἔσται πλῆθος μὲν ἐνάδων, εἰς ἐν δὲ οὐδεὶς παρὰ τὸ ἀπλοῦν ἐν· εἰ μὴ τις λέγοι, ὡς δυὰς μὲν ἔστιν ἐκεῖνο τὸ πρᾶγμα, μᾶλλον δὲ τὸ ἐπὶ τῷ πράγματι θεωρούμενον, ὃ δύο ἔχει δυνάμεις συνειλημμένας οἷον σύνθετον εἰς ἐν [10].

Ἦ οἷους ἔλεγον οἱ Πυθαγόρειοι, οἳ ἐδόκουν λέγειν ἀριθμοὺς ἐκ τοῦ ἀνάλογον, οἷον δικαιοσύνην τετράδα καὶ ἄλλον ἄλλως· ἐκείως δὲ μᾶλλον τῷ πλήθει τοῦ πράγματος ἐνὸς ὄντος ὅμως καὶ τὸν ἀριθμὸν συζυγῆ, τοσοῦτον ἐν, οἷον δεκάδα.

Qual é, então, a natureza do número? Acaso não é um acompanhamento, algo como aquilo que é observado em cada substância<sup>1</sup>, como quando se fala, por exemplo, em “homem” e “um homem”, “ente” e “um ente”<sup>2</sup>, e mesmo na “totalidade dos inteligíveis individuais” e “número total de inteligíveis”? Mas, então, de que modo poderia haver uma díade, uma tríade e, de um em um, a totalidade, [5] e como, ainda, tais números<sup>3</sup> poderiam ser unificados?

É que, sendo assim, haverá uma multiplicidade de unidades, mas, exceto o simples um, nenhum número será unificado (a não ser que alguém diga que a díade é a coisa mesma, ou melhor, que é o que se observa na coisa, a qual tem seus dois valores<sup>4</sup> reunidos tal como um composto unificado) [10].

Ou os números são como diziam os Pitagóricos. Parece que eles falavam dos números por analogia, como, por exemplo, quando diziam que a justiça é uma tétrade, falando também sobre outros números em outras situações. Neste caso, se afirma, sobretudo, que o número está conjugado à multiplicidade da coisa que,

Καίτοι ἡμεῖς οὐχ οὕτω τὰ δέκα, ἀλλὰ συνάγοντες καὶ τὰ διεστῶτα δέκα λέγομεν [15].

Ἡ οὕτω μὲν δέκα λέγομεν, ὅταν δὲ ἐκ πολλῶν γίνηται ἓν, δεκάδα, ὡς κακεῖ οὕτως.

Ἄλλ' εἰ οὕτως, ἄρ' ἔτι ὑπόστασις ἀριθμοῦ ἔσται ἐπὶ τοῖς πράγμασιν αὐτοῦ θεωρουμένου;

Ἀλλὰ τί κωλύει, φαίη ἄν τις, καὶ τοῦ λευκοῦ ἐπὶ τοῖς πράγμασι θεωρουμένου ὑπόστασιν τοῦ λευκοῦ ἐν τοῖς πράγμασιν εἶναι [20]; Ἐπεὶ καὶ κινήσεως ἐπὶ τῷ ὄντι θεωρουμένης ὑπόστασις ἦν κινήσεως ἐν τῷ ὄντι οὔσης. [ὁ δ' ἀριθμὸς οὐχ ὡς ἡ κίνησις]<sup>a</sup>

Ἄλλ' ὅτι ἡ κίνησις τι, οὕτως ἐν ἐπ' αὐτῆς ἐθεωρήθη· <ὁ δ' ἀριθμὸς οὐχ ὡς ἡ κίνησις><sup>a</sup> λέγεται. Εἶτα καὶ ἡ τοιαύτη ὑπόστασις ἀφίστησι τὸν ἀριθμὸν [25] τοῦ οὐσίαν εἶναι, συμβεβηκὸς δὲ μᾶλλον ποιεῖ. Καίτοι οὐδὲ συμβεβηκὸς

a despeito de ser una, é um certo número de vezes um, por exemplo, uma dezena<sup>5</sup>.

Não é assim<sup>6</sup>, porém, que nós designamos o dez, mas, ao reunir até mesmo coisas separadas, dizemos “dez”[15].

De fato<sup>7</sup>, dizemos “dez” desse modo, mas cada vez que uma única coisa surge a partir de muitas, dizemos “dezena” da mesma forma que se diria no caso dos pitagóricos<sup>8</sup>.

Mas<sup>9</sup>, sendo assim, se é nas coisas que o número é observado, acaso ele não poderá ainda ter uma real existência<sup>10</sup>?

Bem, se poderia dizer: “Mesmo que o branco seja observado nas coisas, o que impede que haja nas coisas uma real existência do branco? [20] Pois também o movimento, que tinha sido observado no ente, era um movimento que tinha uma real existência no ente.”<sup>11</sup>

Mas é porque o movimento é algo que uma unidade é nele observada. O número, contudo, não é dito da mesma forma que o movimento<sup>12</sup>. Ademais, tal modo de existência, por conseguinte, impediria o

ὅλως· τὸ γὰρ συμβεβηκὸς δεῖ τι εἶναι πρὸ τοῦ συμβεβηκέναι, κὰν ἀχώριστον ἦ, ὅμως εἶναι τι ἐφ' ἑαυτοῦ φύσιν τινά, ὡς τὸ λευκόν, καὶ κατηγορεῖσθαι κατ' ἄλλου ἤδη ὄν ὁ κατηγορηθῆσεται.

Ὡστε, εἰ περὶ ἕκαστον τὸ ἓν καὶ οὐ ταῦτὸν τῷ ἀνθρώπῳ τὸ [30] εἷς ἄνθρωπος, ἀλλ' ἕτερον τὸ ἓν τοῦ ἀνθρώπου καὶ κοινὸν τὸ ἓν καὶ ἐφ' ἑκάστου τῶν ἄλλων, πρότερον ἂν εἶη τὸ ἓν τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἑκάστου τῶν ἄλλων, ἵνα καὶ ὁ ἄνθρωπος καὶ ἕκαστον τῶν ἄλλων τύχη ἕκαστον τοῦ ἓν εἶναι [35]. Καὶ πρὸ κινήσεως τοίνυν, εἴπερ καὶ ἡ κίνησις ἓν, καὶ πρὸ τοῦ ὄντος, ἵνα καὶ αὐτὸ τοῦ ἓν εἶναι τύχη· λέγω δὲ οὐ τὸ ἓν ἐκεῖνο, ὃ δὴ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος φαμέν, ἀλλὰ καὶ τοῦτο τὸ ἓν ὃ κατηγορεῖται τῶν εἰδῶν ἑκάστου. Καὶ δεκάς τοίνυν πρὸ τοῦ καθ' οὗ κατηγορεῖται δεκάς· καὶ τοῦτο ἔσται αὐτοδεκάς· οὐ γὰρ δὴ ᾧ πράγματι ἐπιθεωρεῖται δεκάς αὐτοδεκάς ἔσται [40].

número de ser substância [25], tornando-o predominantemente um acidente. E, mesmo assim, não se tornaria inteiramente acidente: é que o acidente deve ser algo antes de se tornar um acidente e, mesmo que seja inseparável, deve, não obstante, ser algo em si mesmo, ter alguma natureza, como é o caso do branco, e é uma vez que já exista como aquilo que será predicado que deverá então se predicar de outra coisa.

Desse modo<sup>13</sup>, se o um diz respeito a cada coisa individualmente, se “homem” não é o mesmo que “um homem” [30] e se o um é diferente do homem, é comum e está em cada uma das outras coisas, o um seria então anterior ao homem e a cada uma das outras coisas a fim de que cada qual, tanto o homem quanto qualquer outra coisa, possa ser uma [35]. Será também, portanto, anterior ao movimento, dado que o movimento também é um, e ao ente, a fim de que inclusive o próprio ente também possa ser um. Não me refiro, todavia, àquele Um que está “além do ente”, como nós dizemos, mas sim a este um que se predica de cada uma das formas. Por conseguinte, também a dezena será anterior àquilo do qual uma dezena é predicada; e ela será a dezena em si: pois a dezena em si certamente não será a

Ἄλλ' ἄρα συνεγένετο καὶ συνέστη τοῖς οὖσιν;

Ἄλλ' εἰ συνεγενήθη ὡς μὲν συμβεβηκός, οἷον τῷ ἀνθρώπῳ ὑγίεια – δεῖ καὶ καθ' αὐτὸ ὑγίειαν εἶναι. Καὶ εἰ ὡς στοιχεῖον δὲ συνθέτου τὸ ἕν, δεῖ πρότερον εἶναι ἕν αὐτὸ τὸ ἕν, ἵνα σὺν ἄλλῳ [45] εἶτα [εἰ πρότερον εἶναι]<sup>b</sup> συμμιχθὲν ἄλλῳ τῷ γενομένῳ δι' αὐτὸ ἕν ἐκεῖνο ποιήσῃ ψευδῶς ἕν, δύο ποιοῦν αὐτό.

Ἐπὶ δὲ τῆς δεκάδος πῶς; Τί γὰρ δεῖ ἐκεῖνον τῆς δεκάδος, ὃ ἔσται διὰ τὴν τοσαύτην δύναμιν δεκάς;

Ἄλλ' εἰ εἰδοποιήσῃ αὐτὸ ὡςπερ ὕλην καὶ ἔσται παρουσία δεκάδος δέκα καὶ δεκάς [50], δεῖ πρότερον ἐφ' ἑαυτῆς τὴν δεκάδα οὐκ ἄλλο τι οὖσαν ἢ δεκάδα μόνον εἶναι.

a) Transposição de Igal (admitida na tradução).

dezena que é observada na coisa [40].

Mas então, tal um surgiu junto com os entes e com eles se juntou?<sup>14</sup>

Bem, caso tenha sido gerado junto com os entes, como um acidente, tal qual é a saúde para o homem, [ainda sim deve existir o um em si] – como também deve existir a saúde em si. E caso tenha sido gerado tal qual um elemento de um composto, é preciso que exista antes o um que é o um-em-si para que, então, possa haver o um-com-outro [45]: neste caso, ao se misturar com outro, o qual se torna um por meio dele, fará com que o tal seja um de modo falso, fazendo com que ele seja dois<sup>15</sup>.

Mas, e quanto à dezena, como seria? Pois que necessidade da Dezena terá a coisa que, devido a seu tal valor, já será uma dezena?

Veja bem, se a Dezena deve conformá-la como uma matéria<sup>16</sup>, e se é pela presença da Dezena que ela deve ser dez, isto é, ser uma dezena, [50] é necessário que a Dezena exista antes por si mesma sem que seja qualquer outra coisa, senão apenas Dezena<sup>17</sup>.

b) Supressão feita por Kirchhoff (aceita na tradução).

### *Comentários ao capítulo V*

Continua a investigação iniciada no capítulo anterior a respeito da natureza do número no inteligível. Mesmo que se fale em uma imanência dos números aos entes inteligíveis, será preciso explicar sua unificação, ou seja, o fato de que o dois, por exemplo, não é somente a justaposição de duas unidades, mas ele próprio deve ser uma unidade que garante sua identidade enquanto díade (linhas 1 – 10).

A partir da linha 10, o capítulo se estrutura de modo predominantemente dialógico. Dois interlocutores debatem acerca da natureza do número. Lança-se, de início, a hipótese pitagórica segundo a qual, na versão aqui apresentada, o número consiste em uma analogia da multiplicidade e unidade encontrada nas coisas. Nesse sentido, tal qual cada coisa é, de certo modo, múltipla, e, por outro lado, una, já que é unificada em sua unidade, assim também é o número (linhas 10 – 15), o que poderia explicar a questão da relação unidade x multiplicidade numérica apresentada no parágrafo anterior.

Assumindo a posição de um dos interlocutores, Plotino começa, na linha 15, a defesa da independência ontológica do número, com a qual pretende superar, sem excluir de todo, a perspectiva pitagórica. Em resposta à objeção do outro interlocutor, segundo a qual a afirmação dos números decorre da multiplicidade previamente encontrada nas coisas, de modo pitagórico, ele argumenta que não é o fato de se “dizer” os números *a posteriori* que impediria que eles “existissem” *a priori* ou, ao menos, de modo independente (linhas 15 – 18). A isso se responde: sim, eles poderiam ter ainda uma existência própria, mas ao modo de um acidente, tal qual o branco nas coisas (linhas 18 – 22).

Plotino, por sua vez, insiste que não: o modo de existência própria do número deve ser mais forte do que aquele de um acidente de algo inteligível (linhas 22 – 30) – o motivo disso, como se argumentará em seguida, é que o número ideal deve preexistir ao ente inteligível a fim de que este possa ser determinado em sua multiplicidade. Em seguida, busca subsumir a pretensão aristotélica de identificação entre o um e o ser, a qual se referira no início capítulo, assumindo que o um, e também o número em geral, deve ser anterior aos entes aos quais se associa, incluindo os inteligíveis (linhas 30 – 40). Não se trata de uma contraposição a tal

identificação, já que, ao dizer que o número, em substância, é anterior aos entes, Plotino não está negando que haja outras maneiras de se entender o número. Ele mesmo já admitira, no final do capítulo anterior, tal como fará em capítulos posteriores, e também no parágrafo final deste capítulo, diferentes modos de existência do número. A questão aqui, contudo, é a posição do número ideal dentre os entes inteligíveis em geral. E, se o número é anterior na ordem do ser, cabe ainda perguntar se permanece anterior na ordem da geração inteligível (linha 40).

De fato, Plotino tratará do papel dos números ideais na geração dos entes inteligíveis ao longo e todo o tratado, principalmente nos capítulos intermediários. Aqui ele já nos adianta sua defesa de que o número não pode surgir de modo simultâneo ao ente inteligível no qual ele se encontra: sem negar que haja o “um-com-outro”, é preciso supor o “um-em-si” (linha 40 – 46). Assim, os números, antes de serem encontrados nos entes, conformam a matéria inteligível, sendo os entes inteligíveis o resultado dessa conformação (linhas 46 – 50). Isto é, a anterioridade do número ideal na ordem do ser pressupõe sua anterioridade na ordem da geração no interior do Intelecto.

#### Notas:

1. οὐσία: denominamos “substância” por entendermos que a referência é a algo que existe por si mesmo e que possui real existência (hipóstase). Assim, a distinguimos daquilo que, enquanto determinante do que seja ente, sua quiddidade, denominaríamos “essência”.
2. Referência a Aristóteles, em sua famosa argumentação a respeito da identificação entre “ser” e “um” (*Metafísica* Γ 2, 1003 b 23 – b 35). Ser e um, para o Estagirita, se implicariam mutuamente e indicariam uma natureza única: “homem” significa o mesmo que “ser homem”, mas também significa o mesmo que “um homem”. Portanto, “ser homem” e “um homem” se identificam, e segue-se a identificação entre “ser” e “um”. Desse modo, o “um” não acrescenta ao “ser” algo diferente. De fato, a substância de cada coisa tanto é uma unidade quanto é um ser.

3. Nossa tradução de καθ' ἓν como “de um em um” concorda com a de Igal. Tal sentido combina com a sucessão sugerida: 2 (díade), 3 (tríade), ... e, enfim, a totalidade (Armstrong e Gerson lêem καθ' ἓν como “unificar”: este entende τὰ πάντα como “todos os inteligíveis” e, assim, faz “all intelligibles unified”; aquele lê τὰ πάντα καθ' ἓν como “how are all [numbers] unified”. Entretanto, a ênfase mais próxima está na sequência que finda com a totalidade, e, ademais, a expressão da unificação do todo vem logo a seguir, com εἰς ἓν.

Quanto a ὁ τοιοῦτος ἀριθμὸς, apesar do singular, parece-nos que a tradução expressa bem a referência a qualquer um dos números listados, seja uma díade ou uma tríade em particular, seja o número da totalidade. Armstrong faz “such and such a number”, Gerson “a number like this”, enquanto Igal escreve “el Número concebido de esse modo”. Esses números aqui tratados são inteligíveis e possuem uma unidade própria cuja coesão não é determinada por mera justaposição de unidades.

4. O sentido matemático habitual de δυνάμις é “quadrado” ou “potência”, tal como um número é quadrado perfeito (e geometricamente representa um quadrado), ou como se fala “2 elevado a 3”, que é a terceira potência de 2). Mas, aqui, trata-se simplesmente de um sentido genérico de valor numérico, como o contexto esclarece. Armstrong entende como “which has two powers brought together”, e Igal escreve “que conlleva dos cosas emparejadas”. Assim, tal como o 2 se refere a alguma coisa dupla, cada unidade do 2 corresponde a cada parte dessa coisa que é expressa como dupla.

5. Isto é, por um lado, a coisa analogada é una, em sua unidade de existência. Contudo, contém em si multiplicidade, por exemplo, a multiplicidade de algo que, ao se assemelhar a uma dezena, é tal qual dez vezes o um. Desse modo, tem-se aqui dois tipos de unidade: aquela da coisa enquanto tal, enquanto existente, e aquela que compõe cada parte da coisa em sua multiplicidade.

6. Réplica ao pitagorismo. Aqui começa um debate entre dois interlocutores acerca da natureza dos números. Do ponto de vista deste interlocutor, os números deveriam ter certa existência independente das coisas inteligíveis, as Ideias, como se verá a seguir.

7. Resposta do segundo interlocutor, em defesa da proposta pitagórica.

8.  $\kappa\acute{\alpha}\kappa\epsilon\tilde{\iota}$  οὕτως. Há divergência aqui entre os tradutores, o que demonstra a dificuldade de encadear de modo claro este diálogo. Nossa tradução concorda com a de Armstrong.

- Igal faz: “decimos como allá: [en el caso de la Díada]”. É que ele supusera acima que  $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omega\varsigma$  na linha 11 apontava para o caso anterior aos pitagóricos, diferentemente de nosso caso e dos demais tradutores (de fato, parece-nos que “o número está conjugado à multiplicidade da coisa que, de qualquer modo, é uma, sendo ela várias vezes uma, por exemplo, uma dezena” se refere claramente ao modo pitagórico de se conceber o número, isto é, como conjugado à coisa). Assim, ele entende que o parágrafo que finda na linha 15 expressa uma recusa de tal opinião que teria sido descrita antes de se falar nos pitagóricos. Dessa forma, supõe ele que, nesta linha 16, se trate de um tréplica.

- Gerson, assim como o *Lexicon*, toma este  $\kappa\acute{\alpha}\kappa\epsilon\tilde{\iota}$  como referência ao inteligível.

- Armstrong, em acordo conosco, toma este  $\kappa\acute{\alpha}\kappa\epsilon\tilde{\iota}$  em seu uso anafórico. Mas, ao contrário de Igal, que embaralhou os casos devido a sua leitura peculiar do  $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omega\varsigma$  da linha 11, apontar-se-ia textualmente para o caso acima, descrito antes da réplica, ou seja, para o caso dos pitagóricos.

9. Volta o primeiro interlocutor, que, como veremos, traduz as opiniões de Plotino segundo as quais o número deverá ter existência independente.

10. Assim, este interlocutor defende que, embora seja verdade que afirmemos o número a partir do que é dado nas coisas, ou seja, de modo posterior do ponto de vista do pensamento discursivo, já que, por exemplo, nós “dizemos” que se trata de dez ao ver algo surgir a partir de muitos aquilo que corresponde a uma dezena, isso não impede que o número sobre o qual isso se afirma não tenha uma existência própria e independente, isto é, uma hipóstase ( $\acute{\upsilon}\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ ).

11. Ou seja, este interlocutor defende que o fato de o número ser encontrado nas coisas não impede que ele tenha uma existência independente, tal como aconteceria com a ideia do

movimento. Tal interlocutor remete ao movimento citado no capítulo anterior como um dos gêneros do ser (VI 6, 4, 1 – 5), o que explica o uso do imperfeito.

12. Este interlocutor, insiste que, para que os números tenham existência independente, não podem ser restritos a ter sua existência imanente às coisas inteligíveis. Eles devem ser, portanto, anteriores. Ao contrário do movimento, considerado como um dos gêneros do ser, o número, se considerado do mesmo modo, isto é, com existência imanente, tornar-se-ia mero acidente (ainda que, mesmo para os acidentes seja possível defender uma anterioridade de existência em relação ao ente de que eles se predicam). O argumento pode ser assim descrito: mesmo sendo encontrado sempre nos entes, o movimento “é algo” (ἡ κίνησις τι), e é justamente por isso que pode ser reconhecido em sua existência própria, isto é, em sua unidade (neste caso, aqui, οὕτως ἔν ἐπ’ αὐτῆς ἐθεωρήθη nos remete à unidade que é associada a qualquer ente da realidade, conforme se discorrerá abaixo – linhas 30 a 40). Para os números, todavia, isso não valeria (para justificá-lo, o que logo abaixo será argumentado é que o número deve *preceder todo ente*, e não ser tão somente encontrado *dentre os gêneros dos entes*, que é o caso do movimento). Desse modo, se dissermos que eles são encontrados *apenas dentre* entes, isso significa que eles se tornarão meros acidentes (ou, até mesmo, menos do que isso). Portanto, seu modo pitagórico de existência, ao contrário do que defendia o outro interlocutor, anula a independência de sua realidade.

Em suma, este interlocutor, que tende aqui a expressar a concepção do próprio Plotino, defende que o mesmo entendimento platônico que destaca aspectos das coisas sensíveis, vendo-os como resultados da participação nas Ideias que lhes são anteriores, se aplique agora à relação entre números e coisas inteligíveis. Com efeito, como se discutirá logo abaixo, as Ideias, além de serem unas do ponto de vista de cada qual ser *uma Ideia*, tal como um homem, tem sua unidade ontológica determinada pela coesão do conjunto de suas partes, seus “valores”, em analogia aos “valores” que compõem a unidade de um número ideal, e tal coesão só é possível por participarem dos números ideais, que lhes são anteriores.

13. Discorre-se, em seguida, sobre o modo de existência do número enquanto anterior a qualquer ente.

14. O interlocutor “pitagórico” volta a questionar se haveria algum modo de entender certa concomitância de existência do número ideal em relação aos demais entes. Se não é concomitante às coisas enquanto tais, não poderia ter ao menos sua geração concomitante a elas? Em seguida, o interlocutor favorável a anterioridade ontológica dos números, tal como defendida nas linhas acima, ressalta que, também neste caso, valeria o argumento de anterioridade usado até mesmo para acidentes.

15. i.e., a unidade das partes de um composto, bem como a unidade da totalidade da coisa composta, são “um” apenas em sentido derivado. Um, em sentido primário, é o um que necessariamente antecede o um das partes. Portanto, é só em sentido secundário que algo duplo é um “dois”, já que se trata de duas vezes o um-com-outro, e não duas vezes o um-em-si.

16. i.e., matéria inteligível.

17. A Dezena, como sabemos, é o Número ideal perfeito. É tomada aqui então para representar os números ideais em sua relação com as Ideias. Então, se logo acima Plotino examinara a relação entre o um ideal e uma Ideia enquanto ele é uma, examina agora a relação entre os Números ideais e a estrutura interna das Ideias. De fato, diante da pergunta “que necessidade da Dezena terá a coisa que, devido a seu tal valor, já será uma dezena?”, recebemos resposta de que esta deve ser conformada pela Dezena da maneira como a matéria é conformada (ou seja, em sua matéria inteligível, fonte de sua multiplicidade interna). Assim, parece-nos que se pode interpretar que a Ideia é “dez pela Dezena” no sentido de que é a Dezena que configura suas partes múltiplas (ou seja, seu “dez”), ao mesmo tempo em que imprime na Ideia sua imagem, ou seja, a dezena que nesta se encontra por participação na Dezena. Tem-se, então, diferentes modos de ser do número: de um lado, a Dezena e, de outro, o “dez” que o ente é pela presença da Dezena.

## CAPÍTULO VI

Ἄλλ' εἰ ἄνευ τῶν πραγμάτων τὸ ἐν αὐτὸ καὶ ἡ δεκάς αὐτῆ, εἴτα τὰ πράγματα τὰ νοητὰ μετὰ τὸ εἶναι ὅπερ ἐστὶ τὰ μὲν ἐνάδες ἔσσονται, τὰ δὲ καὶ δυάδες καὶ τριάδες, τίς ἂν εἴη ἡ φύσις αὐτῶν καὶ πῶς συστᾶσα; [5]

Λόγω δὲ δεῖ νομίζειν τὴν γένεσιν αὐτῶν ποιῆσθαι. Πρῶτον τοίνυν δεῖ λαβεῖν τὴν οὐσίαν καθόλου τῶν εἰδῶν, ὅτι ἐστὶν οὐχὶ νοήσαντος ἕκαστον τοῦ νενοηκότος, εἴτ' αὐτῇ τῇ νοήσει τὴν ὑπόστασιν αὐτῶν παρασχομένου. Οὐ γάρ, ὅτι ἐνόησε τί ποτ' ἐστὶ δικαιοσύνη, δικαιοσύνη ἐγένετο, [10] οὐδ' ὅτι ἐνόησε τί ποτ' ἐστὶ κίνησις, κίνησις ὑπέστη. Οὕτω γὰρ ἔμελλε τοῦτο τὸ νόημα καὶ ὕστερον εἶναι τοῦ πράγματος αὐτοῦ τοῦ νοηθέντος – δικαιοσύνης αὐτῆς ἢ νόησις αὐτῆς – καὶ πάλιν αὖ ἢ νόησις προτέρα τοῦ ἐκ τῆς νοήσεως ὑποστάντος, εἰ τῷ νενοηκέναι ὑπέστη.

Mas se o um em si e a dezena em si estão à parte das coisas, então as coisas inteligíveis, depois de serem o que são, hão de ser ora unidades, ora díades ou tríades, qual seria a natureza dos inteligíveis e como ela é constituída? [5]

Ora, deve-se considerar que é apenas em pensamento que se efetua sua geração<sup>1</sup>. Portanto, precisamos primeiro compreender a substância<sup>2</sup> das formas em geral, a saber, que ela não existe porque quem entende entendeu cada uma das formas, proporcionando-lhes então, pela própria inteligência, a sua real existência. Pois não é que a justiça tenha surgido pelo fato do inteligente ter certa vez entendido o que fosse justiça, [10] nem o movimento veio a existir realmente por ele ter outrora entendido o que era movimento. É que, se assim fosse, tanto tal concepção deveria ser posterior à coisa em si que foi entendida – sendo a inteligência da justiça posterior à justiça em si – quanto, por outro lado, a inteligência deveria ser anterior àquilo que, a partir dela, se estabeleceu, se é que tenha se estabelecido por causa do entender<sup>3</sup>.

Εἰ δὲ τῆ νοήσει τῆ τοιαύτη ταῦτόν ἡ δικαιοσύνη, [15] πρῶτον μὲν ἄτοπον μηδὲν εἶναι δικαιοσύνην ἢ τὸν οἶον ὀρισμὸν αὐτῆς· τί γὰρ ἐστὶ τὸ νενοηκέναι δικαιοσύνην ἢ κίνησιν ἢ τὸ τί ἐστὶν αὐτῶν λαβόντα; Τοῦτο δὲ ταῦτόν τῳ μὴ ὑφεστῶτος πράγματος λόγον λαβεῖν, ὅπερ ἀδύνατον. Εἰ δὲ τις λέγοι, ὡς ἐπὶ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶν ἢ ἐπιστήμη τῳ πράγματι, [20] ἐκείνως χρῆ νοεῖν τὸ λεγόμενον, ὡς οὐ τὴν ἐπιστήμην τὸ πρᾶγμα λέγει εἶναι οὐδὲ τὸν λόγον τὸν θεωροῦντα τὸ πρᾶγμα αὐτὸ τὸ πρᾶγμα, ἀλλὰ ἀνάπαλιν τὸ πρᾶγμα αὐτὸ ἄνευ ὕλης ὄν νοητόν τε καὶ νόησιν εἶναι, οὐχ οἷαν λόγον εἶναι τοῦ πράγματος οὐδ' ἐπιβολὴν πρὸς αὐτό, [25] ἀλλ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἐν τῳ νοητῳ ὄν τί ἄλλο ἢ νοῦν καὶ ἐπιστήμην εἶναι; Οὐ γὰρ ἡ ἐπιστήμη πρὸς αὐτήν, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα ἐκεῖ τὴν ἐπιστήμην οὐ μένουσαν, οἷα ἐστὶν ἢ τοῦ ἐν ὕλῃ πράγματος, ἐτέραν ἐποίησεν εἶναι· τοῦτο δ' ἐστὶν ἀληθινὴν ἐπιστήμην· [30] τοῦτο δ' ἐστὶν οὐκ εἰκόνα τοῦ πράγματος, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα αὐτό.

Mas se a justiça coincidissem com sua inteligência [15], seria absurdo, antes de mais nada, que a justiça não fosse nada além de algo como sua definição<sup>4</sup>. Pois o que significa entender justiça ou movimento, senão apreender sua essência? Ora, isso seria o mesmo que apreender a explicação racional de uma coisa que ainda não existe realmente, o que é impossível<sup>5</sup>. Mas se alguém disser que “no que diz respeito ao que é imaterial, a ciência é o mesmo que a coisa”<sup>6</sup> [20], é preciso entender do seguinte modo o que foi dito: ele não está dizendo que a ciência é a coisa, nem que a razão que observa a coisa é a própria coisa, mas, ao contrário, será que não está afirmando que a própria coisa, que é imaterial, é tanto inteligível quanto é inteligência, não como uma inteligência que seja uma explicação racional da coisa ou uma intuição a seu respeito [25], mas sim dizendo que a própria coisa, que está no inteligível, nada mais é do que intelecto e ciência? Pois não é que a ciência diga respeito a si mesma, mas a coisa inteligível fez com que a ciência que não é permanente, tal qual aquela da coisa na matéria, fosse uma ciência diferente, a saber, uma ciência verdadeira [30]: ou seja, não uma imagem da coisa, mas a

Ἡ νόησις τοίνυν τῆς κινήσεως οὐ πεποίηκεν αὐτοκίνησιν, ἀλλ' ἢ αὐτοκίνησις πεποίηκε τὴν νόησιν, ὥστε αὐτὴ ἑαυτὴν κίνησιν καὶ νόησιν· ἢ γὰρ κίνησις ἢ ἐκεῖ κάκεινου νόησις, καὶ αὐτὸ δὲ κίνησις, ὅτι πρώτη – οὐ γὰρ ἄλλη πρὸ αὐτῆς – καὶ ἢ ὄντως, [35] ὅτι μὴ συμβέβηκεν ἄλλω, ἀλλὰ τοῦ κινουμένου ἐνέργεια ὄντος ἐνεργεία. Ὡστε αὖ καὶ οὐσία· ἐπίνοια δὲ τοῦ ὄντος ἕτερα. Καὶ δικαιοσύνη δὲ οὐ νόησις δικαιοσύνης, ἀλλὰ νοῦ οἷον διάθεσις, μᾶλλον δὲ ἐνέργεια τοιάδε, ἧς ὡς ἀληθῶς καλὸν τὸ πρόσωπον καὶ [40] οὔτε ἔσπερος <οὔτε ἐῶιος οὔτω καλά><sup>a</sup> οὐδ' ὄλως τι τῶν αἰσθητῶν, ἀλλ' οἷον ἄγαλμά τι νοερόν, οἷον ἐξ αὐτοῦ ἐστηκὸς καὶ προφανὲν ἐν αὐτῷ, μᾶλλον δὲ ὄν ἐν αὐτῷ.

própria coisa.

Portanto, a inteligência do movimento não produz o movimento em si, mas é o movimento em si que produz a inteligência, de modo que ele próprio<sup>7</sup> faz de si mesmo movimento e inteligência<sup>8</sup>. Pois não só o movimento que é inteligível é inteligência da coisa, mas também a coisa mesma é movimento, já que é o primeiro, pois não há nenhum outro movimento antes dele, e o real movimento [35], dado que não é acidente de outrem, mas ato do ente que se move em ato. Desse modo, é ainda substância: diferente é, todavia, a concepção do ente<sup>9</sup>. Ademais, a justiça não é uma inteligência da justiça, mas é um tipo de disposição do intelecto, ou melhor, é uma atividade tal cuja face é verdadeiramente bela, [40] e “nem a estrela da tarde, nem a estrela da manhã são assim tão belas”, nem, em geral, qualquer coisa sensível, mas é como uma estátua intelectual, como o que por si mesmo se levanta e em si mesmo se revela, ou melhor, o que existe em si mesmo.

a) Inclusão feita por Kirchhoff (admitida na tradução): Eurípedes, fr. 486 Nauck; citado por Aristóteles, *Ética a Nicômaco* E3, 1129 b28-29.

*Comentários ao capítulo VI*

Após ter, nos dois capítulos precedentes, introduzido a discussão acerca da natureza do número em sua relação com os inteligíveis, Plotino faz uma pausa para discorrer acerca da natureza dos inteligíveis em geral, mais especificamente no que se refere à relação entre a intelecção e a essência de cada forma.

É verdade que, em certo sentido, há uma geração dos entes inteligíveis que é efetuada pelo pensamento (linhas 5 – 7). Contudo, Plotino reforça que, é impossível produzir a concepção intelectual de algo que não exista previamente (linhas 5 – 14). Ademais, argumenta ele, não pode ser que a coisa coincida com sua intelecção, o que seria o mesmo que dizer que a coisa inteligível não passaria de uma definição construída pelo intelecto. Neste ponto, Plotino defende claramente que a essência (τὸ τί ἐστίν), enquanto explicação racional (λόγος) da coisa, está vinculada à sua substancialidade, que deve anterior (linhas 15 – 19).

Embora não admita, portanto, que a quiddidade das coisas seja um tipo de projeção intelectual que, em vez de pressupor substancialidade, se confunde com ela, há outro modo, diz Plotino, segundo pode-se considerar uma identificação entre a ciência (ἐπιστήμη) de algo e a sua substancialidade. Trata-se de entender o Intelecto como aquele que comporta unidade entre inteligir e ser inteligido, ou seja, onde cada coisa inteligível que nele reside é, ao mesmo tempo, inteligente. Assim, no Intelecto, a ciência é a verdadeira ciência, isto é, aquela que coincide com seu objeto, que não se resume a uma mera imagem deste, de modo que a ciência de uma coisa se identifica com a própria coisa (linhas 19 – 31).

O capítulo termina com referências, a título de exemplo dos argumentos apresentados, às formas inteligíveis do movimento e a justiça. Temos que “a intelecção do movimento não produz o movimento em si, mas é o movimento em si que produz a intelecção, de modo que ele próprio faz de si mesmo movimento e intelecção” (linhas 31 – 34) e que “a justiça não é uma intelecção da justiça, mas é um tipo de disposição do intelecto, ou melhor, é uma atividade tal cuja face é verdadeiramente bela” (linhas 37 – 40).

Tal intelecção que compõe a própria natureza do ente inteligível é diversa da concepção do ente inteligível (linhas 5 – 14; 35 – 37). Podemos, assim, entender que Plotino propõe dois níveis de intelecção: um primário, intelecção no sentido forte, aquele no qual inteligir e inteligido coincidem; outro, secundário, referido como νόημα ou ἐπίνοια, que só pode ser posterior ao ente inteligido e, portanto, um resultado da intelecção primária.

Notas:

1. Ou seja, é só do ponto de vista do pensamento (λόγῳ) que se pode dizer que as formas inteligíveis são “geradas”. Tal como no capítulo II, onde o enumerante pode produzir mentalmente muitos números além daqueles já delimitados, o pensamento também pode “gerar” formas, no sentido de produzir representações suas. As formas inteligíveis, contudo, são anteriores ao pensamento e existem independentemente daquele que as entende, como ficará claro na sequência do texto.

2. οὐσία: a referência é à geração e existência das formas, mais do que à sua determinação. Daí “substância”, preterindo-se “essência”.

3. Prova, por redução ao absurdo, da invalidade da tese anterior: a de que a justiça em si (ou qualquer outra coisa) surja como consequência de sua intelecção. O absurdo consiste em se ver forçado a afirmar ao mesmo tempo duas teses contrárias: intelecção como anterior à coisa x intelecção posterior. Portanto, a justiça em si não pode ser resultado de uma intelecção particular. Assim, Plotino estabelece uma ordem: primeiro, existe a coisa inteligível, independente de intelecção; em seguida, vem a sua intelecção; por fim, tem-se a concepção que resulta da intelecção.

4. ὀρίσμων: enquanto, no capítulo III, o contexto era o de delimitar uma quantidade de inteligíveis e, assim, o de “delimitação”, aqui o sentido é claramente o de “definição”. Ver, logo abaixo, a referência à essência (τὸ τί ἐστίν).

5. Ou seja, se por entender entende-se apenas apreender a essência da coisa, não é possível que a coisa inteligível seja o mesmo que essa intelecção, pois, para que algo tenha essência, é preciso que antes exista. É impossível se ter uma “explicação racional de uma coisa que ainda não existe realmente”. No entanto, se pode entender o entender de outro modo, a ser discutido abaixo.

6. Aristóteles, *De Anima* Γ 5, 430 a 2-3; 7, 431 a 1-2.

7. A ambiguidade da referência de αὐτὴ à “intelecção” ou ao “movimento” pode ser dirimida pelo contexto seguinte. Contudo, vale a pena também sublinhar a relação de equivalência entre o ente inteligível e o seu inteligir, conforme expresso, por exemplo, em V 6, 6, 20 – 23: Πληρὲς δὲ ἐστὶ τὸ εἶναι, ὅταν εἶδος τοῦ νοεῖν καὶ ζῆν λάβῃ. Ὅμοῦ ἄρα τὸ νοεῖν, τὸ ζῆν, τὸ εἶναι ἐν τῷ ὄντι. Εἰ ἄρα ὄν, καὶ νοῦς, καὶ εἰ νοῦς, καὶ ὄν, καὶ τὸ νοεῖν ὁμοῦ μετὰ τοῦ εἶναι [“o ser é pleno quando compreende a vida e a forma do inteligir. Então, **inteligir, viver e ser estão junto no ente**. Assim, se há ente, há então intelecto, e se há intelecto, há então ente, e o inteligir estão junto com o seu ser”].

8. Em outras palavras, o ser é o mesmo que o inteligir, que é o mesmo que a atividade de intelecção. O Intelecto, assim, completa-se e entende-se a si mesmo. Isso é diferente da intelecção como entendida anteriormente, a saber, aquela de alguém que apreende a essência de algo, obtendo sua concepção (νόημα).

9. i.e., o ser do movimento coincide com a intelecção, em sentido primário, ou seja, a intelecção de si mesmo, aquela que coincide com o ser e o inteligir: a “coisa mesma é movimento e é intelecção”. Diferente é a concepção (ἐπίνοια), pois esta é aquela da qual antes de discorria, uma intelecção em sentido secundário (linhas 5 – 14). Em seguida, Plotino volta a utilizar esta intelecção de sentido secundário quando diz “a justiça não é uma intelecção da justiça” apenas para, logo abaixo, voltar a contrastá-la autossuficiência dessa justiça: “por si mesmo se levanta e em si mesmo se revela, ou melhor, o que existe em si mesmo”.

## CAPÍTULO VII

Ὅλως γὰρ δεῖ νοῆσαι τὰ πράγματα ἐν μιᾷ <φύσει><sup>a</sup> καὶ μίαν φύσιν πάντα ἔχουσαν καὶ οἷον περιλαβοῦσαν, οὐχ ὡς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἕκαστον χωρὶς, ἀλλαχοῦ ἥλιος καὶ ἄλλο ἄλλοθι, ἀλλ' ὁμοῦ ἐν ἐνὶ πάντα· [5] αὕτη γὰρ νοῦ φύσις· ἐπεὶ καὶ ψυχὴ οὕτω μιμεῖται καὶ ἡ λεγομένη φύσις, καθ' ἣν καὶ ὑφ' ἧς ἕκαστα γεννᾶται ἄλλο ἄλλοθι, αὐτῆς ὁμοῦ ἑαυτῇ οὐσης.

Ὅμοῦ δὲ πάντων ὄντων ἕκαστον αὖ χωρὶς ἐστίν· ἐνορᾷ δὲ αὐτὰ τὰ ἐν τῷ νῷ καὶ τῇ οὐσίᾳ ὁ [ἔχων]<sup>b</sup> νοῦς οὐκ ἐπιβλέπων, ἀλλ' ἔχων, οὐδὲ χωρίζων ἕκαστον· κειώριστα γὰρ ἤδη ἐν αὐτῷ αἰεὶ [10]. Πιστούμεθα δὲ πρὸς τοὺς τεθαυμακότας ἐκ τῶν μετεπιληφόντων· τὸ δὲ μέγεθος αὐτοῦ καὶ τὸ κάλλος ψυχῆς ἔρωτι πρὸς αὐτόν, καὶ τῶν ἄλλων εἰς ψυχὴν ἔρωτι διὰ τὴν τοιαύτην φύσιν καὶ τῷ ἔχειν ἧ κατά τι ὁμοίωται. Καὶ γὰρ δὴ καὶ ἄτοπον εἶναι [15] τι ζῶον καλὸν αὐτοζῶου μὴ θαυμαστοῦ τὸ κάλλος καὶ ἀφάστου ὄντος. Τὸ δὴ παντελὲς ζῶον ἐκ πάντων ζώων ὄν, μᾶλλον δὲ ἐν αὐτῷ τὰ πάντα ζῶα περιέχον καὶ ἐν ὄν τοσοῦτον, ὅσα τὰ πάντα, ὥσπερ καὶ τόδε τὸ πᾶν ἐν ὄν καὶ πᾶν

Em geral, é necessário entender que as coisas estão em uma única natureza, e que essa natureza única contém todas elas e é como o que as encerra, não cada uma separadamente, tal qual no mundo sensível (por exemplo, o sol em um lugar e outra coisa em outro), mas sim todas juntas em uma só<sup>1</sup> [5]. De fato, esta é a natureza do Intelecto: pois é nisso que o imitam a Alma e também o que chamamos de Natureza<sup>2</sup>, conforme a qual e pela qual cada coisa é gerada em um e outro lugar, permanecendo, contudo, junto de si mesma.

Mas ainda que todos os entes estejam juntos, cada um deles, por sua vez, está separado; mas não é ao avistá-los, e tampouco por separar cada um deles, que o Intelecto detém o olhar nesses entes que estão no Intelecto e na Substância, mas sim por possuí-los: é que eles já estão desde sempre nele separados<sup>3</sup> [10]. E, a partir de seus participantes<sup>4</sup>, podemos garantir aos que estejam surpreendidos com essas coisas o seguinte: a grandeza e a beleza do Intelecto são confirmadas pelo amor da Alma por ele, por ser devido à Alma ter tal natureza que as outras coisas têm amor por ela, e pelo fato delas

τὸ ὄρατὸν περιέχον πάντα τὰ ἐν τῷ ὄρατῷ.

possuírem uma natureza pela qual, de algum modo, se assemelha ao Intelecto<sup>5</sup>. E seria inclusive absurdo que [15] um ser vivente qualquer fosse belo sem que houvesse a beleza do ser vivente em si que é maravilhoso e inefável<sup>6</sup>. De fato, o “ser vivente perfeito” é o que é constituído por todos os seres viventes, ou melhor, é aquele que encerra em si todos os seres viventes e que é um tanto quanto é todas as coisas, tal como também este universo aqui, que, sendo um, é também o todo visível que encerra todas as coisas no mundo visível<sup>7</sup>.

- a) Inclusão feita por Müller (admitida na tradução).
- b) Supressão feita por Theiler (aceita na tradução).

### *Comentários ao capítulo VII*

Ao descrever a natureza do Intelecto, Plotino destaca sua unidade: o modo como os inteligíveis são um só, não somente no sentido de que estão todos no Intelecto, tal como os objetos visíveis estão, todos eles, no mundo, mas, principalmente, no sentido de que estão todos reunidos em um só, em uma única natureza (linhas 1 – 5). Desse modo, ao imitar o Intelecto, a Alma imita sobretudo essa sua unidade.

Mas tal unidade do Intelecto, por mais extraordinária que seja, ainda contempla multiplicidade. Embora a alteridade entre os entes inteligíveis não se dê por meio de um tipo de separação que gere lacunas de existência entre um e outro (já que o Intelecto deve ser absolutamente pleno), ela, de certa forma, faz parte da estrutura do Intelecto. Ou seja, elas não separa as coisas em si, mas sim as tem como distintas desde sempre. Ou seja, a alteridade, e, portanto, a multiplicidade, faz parte da própria estrutura do Intelecto (linhas 5 – 10).

Tal grandeza, dada pela multiplicidade, associada com tal beleza, dada pela unidade, configuram aquilo que atrai a Alma pelo Intelecto. Ademais, como as coisas são atraídas pela Alma justamente por nela encontrarem uma natureza semelhante ao Intelecto, bem como por, elas próprias, guardarem com ele uma semelhança (linhas 10 – 15).

Se é assim, podemos descrever tal relação coisas/Alma/Intelecto do seguinte modo: por terem em si algo do Intelecto, este algo das coisas tende à busca por união, dada a suma unidade do Intelecto, o que as impele a buscarem a união com a Alma, do mesmo modo que aquilo que na Alma há de Intelecto a impele na direção deste.

Por fim, Plotino traz-nos a descrição do Intelecto como o Ser Vivente Perfeito: aquele que “é constituído por todos os seres vivos, ou melhor, é aquele que encerra em si todos os seres vivos e que é um tanto quanto é todas as coisas, tal como também este universo aqui, que, sendo um, é também o todo visível que encerra todas as coisas no mundo visível” (linhas 15 – 19).

#### Notas:

1. ὁμοῦ πάντα: citação de Anaxágoras (fr. B1 DK).
2. Parte inferior da Alma do Mundo. Ela gera o mundo visível e é a fronteira inferior do inteligível.
3. i.e., há uma multiplicidade intrínseca ao Intelecto (cf. 1.2: “Unidade e multiplicidade no Intelecto”), aqui expressa pela alteridade entre os inteligíveis que o compõem.
4. Embora não esteja detalhado nesta passagem que cito aqui, parece evidente que os participantes (μεταλαμβάνω) do intelecto são os entes particulares e a Alma que dele procede e o qual circunda (cf. I 8, 2, 15 – 21). Assim, dele participam a Alma, amante do Intelecto, e as coisas que amam a Alma.
5. O trecho tem gramática elíptica. No entanto, o sentido nos parece claro: a perfeição do Intelecto se manifesta no próprio fato da Alma ter amor, um desejo de uma união com ele,

bem como na forma como esse desejo é refletido na semelhança que as coisas possuem em relação ao Intelecto e no amor que elas têm pela Alma. Tem-se, assim, uma hierarquia entre as realidades, Intelecto, Alma e coisas, cujos vínculos entres seus diferentes constituem-se por relações de semelhança, participação e união.

6. ἀφύστος: *Timeu* 31 b.

7. O ser vivente perfeito, universo inteligível, é paradigma inteligível do universo material (*Timeu* 30 c). O Intelecto é visto aqui como o ser vivente perfeito, e Plotino ilustra a unidade de abarca sua multiplicidade por analogia com a unidade da totalidade do universo visível, imagem do ser vivente perfeito. Isto é, tal como o universo visível é unificado em sua multiplicidade, assim também, por analogia, o seu modelo: o Intelecto.

## CAPÍTULO VIII

Ἐπειδὴ τοίνυν καὶ ζῶον πρῶτως ἐστὶ καὶ διὰ τοῦτο αὐτοζῶον καὶ νοῦς ἐστὶ καὶ οὐσία ἢ ὄντως καὶ φαμεν ἔχειν καὶ ζῶα τὰ πάντα καὶ ἀριθμὸν τὸν σύμπαντα καὶ δίκαιον αὐτὸ καὶ καλὸν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα – [5] ἄλλως γὰρ αὐτοάνθρωπόν φαμεν καὶ ἀριθμὸν αὐτὸ καὶ δίκαιον αὐτό – σκεπτέον πῶς τούτων ἕκαστον καὶ τί ὄν, εἰς ὅσον οἶόν τέ τι εὐρεῖν περὶ τούτων.

Πρῶτον τοίνυν ἀφετέον πᾶσαν αἴσθησιν καὶ νοῦν νῶ θεωρητέον καὶ ἐνθυμητέον, ὡς καὶ ἐν ἡμῖν ζωὴ καὶ νοῦς οὐκ ἐν ὄγκῳ, [10] ἀλλ’ ἐν δυνάμει ἀόγκῳ, καὶ τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν ἐκδεδυκέναι ταῦτα καὶ δύνανται εἶναι ἐφ’ ἑαυτῆς βεβῶσαν, οὐκ ἀμενηνόν τι χρῆμα, ἀλλὰ πάντων ζωτικωτάτην καὶ νοερωτάτην, ἧς οὔτε ζωτικώτερον οὔτε νοερώτερον οὔτε οὐσιωδέστερον, οὗ τὸ ἐφαιψάμενον ἔχει ταῦτα κατὰ λόγον τῆς ἐπαφῆς, τὸ μὲν ἐγγυὲς ἐγγυτέρω, [15] τὸ δὲ πόρρω πορρωτέρω.

Portanto, uma vez que ele é o ser vivente primário e, por isso, é o Ser Vivente em si, e já que é Intelecto e Substância, a real Substância, e que dizemos que ele contém todos os seres viventes, o número total, o justo em si, o belo em si e tantas outras coisas como essas [5] (pois é de diferentes formas que falamos em “homem em si”, “número em si” e no “justo em si”), é preciso examinar como e o que é cada uma dessas coisas para, na medida do possível, descobrir algo a seu respeito<sup>1</sup>.

Portanto, primeiro devemos abandonar toda sensação, contemplar o Intelecto com o intelecto<sup>2</sup> e considerar que, mesmo em nós, vida e intelecto não se encontram em tamanho, mas sim como uma potência sem tamanho [10], e que a verdadeira Substância se despoja dessas coisas<sup>3</sup> e é uma potência apoiada em si mesma, não como algo qualquer sem força, mas como a potência<sup>4</sup> mais viva e inteligível dentre todas, não havendo nada mais vivo, inteligível ou mais substancial do que ela; aquilo que entra contato com o Intelecto possui essas características<sup>5</sup> conforme a proporção do contato<sup>6</sup>: o que está em contato próximo as tem como mais

Εἵπερ οὖν ἐφετὸν τὸ εἶναι, τὸ μάλιστα ὄν  
 μᾶλλον ὅ τε μάλιστα νοῦς, εἵπερ τὸ νοεῖν ὅλως·  
 καὶ τὸ τῆς ζωῆς ὡσαύτως. Εἰ δὴ τὸ ὄν πρῶτον  
 δεῖ λαβεῖν πρῶτον ὄν, εἶτα νοῦν, εἶτα τὸ ζῶον –  
 τοῦτο γὰρ ἤδη πάντα δοκεῖ περιέχειν – ὁ δὲ  
 νοῦς δεύτερον [20] – ἐνέργεια γὰρ τῆς οὐσίας –  
 οὔτ' ἂν κατὰ τὸ ζῶον ὁ ἀριθμὸς εἴη – ἤδη γὰρ  
 καὶ πρὸ αὐτοῦ καὶ ἓν καὶ δύο ἦν – οὔτε κατὰ  
 τὸν νοῦν – πρὸ γὰρ αὐτοῦ ἡ οὐσία ἓν οὔσα καὶ  
 πολλὰ ἦν.

próximas, o que está em contato distante  
 as tem, por sua vez, como mais distante  
 [15].

Bem, dado que o Ser é desejável,  
 aquele que é maximamente ente<sup>7</sup> é mais  
 desejável, assim como é aquele que é  
 máximo Intelecto, já que é desejável o  
 entender em geral; e do mesmo modo  
 ocorre com o que diz respeito à vida.  
 Sendo assim, se é necessário que se tome  
 em primeiro lugar o Ente, uma vez que o  
 Ente é o primeiro, depois o Intelecto e,  
 em seguida, o Ser Vivente<sup>8</sup> (pois já se  
 supõe que este encerra todas as coisas), e  
 se o Intelecto é o segundo [20] (já que é  
 atividade da Substância), então o Número  
 não poderia estar no nível do Ser Vivente,  
 antes do qual, com efeito, já havia o um e  
 o dois<sup>9</sup>, nem do Intelecto, uma vez que  
 antes dele havia a Substância que já era  
 um e muitos<sup>10</sup>.

### *Comentários ao capítulo VIII*

Plotino aqui estabelece uma distinção entre diferentes aspectos do Intelecto. É verdade que o Intelecto é um só, e sua perfeição não permite que seja separado em partes, como que se fosse possível que existisse como uma junção de recortes. Contudo, sua existência se dá de diferentes modos. Com efeito, O Intelecto é o Ser Vivente em si, é Intelecto e é a verdadeira Substância. Tal diferenciação se dá do seguinte modo: diz-se que ele é Ser Vivente na medida em que encerra em si todos os seres vivos inteligíveis (linhas 1 – 5; cf. também linhas 15

ss. do capítulo anterior); diz-se, obviamente, que ele é Intelecto, em geral, na medida em que isso simplesmente descreve as atividades próprias de sua hipóstase, por exemplo, o viver, o inteligir e o contemplar (linhas 8 – 15); diz-se, enfim, que ele é a verdadeira Substância na medida em que, enquanto Substância, é pura potência despojada de grandeza, absolutamente independente, subsistente por si mesma, viva e inteligível (linhas 10 – 14) e fonte da atividade do Intelecto (linha 20). Ademais, tal primeiro nível do Intelecto, o da Substância, também pode ser entendido como Ente, na medida em que é o mais desejável e é Intelecto e Ser em grau máximo (linhas 15 – 18).

Tais modos de ser do Intelecto podem se sobrepor e, por vezes, tal como na leitura das linhas 8 a 15, nos parecer indistintos. De certo ponto de vista, como, por exemplo, o da Alma, não é tão simples distinguir entre eles. Quanto mais se estiver longe do Intelecto, mais difícil será destacar seus aspectos. Talvez seja isso que Plotino queira nos dizer nas linhas 14 e 15, quanto a possuir as características do Intelecto: “o que está em contato próximo as tem como mais próximas, o que está em contato distante as tem, por sua vez, como mais distante”. Não obstante, ele faz questão de estabelecer, de modo bem claro, esses diferentes modos de ser do Intelecto (linhas 18 – 20): “Sendo assim, se é necessário que se tome **em primeiro lugar o Ente, uma vez que o Ente é o primeiro, depois o Intelecto e, em seguida, o Ser Vivente** (pois já se supõe que este encerra todas as coisas)”.

Desse modo o Intelecto comporta três níveis: i) Ente/Substância, máximo Intelecto; ii) Intelecto enquanto tal, pleno, atividade de sua Substância; iii) Ser Vivente em si. É neste contexto de diferenciação interna do Intelecto que Plotino procura inserir o Número (linhas 20 – 24). Este não pode estar no nível do Ser Vivente, pois tal aspecto pressupõe um número de viventes. Tampouco pode estar no nível do Intelecto, já que a Substância em função da qual ele se estabelece já comporta em si uma relação de unidade e multiplicidade (que será melhor explorada nos próximos capítulos).

Observação: Optamos, na presente tradução, por utilizar letras maiúsculas para Substância, Ente, Intelecto, Ser Vivente e Número quando estes se referem a aspectos gerais ou princípios fundamentais do Intelecto. Assim, podemos ter um ser vivente inteligível, mas é o Ser Vivente que comporta todos eles, tal como falar da Substância enquanto tal é diferente de dizer que este ou aquele ente inteligível é substância. Além disso, podemos ter um número

inteligível, mas será (logo veremos) o Número, em conjugação com o Ente, que configurará os entes no interior do Intelecto.

Notas:

1. Plotino apresenta a proposta de que o Intelecto seja investigado em seus diferentes aspectos: Ser Vivente, Intelecto e Substância.

2. Isto é, o nosso intelecto particular, contemplante do Intelecto enquanto tal. Quanto à natureza desse exame contemplativo, note-se que o objeto a ser examinado é ele próprio também o instrumento com o qual se examina (dativo  $\nu\tilde{\omega}$ ). Trata-se de uma contemplação do Intelecto efetuada por aquilo dele que está em nós. O  $\nu\tilde{\omega}\zeta$ , assim, admite o modo de ser de contemplante e também o de contemplado. Ele não só contempla o Um, mas também a si mesmo. De fato, o Intelecto em Plotino caracteriza-se por ser ao mesmo tempo objeto e sujeito de intelecção. Tudo nele é intelecto, inteligível e intelecção.

3. i.e., das coisas sensíveis, providas de massa/tamanho ( $\delta\gamma\kappa\omicron\varsigma$ ). Cf. II 9, 17, 10.

4. Palavra não explícita no texto. Poderia ser também a “substância mais viva e inteligível”. Entendemos, contudo, que a questão aqui é sublinhar a força dessa  $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ , que não depende do tipo de apoio massivo, caso das coisas do sensível.

5. A saber, as qualidades de ser vivo, inteligível e substancial.

6.  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ . Trata-se de qualificar as coisas como mais ou menos próximas do Intelecto. O  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , enquanto projeção proveniente dos inteligíveis, reside nas coisas não de maneira homogênea, mas de acordo com graus de afinidade ao inteligível. Faz-se assim referência a um recorte específico da realidade enquanto estratificada: do menos ao mais inteligível; do menos ao mais um. Se  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu$  qualifica  $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota$ , trata-se então de um modo de se possuir essas qualidades. Quanto melhor for o contato com o Intelecto (i.e., quanto mais se está

próximo do Intelecto e longe das coisas sensíveis por si só), mais fortemente se tem a qualidades supracitadas.

7. τὸ ὄν, o ente, equivalente aqui a τὸ εἶναι, o ser.

8. Eis os três aspectos do Intelecto assim ordenados: Ser/Ente/Substância → Intelecto → Ser Vivente. Note-se que o “Ente”, aqui, se vincula ao Ser (linha 16) e à Substância (linhas 20 e 24), e assim podemos entender que as referências à “Substância” anteriores (linhas 2; 11; 20 ss.) não devem ser entendidas como equivalentes ao Intelecto, mas, mais especificamente, àquilo que no Intelecto é ontologicamente anterior. Portanto, há um primeiro Ente, anterior aos entes particulares contidos no Intelecto (como se verificará no capítulo IX). Primeiro, há o Intelecto enquanto Ser, ou seja, enquanto aquilo que procede do Um e que se plenifica em seu voltar-se ao Um. É essa orientação ao Um que ao torna Ser (cf. V 2, 1, 5 – 15). Segundo, o Intelecto já pleno, contemplante de si mesmo em sua atividade própria (a atividade de sua substância). Terceiro, o Intelecto enquanto Ser Vivente, conjunto de todos entes inteligíveis e paradigma do universo.

9. Com efeito, antes do Ser Vivente já havia o Ser e o Intelecto. Portanto, tanto o um quanto o dois. Ora, tal número que precede ao Ser Vivente e, portanto, ao conjunto das ideias, deve ser o número ideal, não o matemático. Sendo assim, estes “um” e “dois” não devem ser entendidos como sequências de unidades associadas ao Ser e ao Intelecto, como quem está enumerando tais aspectos do Intelecto. Como bem observado por Annick, esses números podem, portanto, expressar relações de processão por analogia à concepção neopitagórica de número segundo a qual um número pode ser entendido como uma progressão da multiplicidade cuja origem é a unidade ou, reciprocamente, como a regressão à unidade a partir da multiplicidade (cf. ANNICK, C-S. *L'Architecture du Divin: Mathématique et Philosophie chez Plotin et Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1982, p. 123).

10. Referência à Díade indeterminada enquanto matéria inteligível que, em certo sentido, antecede ao Intelecto, já que ele se plenifica e constitui justamente a enformar tal matéria (II, 4, 5, 10 - 25). Quanto à expressão “um e muitos”, pode haver aqui também uma referência ao uno da segunda hipótese do *Parmênides* (142 de – 144 e5), o uno-ente e o uno-múltiplo.

## CAPÍTULO IX

Λείπεται τοίνυν θεωρεῖν, ποτέρα ἢ οὐσία τὸν ἀριθμὸν ἐγέννησε τῷ αὐτῆς μερισμῷ, ἢ ὁ ἀριθμὸς ἐμέρισε τὴν οὐσίαν· καὶ δὴ καὶ ἡ οὐσία καὶ κίνησις καὶ στάσις καὶ ταῦτόν καὶ ἕτερον αὐτὰ τὸν ἀριθμὸν ἢ ὁ ἀριθμὸς ταῦτα [5].

Ἀρχὴ δὲ τῆς σκέψεως· ἄρ' οἷόν τε ἀριθμὸν εἶναι ἐφ' ἑαυτοῦ ἢ δεῖ καὶ τὰ δύο ἐπὶ δυοῖς πράγμασι θεωρεῖσθαι καὶ τὰ τρία ὡσαύτως; Καὶ δὴ καὶ τὸ ἐν τὸ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς; Εἰ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἄνευ τῶν ἀριθμητῶν δύναίτο εἶναι, πρὸ τῶν ὄντων δύναίτο ἂν εἶναι [10]. Ἄρ' οὖν καὶ πρὸ τοῦ ὄντος;

Ἦ τοῦτο ἐατέον καὶ πρὸ ἀριθμοῦ ἐν τῷ παρόντι καὶ δοτέον ἀριθμὸν ἐξ ὄντος γίνεσθαι. Ἀλλ' εἰ τὸ ὄν ἐν ὄν ἐστὶ καὶ τὰ δύο ὄντα δύο ὄντα ἐστί, προηγῆσεται τοῦ τε ὄντος τὸ ἐν καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν ὄντων. Ἄρ' οὖν τῆ ἐπινοίᾳ καὶ τῆ ἐπιβολῇ ἢ καὶ τῆ ὑποστάσει; [15]

Falta examinar, portanto, se foi a Substância que, por meio de sua própria divisão, gerou o Número, ou se foi o Número que dividiu a Substância; além disso, deve-se investigar se a Substância, o Movimento, o Repouso, a Identidade e a Alteridade<sup>1</sup> geraram, eles mesmos, o Número, ou se foi o Número que os gerou<sup>2</sup> [5].

Ora, o princípio da investigação é o seguinte: é possível que o Número exista por si mesmo, ou é preciso que o dois seja observado em duas coisas, e assim também o três? E quanto ao um que está nos números<sup>3</sup>? É que se este um pudesse existir por si mesmo, à parte das coisas enumeradas, poderia assim existir antes dos entes [10]. E então seria ele também anterior ao Ente<sup>4</sup>?

Bem, deixemos isso de lado e, por ora, assumamos que o Ente seja anterior ao Número e que o Número surja a partir do Ente. Mas, se o Ente é um ente, e dois entes são dois entes<sup>5</sup>, o um precederá ao Ente, e o Número precederá aos entes. Sendo assim, lhes precederia na realidade, ou apenas na nossa intuição e

Σκεπτέον δὲ ὧδε· ὅταν τις ἄνθρωπον ἓνα νοῆ καὶ καλὸν ἓν, ὕστερον δῆπου τὸ ἓν νοεῖ ἐφ' ἑκατέρω· καὶ δὴ καὶ ὅταν ἵππον καὶ κύνα, καὶ δὴ σαφῶς τὰ δύο ἐνταῦθα ὕστερον. Ἀλλ' εἰ γεννῶν ἄνθρωπον καὶ γεννῶν ἵππον καὶ κύνα ἢ ἐν αὐτῷ ὄντας προφέρει καὶ μὴ κατὰ τὸ ἐπελθὸν μήτε [20] γεννῶν μήτε προφέρει, ἄρ' οὐκ ἐρεῖ· “εἰς ἓν ἰτέον καὶ μετιτέον εἰς ἄλλο ἓν καὶ δύο ποιητέον καὶ μετ' ἐμοῦ καὶ ἄλλο ποιητέον”; Καὶ μὴν οὐδὲ τὰ ὄντα, ὅτε ἐγένετο, ἠριθμήθη· ἀλλ' ὅσα ἔδει γενέσθαι δῆλον ἦν [ὅσα ἔδει]<sup>a</sup>. Πᾶς ἄρα ὁ ἀριθμὸς ἦν πρὸ αὐτῶν τῶν ὄντων.

Ἀλλ' εἰ πρὸ τῶν ὄντων, οὐκ ἦν ὄντα. Ἦν ἦν ἐν τῷ ὄντι, οὐκ ἀριθμὸς ὦν τοῦ ὄντος [25] – ἐν γὰρ ἦν ἔτι τὸ ὄν – ἀλλ' ἢ τοῦ ἀριθμοῦ δύναμις ὑποστᾶσα ἐμέρισε τὸ ὄν καὶ οἷον ὠδίνειν ἐποίησεν αὐτὸν τὸ πλῆθος. Ἦν γὰρ ἢ οὐσία αὐτοῦ ἢ ἢ ἐνέργεια ὁ ἀριθμὸς ἔσται, καὶ τὸ ζῶν αὐτὸ καὶ ὁ νοῦς ἀριθμὸς.

concepção<sup>6</sup> [15]?

Ora, é preciso examinar deste modo: quando alguém tem a inteligência de um único homem ou de uma única beleza, certamente entende o um *a posteriori* em cada caso; do mesmo modo, quando entende um cavalo e um cão, é também evidente neste caso que o dois é entendido *a posteriori*<sup>7</sup>. Mas, supondo-se que ele gerasse um homem e também gerasse um cavalo e um cão, ou que, tendo-os dentro de si, os anunciasse para fora, sem que os gerasse ou anunciasse ao acaso [20], também não diria: “é preciso ir a um, passar a outro um, produzir dois e então, por mim mesmo, produzir outro”?. Além do mais, os entes não foram enumerados quando surgiram: não obstante, já estava claro quantos deveriam ser gerados. Portanto, antes dos próprios entes, já existia o seu número total<sup>8</sup>.

Mas se o Número já existia antes dos entes, então ele não era um dos entes. De fato, o Número estava no Ente sem que fosse um número do Ente [25] (pois o Ente ainda era um), mas na medida em que a potência numérica veio à real existência, dividiu o Ente e o fez como que parir a multiplicidade. Com efeito, ou Número será a substância do Ente, ou

Ἄρ' οὖν τὸ μὲν ὄν ἀριθμὸς ἠνωμένος, [30]  
τὰ δὲ ὄντα ἐξεληλιγμένος ἀριθμὸς, νοῦς δὲ  
ἀριθμὸς ἐν ἑαυτῷ κινούμενος, τὸ δὲ ζῶον  
ἀριθμὸς περιέχων;

Ἐπεὶ καὶ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς γεγόμενον τὸ ὄν, ὡς  
ἦν ἐν ἐκεῖνο, δεῖ αὐτὸ οὕτως ἀριθμὸν εἶναι· διὸ  
καὶ τὰ εἶδη ἔλεγον καὶ ἐνάδας καὶ ἀριθμούς.  
Καὶ οὗτός ἐστιν ὁ οὐσιώδης ἀριθμὸς· [35]  
ἄλλος δὲ ὁ μοναδικὸς λεγόμενος εἶδωλον  
τούτου.

Ὁ δὲ οὐσιώδης ὁ μὲν ἐπιθεωρούμενος τοῖς  
εἶδεσι καὶ συγγενῶν αὐτά, πρώτως δὲ ὁ ἐν τῷ  
ὄντι καὶ μετὰ τοῦ ὄντος καὶ πρὸ τῶν ὄντων.  
Βάσιν δὲ ἔχει τὰ ὄντα ἐν αὐτῷ καὶ πηγὴν καὶ  
ρίζαν καὶ ἀρχήν. Καὶ γὰρ τῷ ὄντι τὸ ἐν ἀρχῇ  
καὶ ἐπὶ τούτου ἐστὶν ὄν· [40] σκεδασθεῖη γὰρ  
ἄν· ἀλλ' οὐκ ἐπὶ τῷ ὄντι τὸ ἐν· ἤδη γὰρ ἂν εἴη  
ἐν πρὶν τυχεῖν τοῦ ἑν, καὶ ἤδη τὸ τυγχάνον τῆς  
δεκάδος δεκάς πρὶν τυχεῖν τῆς δεκάδος.

será a sua atividade, e o Ser Vivente em si  
será Número tanto quanto o será o  
Intelecto.

Assim, será que o Ente é o Número  
unificado, enquanto o conjunto dos entes  
é o Número desdobrado [30], o Intelecto é  
o Número que se move em si mesmo, e o  
Ser Vivente é o Número que tudo abarca?

Pois bem, já que o Ente surgiu a partir  
do Um, tal como este era um, é necessário  
que o Ente assim também seja Número;  
por isso também se dizia<sup>9</sup> que as formas  
eram unidades tanto quanto eram  
números. E este é o Número substancial  
[35]; outro, porém, chamado de número  
monádico, é sua imagem.

O Número substancial é aquele que é  
observado nas formas e as coproduz, mas,  
antes de mais nada, está no Ente, com o  
Ente e é anterior aos entes<sup>10</sup>. É nele que os  
entes têm seu fundamento, fonte, raiz e  
princípio. Acontece que, de fato, o Um<sup>11</sup> é  
o princípio do Ente, e sobre ele o Ente se  
assenta [40]: com efeito, se não fosse  
assim, teria se dispersado. Mas o Um não  
se assenta sobre o Ente: é que, de outro  
modo, o Ente já seria um antes mesmo de  
se encontrar com o que é um<sup>12</sup>, e aquilo  
que com a Dezena se encontra já seria

uma dezena antes de se encontrar com a Dezena.

a) Suprimido por Harder: repetição.

### *Comentários ao capítulo IX*

No capítulo anterior, Plotino sugeriu que o Número ideal seria tão anterior à totalidade do inteligível quanto o seria a Substância em relação ao Intelecto pleno em sua totalidade. Ademais, na estratificação dada por Substância → Intelecto → Ser Vivente, ele também atribuiu à Substância o caráter de Ente.

Assim, tendo-se admitido que, no interior do Intelecto, deve-se falar primeiro do Ente para, só depois, falar sobre os entes particulares e, enfim, sobre a totalidade dos inteligíveis, é preciso investigar qual a posição do Número nesse contexto, isto é, qual sua relação com o Ente e, conseqüentemente, com os entes particulares e com a totalidade.

Embora, como dissemos, essas distinções de aspecto por meio dos quais Plotino analisa a hipóstase do Intelecto já tenham sido referidas no capítulo VIII, parece-nos, no entanto, que é neste capítulo que fica mais claro seu sentido. Ora, o Intelecto é sempre o mesmo. No entanto, ele pode ser contemplado a partir de diferentes pontos de referência. Visto a longa distância, ele é um conjunto de inteligíveis (é Ser Vivente). Visto a média distância, é determinado pela atividade do inteligir que caracteriza suas formas. Ao examiná-lo ainda mais de perto, contudo, chega-se diante de cada forma/ente enquanto tal, ou seja, ao caráter de ente e substância que é próprio a cada uma delas.

Podemos resumir essa descrição com a imagem de uma esfera: a superfície é o Ser Vivente, o conteúdo é o Intelecto, e o núcleo é o Ente.

Isso implica, portanto, considerar também os diferentes significados do que seja número no Intelecto: primeiro, número enquanto enumeração dos inteligíveis, como que lhes é externo; depois, número enquanto aquilo que determina internamente cada forma/ente; finalmente, número enquanto aquilo que torna possível que haja cada forma/ente e que, assim, ao anteceder a constituição interna de cada uma, se encontra com o Ente – o interior do interior das formas.

Quanto às variações de Plotino entre “Substância” e “Ente”, devemos considerar os sentidos usuais de οὐσία e τὸ ὄν. Enquanto “Substância” denota o fato de que o Intelecto tem uma base que subsiste por si mesma (sentido que é corroborado nas linhas 10 – 15 do capítulo anterior), “Ente” reforça propriamente a determinação de existência do Intelecto (sentido que é corroborado nas linhas 24 – 30 e que será reforçado no capítulo seguinte, quando da discussão acerca dos modos de existência dos entes particulares em relação ao Ente). Desse modo, uma coisa inteligível é ente, na medida em que existe de modo determinado no Intelecto, e também é substância, na medida em que existe por si mesma. Para uma discussão pormenorizada acerca de nossa interpretação para a distinção entre Ente e Substância neste tratado, remetemos à nota 9 abaixo.

A partir de todas essas considerações, analisemos a sequência dos argumentos que aqui Plotino nos apresenta para a caracterização do Número.

Número, enquanto tal, deveria remeter à multiplicidade. Então, deve-se perguntar qual seria sua relação com a multiplicidade presente topo do Intelecto (ou, conforme imagem que construímos acima, em seu núcleo): seria ele anterior a ela, ou seja, seu produtor, ou posterior, ou seja, seu resultado? (linhas 1 – 5). Isso é o mesmo que perguntar se o Número existe por si mesmo, ou se resulta do que se observa de multiplicidade e unidade nos entes e no Ente (linhas 5 – 15).

De certo ponto de vista, há um número que é posterior às coisas: este é aquele que resulta da intelecção de cada coisa, a qual nos fornece tanto a unidade de cada ente quanto o número de uma multiplicidade de entes (linhas 15 – 17). Por outro lado, para se efetuar ou expressar a representação de uma multiplicidade dada pela imaginação (“[...] supondo-se que ele gerasse um homem e também gerasse um cavalo e um cão, ou que, tendo-os dentro de si, os anunciasse para fora [...]”), bem como para que o número de entes já estivesse previamente definido antes mesmo de sua intelecção, deve haver um número que é anterior às coisas (linhas 15 – 24).

Dito isso, Plotino começa a examinar em maiores detalhes a natureza desse número anterior. É que, ao se tratar de anterioridade, é preciso então examinar o Número em sua relação com o Ente, o qual é anterior aos demais entes. Ora, se é verdade que o Ente serve como matriz para os demais entes no inteligível, “parindo multiplicidade”, é preciso que o Número esteja no Ente de alguma maneira, mesmo que não fosse um número “do” Ente (o que só faria sentido se o Ente já fosse, desde o início, múltiplo, de modo que houvesse um

número dessa multiplicidade). Isto é, tal multiplicidade é gerada pelo Ente e, portanto, posterior a ele. Qual seria, então, o papel do Número no desdobrar que vai desde a unidade do Ente até a totalidade dos inteligíveis (Ser Vivente), passando pela atividade do Ente (Intelecto)? Qual seria a posição do Número dentre esses estratos? (linhas 24 – 32).

Ora, diz Plotino, é preciso considerar que as formas inteligíveis tanto são unidades quanto são números (linhas 34). Provavelmente, ele não se refere aqui às formas em seu conjunto, mas a cada forma enquanto tal: cada uma é unidade porque, para existir, depende da hipóstase Um (cf. III, 8, 10; IV 3, 7; V 1, 6; V 3, 15; V 3, 16; V 4, 1; VI 9, 1; VI 9, 6). Por outro lado, cada uma é número no sentido de que comporta, em sua essência, as relações de necessidade entre as partes que a definem. Trata-se, assim, de olhar no interior de cada forma. E tal número que define intrinsecamente cada forma inteligível pode, então, ser chamado de Número substancial. Aquele outro tipo de número que é externo às formas, como o que resulta de suas intelecções e as enumera, é o número chamado de monádico (linhas 32 – 35).

Portanto, se o Número substancial determina internamente os entes, deve lhes ser anterior. Isso significa que ele deve estar com o Ente. O Ente, por sua vez, pressupõe o Um, isto é, pressupõe a unidade que deriva do Um, tal como pressupõe os números ideais em geral (cf. linhas 36 – 44 e notas 11 e 12 abaixo). Isso significa, então, que o Número substancial, que é o Número ideal, deve ser anterior ao Ente (ver notas 9 e 10).

No capítulo seguinte, Plotino continua a desenvolver sua argumentação a respeito da anterioridade do Número ideal em relação ao Ente e, também, da anterioridade do Ente em relação aos entes inteligíveis em geral.

#### Notas:

1. Ideias fundamentais do inteligível, conforme o *Sofista*.
2. Em continuidade à discussão do capítulo anterior, na qual se diferenciaram três aspectos do Intelecto, a saber, o Intelecto enquanto Ente/Substância, o Intelecto enquanto propriamente Intelecto, e o Intelecto enquanto Ser Vivente, nesta ordem (Ente/Substância → Intelecto → Ser Vivente), cabe a pergunta acerca da relação do Número com o Intelecto. Acontece que, a partir do Ente/Substância primeiro, é preciso explicar como se dá o desdobramento do

Intelecto em sua multiplicidade própria. Será investigado, então, o papel do Número na constituição desta multiplicidade do Intelecto.

3. Este “um” não é um número como outro qualquer dentre os listados, mas é princípio geral de unidade, que pode ser um princípio de unidade para os entes em geral (cf. linhas 30 – 44), mas também o é para cada número, pois cada número só existe à medida que tem sua multiplicidade unificada.

4. Distinção entre o Ente e os entes. Não é que apenas se refira ao ente em geral para falar dos entes. É, de fato, uma referência ao Ente cuja existência é anterior aos entes em geral, conforme já havia sido indicado implicitamente no capítulo anterior e será explicitado ao longo deste capítulo e do seguinte. Annick (1982) observa que, no presente capítulo, Plotino não está mais falando do conjunto da totalidade dos números, nem do número em geral, mas, sim do Número como princípio anterior. Concordamos com esta leitura, e a estendemos para o caso do Ente aqui referido: não mais o conjunto dos entes, constituintes do Intelecto e do Ser Vivente, mas o Ente como princípio.

Desse modo, uma vez estabelecida a relação entre Ente e entes, e entre Número e números, a saber, Ente (1) e Número (2) como princípios – dos entes (1); do desdobramento da multiplicidade do inteligível, determinada pelos números (2) – cabe investigar qual a relação entre Ente e Número.

5. Não se trata apenas de contar entes do Intelecto, mas sim de examinar os princípios de formação do mesmo. Com efeito, o Ente, princípio dos entes, não deixa também de ser um ente, com unidade, ao passo que os vários entes em conjunto exigem, como princípio, o Número. Portanto, enquanto o Um garante unidade ao Ente e também a cada um dos entes (embora não chegue a ser, aqui, o Um/Bem princípio supremo, mas o Um próprio aos entes), o Número garante a variedade de entes que se desdobram a partir do Ente e que se encontram no interior do Intelecto.

6. Retoma, sob novo prisma, esta questão já levantada anteriormente: VI 6, 4, 11-20 e VI 6, 6, 20-25.

7. Há um sentido segundo o qual o número é posterior aos entes, a saber, como resultado do processo de intelecção de um objeto dado. Mas a questão que se seguirá é saber o que vem antes disso: como é possível que os objetos se apresentem à intelecção?

8. O trecho é de difícil interpretação. Fica claro que, em oposição ao que se disse há pouco, Plotino quer apresentar um sentido segundo o qual os números são anteriores aos entes. Parece-nos que ele afirma o seguinte: enquanto, *epistemologicamente*, os números podem ser considerados como *posteriores*, como resultados obtidos e proferidos a partir da intelecção dos objetos, podem eles ser considerados como *anteriores* segundo, no mínimo, *dois aspectos*. Com efeito, do ponto de vista da “*intuição e concepção*”, é preciso ter os números de antemão seja para poder produzir resultados da imaginação (“gerar um cavalo ou ou cão”), seja para anunciar conteúdos da memória (“tendo-os dentro de si, anunciá-los”); do ponto de vista estritamente *ontológico*, os entes só se apresentam como tais por já estarem enumerados, antes mesmo de sua intelecção (para a qual se gera um outro número, posterior e seu derivado – nota 7), já que “antes dos próprios entes, já existia o seu número total”.

9. Provável referência à discussão sobre os números ideais na Velha Academia e nas doutrinas não-escritas. Com efeito, o número monádico, enquanto multiplicidade de unidades, é o número matemático, imagem do Número ideal. Este é Número substancial – vem diretamente do Um, princípio supremo, precede o Ente e é o responsável por fazê-lo “parir a multiplicidade”. Assim, temos:

$$\text{Intelecto} = \left\{ \begin{array}{l} \text{Número (substancial / ideal) : Ente/Substância} \\ \Rightarrow \\ \text{Entes / Multiplicidade do Intelecto} \rightarrow \text{Número matemático} \end{array} \right.$$

Desse modo, Plotino evidencia melhor a natureza da distinção entre Ente/Substância e Intelecto pleno indicada no capítulo anterior. Acontece que é preciso explicar a origem da multiplicidade do Intelecto. Ela provém do Ente por meio da ação do Número ideal sobre este. E então, dada a multiplicidade dos inteligíveis que resulta desta operação, tem-se o Número matemático para esta multiplicidade.

Portanto, podemos dizer que aquele número que Plotino classificava como posterior aos entes inteligíveis, resultado de intelecção, é o matemático, imagem do ideal, enquanto o número anterior aos entes é o ideal.

Saliente-se que, assim como dissemos nas notas aos capítulos IV e V, entendemos οὐσία como referência ao aspecto do Intelecto que diz respeito à sua subsistência própria, isto é, ao Intelecto enquanto substância. Ao Ente, por sua vez, se deve a determinação da existência no interior do Intelecto. Assim, o Intelecto, enquanto aquele que determina os entes em seu interior, é Ente. É nesse sentido que se diferenciam Ente e Substância. A tal diferenciação, no entanto, podemos antepor outra distinção no interior do Intelecto, a saber: aquela entre sua substancialidade e determinação (Ente/Substância) e sua atividade própria (o inteligir próprio do Intelecto). Deste ponto de vista, Ente e Substância compõem um estrato do Intelecto, aquele que constitui e determina seu modo de existência, que é então seguido por outros dois: o Intelecto, em sentido pleno, já estabelecido enquanto tal, e o Ser Vivente, a totalidade dos inteligíveis.

Quanto à referência à mônadas, contida aqui na expressão “número monádico”, este associado ao Número matemático que é imagem do ideal, convém notar que, nem sempre, a diferença entre *enades* e *mônadas* é clara em Plotino, como os comentadores têm demonstrado. Concordamos com Slaveva-griffin no seguinte: ao longo do tratado VI 6, quando Plotino quer se referir à unidade do Número substancial, utiliza ἕν, enquanto para se referir às unidades operacionais de um número matemático, dá preferência a μονάς (cf. SLAVEVA-GRIFFIN, Svetla. *Plotinus on number*. New York: Oxford University Press, 2009, p. 92 - 94).

10. Com efeito, o Número substancial (ideal), mesmo que tenha precedência ontológica em relação ao Ente, já que é o que primeiro provém da hipótese Um, está desde o início junto ao Ente e, por consequência, também está, de um certo modo, nos entes derivados na cadeia de multiplicidade. Plotino mantém assim sua noção de que realidades anteriores, embora existam independentemente das posteriores, são por estas compartilhadas (tal como a Alma, embora separada do Intelecto, tem algo de Intelecto, o Intelecto, embora separado do Um, só pode existir em sua unidade por ter algo do Um, e assim por diante).

11. i.e., o Um número ideal, não a hipóstase Um, como fica claro logo a seguir, com o exemplo e outro número ideal (a Dezena). Note-se que a referência à Dezena aqui não é fortuita: ao todo, são dez os números ideais (*Metafísica* M 8, 1084 a 15 – 17). Com efeito, o fato da Dezena representar a totalidade dos números ideais não é fortuito. Acontece que  $10 = 4 + 3 + 2 + 1$  e, para os platônicos, os objetos matemáticos intermediários se constituem como imagens dos números ideais do seguinte modo: o 1 ideal está para o ponto, tal como o 2 ideal está para a linha, o 3 para a superfície e, por fim, o 4 para o sólido (cf. *Metafísica* N 3, 1090 b 21 – 24 e CATTANEI, E. *Entes Matemáticos e Metafísica: Platão, a Academia e Aristóteles em confronto*. São Paulo: Loyola, 2005, P. 40 – 41).

12. Embora Plotino fale do Número ideal, o que inclui tanto o Um-em-si quanto a Dezena-em-si, por vezes Plotino citará como anterior ao Ente não o Número substancial, mas sim o Um (ideal). E isso não se deve somente ao fato deste Um ser o que, compartilhados pelos entes inteligíveis, permite que cada um exista em sua unidade, mas também porque, embora por vezes falemos do Número ideal em geral, dentre os números ideais é o Um quem primeiro surge a partir da hipóstase um e da Díade (cf. SLAVEVA-GRIFFIN, Svetla. *Plotinus on number*. New York: Oxford University Press, 2009, p. 100).

## CAPÍTULO X

Ἐστὼς οὖν τὸ ὄν ἐν πλήθει ἀριθμός, ὅτε πολὺ μὲν ἡγείρετο, παρασκευὴ δὲ οἷον ἦν πρὸς τὰ ὄντα καὶ προτύπωσις καὶ οἷον ἐνάδες τόπων ἔχουσαι τοῖς ἐπ’ αὐτάς ἰδρυθησομένοις.

Καὶ γὰρ καὶ νῦν “τοσοῦτον βούλομαι” [5] φησι “πλήθος χρυσοῦ ἢ οἰκιῶν”. Καὶ ἐν μὲν ὁ χρυσός, βούλεται δὲ οὐ τὸν ἀριθμὸν χρυσοῦ ποιῆσαι, ἀλλὰ τὸν χρυσοῦ ἀριθμὸν, καὶ τὸν ἀριθμὸν ἤδη ἔχων ἐπιθεῖναι ζητεῖ τοῦτον τῷ χρυσῷ, ὥστε συμβῆναι τῷ χρυσῷ τοσοῦτα γενέσθαι.

Εἰ δὲ τὰ ὄντα μὲν ἐγίνετο πρὸ ἀριθμοῦ, [10] ὁ δ’ ἀριθμὸς ἐπ’ αὐτοῖς ἐπεθεωρεῖτο τοσαῦτα κινήσεως τῆς ἀριθμούσεως φύσεως, ὅσα τὰ ἀριθμητά, κατὰ συντυχίαν ἦν ἂν τοσαῦτα καὶ οὐ κατὰ πρόθεσιν τοσαῦτα, ὅσα ἐστίν.

Εἰ οὖν μὴ εἰκῆ τοσαῦτα, ὁ ἀριθμὸς αἴτιος προῶν τοῦ τοσαῦτα· τοῦτο δὲ ἐστίν, ἤδη ὄντος

O Ente, portanto, quando se levantava como um múltiplo, era um número, já que tinha se firmado em uma multiplicidade, e era como um tipo de preparativo para os entes, um protótipo, algo como que unidades que reservam lugar para os entes que sobre elas virão a se assentar<sup>1</sup>.

De fato, agora mesmo pode-se dizer: “quero tal quantia de ouro” [5] ou “de casas”. E mesmo que o ouro seja um, não se quer fazer o número passar por ouro, mas sim fazer do ouro um número, e, por já se ter o número, procura-se colocá-lo sobre o ouro de modo que ao ouro ocorra que se torne tal quantidade.

Se, entretanto, os entes tivessem surgido antes do Número [10], e o Número fosse neles diligentemente observado à medida que a natureza enumerante tivesse se movido por tantos quantos fossem as coisas enumeráveis, teria sido por acaso, e não por um propósito deliberado, que haveria uma tal quantidade de entes.<sup>2</sup>

Portanto, se não é casual que eles são tantos quantos são<sup>3</sup>, então o Número é a

ἀριθμοῦ μετέσχε [15] τὰ γενόμενα τοῦ τσαῦτα, καὶ ἕκαστον μὲν τοῦ ἐν μετέσχε, ἵνα ἐν ἧ. Ἔστι δὲ ὄν παρὰ τοῦ ὄντος, ἐπεὶ καὶ τὸ ὄν παρ' αὐτοῦ ὄν, ἐν δὲ παρὰ τοῦ ἐν<sup>a</sup>. Ἐκαστόν τε ἐν, εἰ ὁμοῦ πολλὰ ἦν τὸ ἐν τὸ ἐπ' αὐτοῖς, ὡς τριάς ἐν, καὶ τὰ πάντα ὄντα οὕτως ἐν, οὐχ ὡς τὸ ἐν τὸ κατὰ τὴν μονάδα, ἀλλ' ὡς ἐν ἢ μυριάς ἢ ἄλλος τις ἀριθμός [20]. Ἐπεὶ καὶ ὁ λέγων ἤδη πράγματα μύρια γενόμενα, εἰ εἶπε μύρια ὁ ἀριθμῶν, οὐ παρ' αὐτῶν φησι τὰ μύρια προσφωνεῖσθαι δεικνύτων ὥσπερ τὰ χρώματα αὐτῶν, ἀλλὰ τῆς διανοίας λεγούσης τσαῦτα· εἰ γὰρ μὴ λέγοι, οὐκ ἂν εἰδείη, ὅσον τὸ πλήθος. Πῶς οὖν ἐρεῖ; [25] Ἡ ἐπιστάμενος ἀριθμεῖν· τοῦτο δέ, εἰ ἀριθμὸν εἰδείη· εἰδείη δ' ἄν, εἰ εἶη ἀριθμός. Ἄγνοεῖν δὲ τὴν φύσιν ἐκείνην, ὅσα ἐστὶ τὸ πλήθος, ἄτοπον, μᾶλλον δὲ ἀδύνατον.

causa de serem de tal quantidade: isto é, uma vez que já havia o Número, os entes que surgiram participaram do “tantos” [15], e cada um participou do “um” a fim de que pudesse ser um. Ora, é a partir do Ente que cada um vem a ser um ente, já que o Ente é ente a partir de si próprio, mas é a partir do “um” que ele é um. E, dado que o um que neles se encontra é um múltiplo em ajuntamento<sup>4</sup>, cada qual é um, tal como a tríade é uma só, e assim também é uma só a totalidade dos entes, não como o um monádico, mas do mesmo modo que dez mil ou qualquer outro número é um<sup>5</sup> [20]. É que mesmo quem diz “já se tem aqui dez mil coisas” (dado que, sendo ele o enumerante<sup>6</sup>, tenha enunciado “dez mil”) não está dizendo que as dez mil coisas se declaram por si mesmas, mostrando seu número do mesmo modo que mostram suas cores, mas o afirma porque o seu pensamento discursivo diz que elas são de tal quantidade: de fato, se o pensamento discursivo não o afirmasse, ele não poderia saber quão grande era a multiplicidade<sup>7</sup>. Como, então, o afirmará? [25] Ora, sendo capaz de enumerar; e será assim no caso em que ele conheça o número; e só poderá conhecê-lo se ele, o número, existir. E é absurdo, ou melhor, impossível ignorar tal natureza numérica,

Ὡσπερ τοίνυν εἰ λέγοι τις ἀγαθὰ, ἢ τὰ παρ' αὐτῶν τοιαῦτα λέγει, ἢ κατηγορεῖ τὸ ἀγαθὸν ὡς συμβεβηκὸς αὐτῶν. [30] Καὶ εἰ τὰ πρῶτα λέγει, ὑπόστασιν λέγει τὴν πρώτην· εἰ δὲ οἷς συμβέβηκε τὸ ἀγαθόν, δεῖ εἶναι φύσιν ἀγαθοῦ, ἵνα καὶ ἄλλοις συμβεβήκη, ἢ τὸ αἷτιον τὸ πεποιηκὸς καὶ ἐν ἄλλῳ δεῖ εἶναι, ἢ αὐτοαγαθόν, ἢ γεγεννηκὸς τὸ ἀγαθὸν ἐν φύσει οἰκείᾳ. Οὕτως καὶ ἐπὶ τῶν ὄντων ὁ λέγων ἀριθμόν, οἷον δεκάδα, ἢ αὐτὴν ὑφεστῶσαν δεκάδα ἂν λέγοι, [35] ἢ οἷς συμβέβηκε δεκάς λέγων αὐτὴν δεκάδα ἀναγκάζοιτο ἂν τίθεσθαι ἐφ' αὐτῆς οὐκ ἄλλο τι ἢ δεκάδα οὔσαν. Ἀνάγκη τοίνυν, εἰ τὰ ὄντα δεκάδα λέγοι, ἢ αὐτὰ δεκάδα εἶναι ἢ πρὸ αὐτῶν ἄλλην δεκάδα εἶναι οὐκ ἄλλο τι ἢ αὐτὸ τοῦτο δεκάδα οὔσαν.

Καθόλου τοίνυν δεκτέον, [40] ὅτι πᾶν,

grande o quanto seja a multiplicidade.

Portanto, é como quando alguém fala em “coisas boas”: ou está afirmando que elas são assim por si mesmas, ou está predicando o bem como um acidente dessas coisas [30]. Se ele está falando em bens primários, então está se referindo à primeira realidade<sup>8</sup>. Mas, se está falando de coisas para as quais o bem é um acidente, deve então existir uma natureza do bem para que assim ele possa ser um acidente para outras coisas, na medida que deve existir a causa que o produza também em outrem, seja ela o Bem em si, seja algo que gere o bem em sua própria natureza. Do mesmo modo, quem fala de um número nos entes, por exemplo, uma dezena, pode estar se referindo à Dezena em si mesma, que realmente existe, ou [35], caso se refira a entes para os quais a dezena é um acidente, seria forçado a postular a Dezena em si que, subsistindo por si mesma, não é outra coisa senão dezena<sup>9</sup>. Portanto, caso diga “os entes são uma dezena”, é necessário que eles próprios sejam a dezena ou que exista outra dezena anterior a tais entes, a qual não seja outra coisa senão aquilo mesmo que a Dezena é.

Assim sendo, deve-se aceitar que, em

ὅτιπερ' ἂν κατ' ἄλλου κατηγορῆται, παρ' ἄλλου ἐλήλυθεν εἰς ἐκεῖνο ἢ ἐνέργειά ἐστιν ἐκείνου. Καὶ εἰ τοιοῦτον, οἷον μὴ ποτὲ μὲν παρεῖναι, ποτὲ δὲ μὴ παρεῖναι, ἀλλ' ἀεὶ μετ' ἐκείνου εἶναι, εἰ οὐσία ἐκεῖνο, οὐσία καὶ αὐτό, καὶ οὐ μᾶλλον ἐκεῖνο ἢ αὐτὸ οὐσία· εἰ δὲ μὴ οὐσίαν διδοίη, ἀλλ' οὖν τῶν ὄντων καὶ ὄν [45]. Καὶ εἰ μὲν δύναίτο τὸ πρᾶγμα ἐκεῖνο νοεῖσθαι ἄνευ τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ, ἅμα μὲν εἶναι οὐδὲν ἦττον ἐκείνω, ὕστερον δὲ τῇ ἐπινοίᾳ τάττεσθαι παρ' ἡμῶν. Εἰ δὲ μὴ παρεπινοεῖσθαι οἷόν τε ἄνευ ἐκείνου, οἷον ἄνθρωπον ἄνευ τοῦ ἔν, ἢ οὐχ ὕστερον αὐτοῦ, ἀλλὰ συνυπάρχον, [50] ἢ πρότερον αὐτοῦ, ἵνα αὐτὸ δι' ἐκεῖνο ὑπάρχη· ἡμεῖς δὴ φαμεν πρότερον τὸ ἔν καὶ τὸν ἀριθμόν.

geral, [40] todo atributo que se pode predicar de outra coisa chega até esta provindo de uma outra coisa, ou é uma atividade dessa coisa. Isto é, se ele não é tal qual o que está ora presente, ora ausente, mas está sempre com a tal coisa, então, dado que ela é substância, o próprio atributo também será substância, e não menos substância do que a coisa; por outro lado, caso não se conceda que ele seja uma substância, estará, todavia, dentre os entes e será um ente<sup>10</sup> [45]. Ademais, por um lado, no caso em que a coisa puder ser inteligida sem essa sua atividade<sup>11</sup>, esta, não obstante, existirá em conjunto com a coisa, ainda que, em nossa concepção, seja por nós disposta como posterior à coisa. Por outro lado, quando não é possível conceber a coisa sem o atributo (por exemplo, não é possível conceber “homem” sem o “um”), então, ou o atributo não é posterior à coisa, sendo, contudo, coexistente, [50] ou é anterior a ela, de tal modo que a coisa possa existir por meio dele; assim sendo, afirmamos que o Um<sup>12</sup> e o Número são anteriores.

a) Theiler lê παρ'αὐτοῦ no lugar de παρά τοῦ. Adotamos tal leitura dada a simetria com παρ'αὐτοῦ ὄν imediatamente anterior.

*Comentários ao capítulo X*

Seguem-se mais argumentos em favor da tese de que o Número seja anterior ao Ente e aos entes.

Plotino assume que o Ente seja tal qual um “protótipo” para os demais entes. Podemos interpretar isso do seguinte modo: uma vez que cada ente inteligível não subsiste em outra coisa que não seja em sua própria substância inteligível a qual, já que é intelecto, é coextensiva ao inteligir, e que isso se dá para os entes inteligíveis como um todo, segue-se que todos eles remetem uma só matriz determinante da atividade do Intelecto: o Ente. Isto é, dizer que o Ente precede e determina os entes no Intelecto é uma forma de expressar a unidade do Intelecto, tanto no que diz respeito à unidade inteligir/inteligível quanto acerca da atividade em comum e coextensiva a todos os inteligíveis. Com tal coextensividade queremos dizer o seguinte: ao contrário das coisas visíveis, para as quais se verifica que sua alteridade se associa a uma separação na qual vemos uma coisa “aqui”, outra “ali”, e assim por diante, atividade do Intelecto, o seu inteligir, garante que a alteridade dentre os inteligíveis não acarrete uma tal separação ontológica. Isto é, o Intelecto se encontra perfeitamente preenchido pelos inteligíveis em unidade. A propósito, lembremo-nos que, exceto a hipóstase Um, nada pode ter unidade mais perfeita do que o Intelecto enquanto tal.

Sendo assim, é preciso que a multiplicidade do Intelecto pressuponha a perfeita unidade de sua Substância. Tal unidade é aquela do Ente. É o Ente que, ao mesmo tempo em que é uno, contém em si um tipo de multiplicidade a partir do qual se define a multiplicidade dos entes no Intelecto: o Ente deve subsistir “firmado em multiplicidade” para que, assim, possa ser “protótipo” dos entes (linhas 1 – 4). Portanto, o Ente pressupõe a existência do Número. Sem a anterioridade do Número, não seria possível enumerar os entes (linhas 5 – 13). Tampouco seria possível que os entes existissem em número determinado, que cada um deles possuísse sua unidade própria – o que é o mesmo que dizer que não seria possível que cada um deles existisse, já que tudo o que existe é um – e que, enfim, o número total de inteligíveis tivesse sua unidade, já que todo número deve ter, em si, sua unidade (linhas 13 – 20).

Na sequência, Plotino argumenta que a enumeração efetuada pelo pensamento discursivo diante de coisas dadas exige a preexistência do número: o enumerar não acontece

porque que as coisas “se declaram por si mesmas”, mas sim porque se é capaz de enumerar e, portanto, já se conhece de antemão o número (linhas 20 – 29).

Quanto ao número que se afirma, ele pode ser tanto o Número ideal em si quanto um número que é encontrado nos entes. No segundo caso, mesmo que se tratasse de um acidente, diz Plotino, ainda assim deveria existir o Número em si (tal qual o bem que, por acidente, se encontra nas coisas, só poderia ser acidente porque preexiste às coisas das quais se predica) – linhas 29 – 40.

A propósito, isso vale, em geral, para qualquer atributo dos inteligíveis (linhas 40 – 50). Se um atributo não faz parte da substância de uma coisa inteligível, repete-se o que foi dito acima sobre a precedência dos acidentes. Por outro lado, se um atributo do ente inteligível faz parte de sua substância e, portanto, é uma atividade sua (ver nota 11 abaixo), não é possível que a coisa inteligível exista sem tal atributo, mesmo que, por um tipo de abstração da concepção, se pudesse dele prescindir, de modo que tal atributo substancial será anterior à coisa ou, no mínimo, coexistente. Chega-se, então, a duas opções para atributos que configuram substâncias de entes inteligíveis: ou eles são anteriores, ou eles são concomitantes. Neste caso, uma vez que os entes inteligíveis são múltiplos em sua totalidade, como já tinha sido dito, e que, sobretudo, cada um deles possui, em sua essência, uma determinação que requer número (já que nenhuma substância inteligível é absolutamente simples), segue-se que o Número deve ser anterior àquele Ente que é protótipo dos demais entes.

#### Notas:

1. O Ente se torna fundamento para os entes na medida em que, por meio do Número, é determinado pela multiplicidade. O Número é o que primeiro resulta da determinação da Díade pelo Um e, assim, conforma o Intelecto (cf. V 1, 1, 6 – 17), ou seja, é por meio do Número que se dá a conformação do Intelecto pelo Um e a Díade.

2. Mais uma vez, Plotino extrai uma contradição para a suposição de que os entes fossem anteriores ao Número. Não haveria explicação para a multiplicidade determinada dos entes. A

determinação da extensão do inteligível, portanto, exige que se admita o Número como anterior.

3. Não se trata de uma suposição, mas se um pressuposto admitido aqui sem discussão: é fato que a quantia de entes não é casual. Isso é o que permite tanto Plotino recusar a hipótese da anterioridade dos entes, quanto afirmar a anterioridade do número.

4. εἰ ὁμοῦ πολλὰ ἦν τὸ ἐν τὸ ἐπ' αὐτοῖς, onde εἰ + imperf. faz uma condicional real, é explicação do que se afirma em seguida: o fato de cada um ser um.

5. Esclarece-se que tanto a unidade de cada ente inteligível quanto sua multiplicidade, seja a multiplicidade dada pelo conjunto dos vários entes, seja a multiplicidade interna a cada ente (pois “um que neles se encontra é um múltiplo em ajuntamento”) participam do um. A multiplicidade, por sua vez, é unificada pelo um, formando seja a totalidade una do conjunto, seja a unidade de cada ente individual. Essa composição entre unidade na multiplicidade pode nos remeter à composição entre as ações do Um e da Díade indeterminada que, por meio dos Números ideais, determinam os entes do Intelecto.

6. Supomos que este ὁ ἀριθμῶν é o mesmo sujeito que enuncia que πράγματα μύρια γινόμενα. Igal e Gerson não entendem assim. Embora o artigo diante de ἀριθμῶν possa fazer supor diferente, ou seja, “o enumerante” em geral, distinguindo-se do primeiro sujeito de λέγων, parece-nos mais coerente assim supor: quem diz que “já se tem aqui dez mil coisas” só pode fazê-lo como resultado do trabalho só seu pensamento discursivo que, enumerando, assim o conclui.

7. Entende-se aqui, em mais detalhes, o sentido segundo o qual, no capítulo anterior (VI 6, 9, 15 – 17), o número pôde ser considerado posterior aos entes: é posterior o número gerado pelo pensamento discursivo. Mas só é possível fazê-lo porque os entes podem ser enumerados e, portanto, porque compartilham dos números ideais aos quais são posteriores.

8. Primeira real existência do bem no sentido, entendemos aqui, de se falar da substância um bem em substância, e não do bem como acidente em outrem. Isso não quer dizer que se trate

do sumo Bem, como a tradução de Igal (“primeira Hipóstase”) pode dar a entender. A opção de Armstrong nos parece adequada: “he either speaks of them *as good of themselves*, or predicates the good incidentally ofv them”.

9. Isto é, identificar o número como acidente não exclui a necessidade de que, para tal ocorrer, haja o número em si (substancial).

10. Ou seja, mesmo que, na coisa considerada, tal atributo seja apenas um acidente, ele só poderá estar ali presente pela participação no ente que lhe é anterior.

11. Isto é, uma parte da substância. O Intelecto é determinado pela atividade do inteligir (cf. V 1, 3; V 1, 6; V 4, 2). Nisso se constitui sua vida (cf. VI 9, 9). Portanto, quando falamos em substância de um ente no Intelecto, estamos falando naquilo que o define não só em sua identidade própria, mas enquanto algo que é determinado, em sua essência, pela atividade que o constitui.

12. O Um como princípio numérico ideal, e não o Um hipóstase fundamental.

## CAPÍTULO XI

Ἄλλ' εἰ τὴν δεκάδα μηδὲν εἶναί τις λέγοι ἢ ἐνάδας τοσαύτας, εἰ μὲν τὴν ἐνάδα συγχωροῖ εἶναι, διὰ τί μίαν μὲν συγχωρήσει ἐνάδα εἶναι, τὰς δὲ δέκα οὐκέτι; Ὡς γὰρ ἡ μία τὴν ὑπόστασιν ἔχει, διὰ τί οὐ καὶ αἱ ἄλλαι;

Οὐ γὰρ δὴ [5] συνεζευχθαι δεῖ ἐνὶ τινι τῶν ὄντων τὴν μίαν ἐνάδα· οὕτω γὰρ οὐκέτι ἕκαστον τῶν ἄλλων ἐν εἴῃ. Ἄλλ' εἰ δεῖ καὶ ἕκαστον τῶν ἄλλων ἐν εἶναι, κοινὸν τὸ ἐν· τοῦτο δὲ φύσις μία κατὰ πολλῶν κατηγορουμένη, ἣν ἐλέγομεν καὶ πρὸ τοῦ ἐν πολλοῖς θεωρεῖσθαι δεῖν καθ' αὐτὴν ὑπάρχειν.

Οὔσης δὲ ἐνάδος [10] ἐν τούτῳ καὶ πάλιν ἐν ἄλλῳ θεωρουμένης, εἰ μὲν κάκεινη ὑπάρχει, οὐ μία μόνον ἐνάς τὴν ὑπόστασιν ἔξει καὶ οὕτως πλῆθος ἔσται ἐνάδων· εἰ δ' ἐκείνην μόνην τὴν πρώτην, ἥτοι τῷ μάλιστα ὄντι συνοῦσαν ἢ τῷ μάλιστα ἐνὶ πάντῃ. Ἄλλ' εἰ μὲν τῷ μάλιστα ὄντι, [15] ὁμωνύμως ἂν αἱ ἄλλαι ἐνάδες καὶ οὐ συνταχθήσονται τῇ πρώτῃ, ἢ ὁ ἀριθμὸς ἐξ ἀνομοίων μονάδων καὶ διαφοραῖ

Caso alguém diga, contudo, que a dezena nada mais é do que umas tantas unidades, cabe a pergunta: se admite que a unidade existe, por que deveria admitir que existe uma única unidade, mas não que existem dez delas? Pois, assim como uma única unidade tem real existência, por que também as outras unidades não teriam?<sup>1</sup>

De fato [5], não há por que atrelar essa unidade única a um único ente qualquer: é que, se assim fosse, cada um dos outros entes não mais seria um. Mas, dado que cada um deles também deve ser um, o um lhes será comum: isso significa que uma única natureza é predicada de muitos entes, sobre a qual dizíamos<sup>2</sup> que deveria subsistir por si mesma mesmo antes de ser observada em muitas coisas<sup>3</sup>.

Ora, [10] existindo unidade em um tal ente individual, e sendo ela observada novamente em outro, temos que, se de fato existe também essa segunda unidade, não só uma única unidade terá real existência e, desse modo, haverá uma multiplicidade de unidades. Caso se suponha, contudo, que aquela primeira unidade seja a única existente, haverá

τῶν μονάδων καὶ καθόσον μονάδες· εἰ δὲ τῷ  
 μάλιστα ἐνί, τί ἂν δέοιτο τὸ μάλιστα ἓν, ἵνα ἓν  
 ἦ, τῆς μονάδος ταύτης;

Εἰ δὴ ταῦτα ἀδύνατα, ἀνάγκη ἓν εἶναι οὐκ  
 ἄλλο τι ὄν ἢ ἓν ψιλόν, [20] ἀπηρημωμένον τῆ  
 οὐσίᾳ αὐτοῦ πρὸ τοῦ ἕκαστον ἓν λεχθῆναι καὶ  
 νοηθῆναι. Εἰ οὖν τὸ ἓν ἄνευ τοῦ πράγματος τοῦ  
 λεγομένου ἓν κἀκεῖ ἔσται, διὰ τί οὐ καὶ ἄλλο ἓν  
 ὑποστήσεται; Καὶ χωρὶς μὲν ἕκαστον πολλαὶ  
 μονάδες, ἃ καὶ πολλὰ ἓν. Εἰ δ' ἐφεξῆς οἷον  
 γεννῶν ἢ φύσις, μᾶλλον δὲ γεννήσασα ἢ οὐ  
 στᾶσα καθ' ἓν ὧν ἐγέννα, [25] οἷον συνεχῆ ἓνα  
 ποιῶσα, περιγράψασα μὲν καὶ στᾶσα θᾶπτον  
 ἓν τῆ προόδῳ τοὺς ἐλάττους ἀριθμοὺς  
 ἀπογεννήσαι, εἰς πλεον δὲ κινήθεισα, οὐκ ἐπ'  
 ἄλλοις, ἀλλ' ἓν αὐταῖς ταῖς κινήσεσι, τοὺς

então duas possibilidades: ou ela estará  
 junto ao que é maximamente ente, ou  
 junto àquele que é completa e  
 maximamente um<sup>4</sup>. Entretanto, se ela  
 estiver com o que é maximamente ente,  
 [15] então as outras só serão “unidades”  
 por homonímia e não poderão ser  
 elencadas junto à primeira, ou ainda, o  
 número consistirá em mônadas  
 dessemelhantes, e, além do mais, haverá  
 diferenças entre as mônadas, isto é,  
 haverá tantas diferenças quantas forem as  
 mônadas<sup>5</sup>; por outro lado, se essa  
 primeira unidade estiver com o aquele  
 que é maximamente um, caberá a  
 seguinte objeção: por qual motivo aquele  
 que já é maximamente um precisaria de  
 tal mônada para que pudesse ser um?<sup>6</sup>

Dadas essas impossibilidades, deve haver  
 então algum um que não seja nada mais  
 do que puro e simples um, [20] ficando  
 isolado em sua própria substância<sup>7</sup> antes  
 de que cada coisa<sup>8</sup> seja designada e  
 inteligida<sup>9</sup> como uma<sup>10</sup>. Portanto, se deve  
 existir, também no inteligível, o um que  
 fica à parte da coisa que é dita “uma”, por  
 que outro um<sup>11</sup> também não deveria  
 existir realmente? E existindo  
 separadamente cada um desses “uns”,  
 haverá muitas mônadas, de modo que elas  
 também serão o “um que é muitos”<sup>12</sup>.

μείζους ἀριθμοὺς ὑποστήσαι· καὶ οὕτω δὴ ἐκάστοις ἀριθμοῖς ἐφαρμόσαι [30] τὰ πλήθη ἕκαστα καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων εἰδυῖαν, ὥς, εἰ μὴ ἐφαρμοσθεῖη ἕκαστον ἀριθμῷ ἐκάστῳ, ἢ οὐδ' ἂν εἶη ἢ ἄλλο τι ἂν παρεκβᾶν εἶη ἀνάριθμον καὶ ἄλογον γεγενημένον.

Suponhamos<sup>13</sup>, todavia, que a Natureza viesse a gerar esses “uns” como que em sucessão. Melhor dizendo, caso já os tivesse gerado ou os tivesse produzido como que uma única série contínua, sem deter-se separadamente em cada um<sup>14</sup> desses “uns” que gerava, [25] teríamos então o seguinte: por um lado, ao traçar uma linha<sup>15</sup> e, então, deter-se de modo súbito em sua progressão, geraria os números menores; por outro lado, quando se movesse para além disso, não em meio a outras coisas, mas sim dentro de seus próprios movimentos, traria os números maiores à existência<sup>16</sup>. E assim a natureza ajustaria a seu respectivo número [30] cada uma das multiplicidades e cada um dos entes, sabendo que, se cada coisa não fosse ajustada a cada número em particular, ou ela nem mesmo existiria, ou seria alguma outra coisa, algo afastado, sem número e irracional<sup>17</sup>.

### *Comentários ao capítulo XI*

Se o Número ideal está pressuposto nos entes, é preciso explicar de que modo a sua existência se dá enquanto é compartilhado pelos entes. A tese é a seguinte: esse número compartilhado, embora diferente daquele preexistente por si mesmo, deve possuir também real existência. Com efeito, o um-em-si não está em apenas um ente, mas é compartilhado entre todos os inteligíveis a fim de que cada qual seja um. Não se trata, obviamente, do um matemático, aquele que resulta de uma contagem, mas do um ideal, que garante unidade e

existência aos entes nos quais é observado (linhas 1 – 10). Desse modo, há tantas unidades quantos são os compartilhamentos, pelos entes, do um-em-si (linhas 10; ver também acima, cap. V, linhas 40 – 46) – quanto à referência ao “um”, considerando o contexto da discussão dos dois capítulos precedentes, podemos dizer que o um-em-si representa aqui, no argumento de Plotino, o Número ideal em geral.

De fato, caso o um-em-si não fosse observado em nenhum dos entes particulares, seguir-se-ia que ele deveria estar circunscrito pela hipóstase Um e pelo Ente (aquele anterior aos entes), o que implicaria algumas contradições (linhas 15 – 19). Por um lado, uma vez que o um-em-si fosse limitado à esfera do Ente, seria só por homonímia que se poderia chamar de “unidades” aquelas constituintes dos entes particulares, as quais, por sua vez, não teriam nenhuma garantia de semelhança entre si. Por outro lado, não há nenhum motivo para se limitar a existência do um-em-si à hipóstase Um, já que ela, em sua absoluta autossuficiência do Um, não tem nenhuma necessidade dessa unidade ideal.

Portanto, se é verdade que o um-em-si deve ter existência independente, “isolado em sua própria substância”, deve ele também possuir uma anterioridade em relação aos entes que, sem destes ficar apartado, lhe permita ter sua unidade participada por esses entes, de modo que se torne “um que é muitos” (linhas 19 – 24).

Em suma, faz parte da essência do um-em-si o fato de ser encontrado, por participação, nas unidades inteligíveis particulares. Ele é o princípio de sua unificação e da real existência das unidades particulares encontradas nos entes.

O capítulo se encerra com uma sofisticada imagem criada por Plotino para descrever como a Natureza cria o mundo sensível a partir das imagens dos números ideais (cf. notas 13 a 17 abaixo). Enquanto parte da Alma do mundo, é a partir daquilo que contempla do Intelecto que a Natureza, atuando como geômetra do mundo, gera as coisas sensíveis. Dessa contemplação, obtém, assim, a estrutura numérica, imagem dos números ideais do Intelecto, a partir da qual determina a substância das coisas sensíveis (linhas 23 – 34).

Notas:

1. O capítulo começa discutindo modos de existência específico dos números ideais. Ou seja, sem prescindir da discussão sobre a associação entre número e ente, Plotino realça aqui o estatuto ontológico do número em si mesmo.

2. cf. VI 6, 5, 30 – 35.

3. Plotino deixa clara, mais uma vez, a existência independente do Número ideal e a sua anterioridade em relação aos demais entes do Intelecto. O um de cada ente não é resultado de uma contagem (um ente, dois entes etc.), mas é o princípio de unidade ontológica compartilhado por todos os entes. Com efeito, se se tratasse de simples contagem, apenas o primeiro ente contado teria o um. Difere-se, assim, este *um* cuja natureza única é compartilhada por muitos, de uma unidade qualquer, tal como aquelas do número matemático, a partir da qual se compõe uma sequência numérica. Neste sentido, tanto uma unidade quanto dez delas subsistem por meio da participação no *é*, e não pela simples coleção de unidades.

4. Isto é, ou o Ente (anterior ao conjunto dos entes), ou a hipóstase Um.

5. A objeção parece ser a seguinte: havendo apenas o um imanente aos entes, ou seja, uma unidade própria para cada ente, seja o Ente máximo, seja cada um dos outros entes, não há nada em comum a essas unidades que pudesse garantir sua identidade. Além disso, podemos supor algo mais implícito ao argumento: se nem as unidades de cada ente são relacionadas entre si, tampouco os entes poderão estar relacionados, de modo que se criariam fissuras ontológicas no interior do Intelecto.

6. Tampouco faz sentido que a unidade ideal esteja na hipóstase Um. O Um não admite alteridade nem partes. Assim, não faz sentido dizer que a primeira unidade estivesse contida no Um como sua constituinte. Sendo assim, o Número ideal deve se situar de outro modo, a saber, entre o Ente e o Um.

7. Estar em sua própria substância (*οὐσία*) diferencia este um solitário da hipóstase Um, a qual não possui *οὐσία*, mas está além dela (VI 9, 11, 41-42), enquanto sua geradora (VI 9, 5,

35-36). Note-se o adjetivo φίλον, que denota não só o que é único simples, mas também aquilo que está descoberto, desguarnecido, em estado de privação.

8. Lemos ἕκαστον [πράγμα] como sujeito da oração subordinada, e não como adjetivo de ἔν (que, neste caso, seria o núcleo do sujeito). Que esteja implícita uma “coisa” ou um “ente”, sendo ἔν objeto, evidencia-se pela sequência: τὸ ἔν ἄνευ τοῦ πράγμαΑΑατος τοῦ λεγομένου ἔν.

9. Talvez a ordem escolhida como λεχθῆναι καὶ νοηθῆναι, ao invés de νοηθῆναι καὶ λεχθῆναι, seja significativa: primeiro se entende que algo existe e que é um (então se diz “eis algo uno”), depois se entende o que seja este algo, sua essência (então se entende como este algo é um). Isso seria uma distinção feita entre existência e essência, ainda que implicitamente e de passagem.

10. Portanto, o um ideal, assim como também o Número ideal em geral (de fato, invariavelmente, Plotino nos lembra, dentro dos mesmos argumentos, da Dezena ideal, cf. caps. IX, linhas 40 – 45; X, 35 – 40; XI, 1 – 5). Conclui-se que:

→ *o Número ideal é anterior aos entes do intelecto, ao Ente máximo, permanecendo posterior à hipótese Um.*

11. Este outro um, diverso do um ideal inteligível, é o um das coisas sensíveis, como fica claro logo abaixo. Portanto:

→ *tal como o Número ideal se coloca entre o Um e os entes do Intelecto, há um número, o Número matemático, que, pela intermediação da Natureza, se coloca entre o Intelecto e as coisas sensíveis.*

12. A opção de tradução mais direta seria simplesmente “muitos uns”. É isso que faz Armstrong (e também, de modo equivalente, Igal). Mas, neste caso, o argumento seria algo circular e repetitivo, pois Plotino já havia dito que essas mônadas são muitas. Então, parece que devemos indicar aqui, como nota Gerson, a passagem do *Parmênides* (144 e 5): οὐ μόνον

ἄρα τὸ ὄν ἐν πολλὰ ἐστίν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ ἐν ὑπὸ τοῦ ὄντος διανενημμένον πολλὰ ἀνάγκη εἶναι. Quer dizer, não só o um enquanto, em si mesmo, é já muitos, mas ele ainda é um “um que é muitos” mesmo quando distribuído pelos entes. Por isso, lemos o um como sujeito do predicativo nominal πολλὰ, não somente qualificador das mônadas.

13. Plotino desenvolve uma elaborada imagem para descrever o modo como a Natureza (φύσις), trata a multiplicidade de unidades esses em seu processo gerador. Ela os unificará em um movimento de sucessão. A Natureza é a parte da Alma do mundo geradora do mundo sensível. O modo como aqui ela efetua a composição entre números e coisas sensíveis remete a imagens de movimento, característica do mundo sensível, e à metáfora da Natureza geométrica, que faz seus traços enquanto contempla (cf. III 8, 4, 8 – 10).

14. οὐ στᾶσα καθ’ ἐν ὄν ἐγέννα. Minha tradução adota o sentido distributivo e numérico de κατὰ: o de um por um. Já o “separadamente” apenas realça tal sentido, contrapondo-o ao modo “contínuo” que segue no texto.

15. Περιγράψασα: Alguém poderia supor que estivesse “circunscrevendo” os números menores. Mas, não parece ser o caso aqui. É um traço, um delineamento (da natureza geométrica) que produz esses números, isto é, os números vão-se gerando por meio desses traços.

16. Tal operação geométrica de criação não ocorre de modo aleatório, mas obedece a uma progressão com regularidade matemática. A imagem sugerida parece ser o de uma sequência de intervalos entre as interrupções súbitas. Além disso, parece que quanto mais longo é cada intervalo, mais curta é a interrupção. A extensão desses intervalos aumenta gradativa e regularmente até que predomine o movimento (o que, no limite, resultaria em um delineamento praticamente ininterrupto).

17. A existência das coisas sensíveis supõe a desses números, anteriores a elas. Os números são o que lhes fornecem medida e racionalidade. Enquanto contemplante das formas inteligíveis que recebe em si do Intelecto, a Natureza traça esses números que são imagem dos

números ideais. E, além intermediários entre Ideias e sensíveis, esses números aqui traçados seguem uma sucessão. Trata-se, portanto, dos *números matemáticos*.

## CAPÍTULO XII

Ἄλλ' εἰ καὶ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα μὴ ὑπόστασιν λέγοι ἔχειν – οὐδὲν γὰρ ἓν, ὃ μὴ τι ἓν – πάθημα δέ τι τῆς ψυχῆς πρὸς ἕκαστον τῶν ὄντων, πρῶτον μὲν τί κωλύει, καὶ ὅταν λέγῃ ὄν, πάθημα λέγειν εἶναι τῆς ψυχῆς καὶ μηδὲν εἶναι ὄν; [5] Εἰ δ' ὅτι νύττει τοῦτο καὶ πλήττει καὶ φαντασίαν περὶ ὄντος ποιεῖ, νυττομένην καὶ φαντασίαν λαμβάνουσαν τὴν ψυχὴν καὶ περὶ τὸ ἓν ὀρώμεν. Ἐπειτα πότερα καὶ τὸ πάθημα καὶ τὸ νόημα τῆς ψυχῆς ἓν ἢ πλῆθος ὀρώμεν; Ἄλλ' ὅταν λέγωμεν “μὴ ἓν”, ἐκ μὲν τοῦ πράγματος αὐτοῦ οὐκ ἔχομεν τὸ ἓν [10] – φαμὲν γὰρ οὐκ εἶναι ἐν αὐτῷ τὸ ἓν – ἔχομεν ἄρα ἓν, καὶ ἔστιν ἐν ψυχῇ ἄνευ τοῦ “τί ἓν”.

Ἄλλ' ἔχομεν τὸ ἓν ἐκ τῶν ἑξωθεν λαβόντες τινὰ νόησιν καὶ τινὰ τύπον, οἷον ἐννόημα ἐκ

Caso alguém afirme, entretanto, que o um e a mônada não possuem real existência<sup>1</sup> (pois, de acordo com seu argumento, não haveria nenhum “um” que não fosse “uma certa coisa”) e que, contudo, constituem certa afecção da alma relativa a cada um dos entes, cabe primeiramente perguntar-lhe: mesmo quando se fala em “ente”, o que nos impede de afirmar que isso seria uma afecção da alma e que não haveria ente algum? [5] E então, caso ele alegue que o ente atinge a alma, a golpeia e nela produz uma representação a respeito do que seja ente, diremos que, também no que concerne ao um, vemos que a alma é golpeada por este e recebe uma representação sua<sup>2</sup>. Em seguida, podemos perguntar sobre essa afecção e concepção da alma: a vemos como una ou múltipla? Mas, quando declaramos “não é um”, não é que obtemos o um a partir da própria coisa [10] (afinal, neste caso, estamos dizendo que nela o um não está); e então nós já temos o um, e ele está na alma sem que haja “uma certa coisa”<sup>3</sup>.

Não obstante, obtemos o um a partir das coisas externas quando delas recebemos certa impressão e intelecção,

τοῦ πράγματος. Οἱ μὲν γὰρ τῶν λεγομένων παρ' αὐτοῖς ἐννοημάτων ἐν εἶδος τὸ τῶν ἀριθμῶν καὶ τοῦ ἐνὸς τιθέντες ὑποστάσεις ἄν τοιαύτας τιθεῖεν, [15] εἴπερ τι τῶν τοιούτων ἐν ὑποστάσει, πρὸς οὓς περὶ αὐτῶν καιρῶς ἄν λέγοιτο.

Ἄλλ' οὖν εἰ τοιοῦτον οἶον ὕστερον ἀπὸ τῶν πραγμάτων λέγοιεν γεγονέναι ἐν ἡμῖν πάθημα ἢ νόημα, οἶον καὶ τὸ τοῦτο καὶ τὸ τί καὶ δὴ καὶ ὄχλον καὶ ἐορτὴν καὶ στρατὸν καὶ πλῆθος [20] – καὶ γὰρ ὡςπερ τὸ πλῆθος παρὰ τὰ πράγματα τὰ πολλὰ λεγόμενα οὐδὲν ἐστὶν οὐδ' ἡ ἐορτὴ παρὰ τοὺς συναχθέντας καὶ εὐθυμουμένους ἐπὶ ἱεροῖς, οὕτως οὐδὲ τὸ ἐν μόνον τι καὶ ἀπηρημωμένον τῶν ἄλλων νοοῦντες, ὅταν λέγωμεν ἐν· πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα τοιαῦτα εἶναι, οἶον καὶ δεξιὸν καὶ τὸ ἄνω καὶ τὰ ἀντικείμενα τούτοις· [25] τί γὰρ ἄν εἴη πρὸς ὑπόστασιν ἐπὶ δεξιοῦ ἢ ὅτι μὲν ὠδί, ὁ δ' ὠδί ἔστηκεν ἢ κάθηται; καὶ δὴ καὶ ἐπὶ τοῦ ἄνω ὡσαύτως, τὸ μὲν τοιαύτην θέσιν <ἔχειν><sup>a</sup> καὶ ἐν τούτῳ τοῦ παντὸς μᾶλλον, ὃ λέγομεν ἄνω, τὸ δὲ εἰς τὸ λεγόμενον κάτω – πρὸς δὴ [30] τὰ τοιαῦτα πρῶτον μὲν ἐκεῖνο λεκτέον, ὡς ὑπόστασις τις τῶν εἰρημένων ἐν ἐκάστῳ τούτων, οὐ μέντοι ἡ αὐτὴ ἐπὶ πάντων οὔτε αὐτῶν πρὸς ἄλληλα οὔτε πρὸς τὸ ἐν ἐπὶ πάντων. Χωρὶς μέντοι πρὸς ἕκαστον τῶν λεχθέντων ἐπιστατέον.

uma espécie de conceito que é derivado da coisa<sup>4</sup>. Certamente, os que<sup>5</sup> consideram que a forma do um e dos números está dentre aqueles denominados como “conceitos em si mesmos” poderiam até admitir tais realidades, [15] se é que algo assim tem real existência; em um momento oportuno, uma resposta poderia lhes ser dada a respeito desses pontos.

Entretanto, se então<sup>6</sup> eles disserem que aquilo que surge em nós é uma afecção ou uma concepção, tal qual o que, provindo das coisas, é posterior, como, por exemplo, o “isso”, o “algo”, e também a “multidão”, o “exército” e a “multiplicidade” [20] (uma vez<sup>7</sup> que, do mesmo modo que a multiplicidade não seria nada além das coisas que se dizem “muitas” e que a festa nada mais seria do que aquelas pessoas que estão entusiasmadas e reunidas em uma cerimônia, assim também, ao falarmos em “um”, não estaríamos entendendo o um como algo isolado e privado das demais coisas; e haveria muitas outras situações como essas, por exemplo, “à direita”, “acima” e os seus opostos: [25] pois por que haveria algo com existência real à direita se não fosse por estar alguém sentado ou em pé aqui enquanto outro está ali? E seria assim também com

o que está acima, que tem tal posição e está, sobretudo, nesse lugar do universo o qual chamaríamos de “acima”, o qual é relativo ao que seria denominado como “abaixo”), [30] deveremos então<sup>8</sup> responder a tais argumentos dizendo primeiramente o seguinte: há um tipo de existência real em cada uma dessas coisas mencionadas, ainda que não seja a mesma em todas elas, seja do ponto de vista da relação de umas para com as outras, seja segundo a relação entre elas todas e o um. De qualquer maneira, é preciso considerar separadamente cada uma dessas objeções apresentadas<sup>9</sup>.

a) Inclusão de Theiler.

### *Comentários ao capítulo XII*

Este capítulo trata dos modos como a unidade numérica presente nos entes poderia ser apreendida pela alma. Uma objeção que poderia ser feita é que esse número não se trataria, na verdade, de algo com substância própria, mas sim de uma mera afecção produzida na alma pelo ente. Contra isso, Plotino argumenta que, sendo assim, o mesmo poderia ser dito para os próprios entes, que, então, não passariam de afecções vazias de substância (linhas 1 – 11).

Embora, nos capítulos anteriores, a ênfase de Plotino tenha sido dada ao Número ideal, anterior aos entes, ele não nega que haja um modo de existência numérico que lhes seja posterior. Uma vez que cada ente é um, pode-se daí obter certo um como que “derivado da coisa” (linhas 11 – 13). Em contraposição aos estoicos, contudo, isso não significa que o tal número pudesse existir apenas mentalmente, desvinculado das coisas reais, ou com vinculado apenas nominalmente (linhas 13 – 30). Ou seja, não é que se atribua número às coisas

sensíveis apenas como um nome a elas atribuído, já que “há um tipo de real existência” das coisas em sua relação com as demais, de modo que, também a relação entre as coisas compõe sua realidade e, portanto, faz do número que delas se extrai mais do que mera concepção (linhas – 35; ver também nota 7 abaixo). Tal resposta à objeção de que os números seriam apenas a nomenclatura de uma afecção segue em mais detalhes no próximo capítulo.

#### Notas:

1. Plotino atribui a um interlocutor objeções quanto à realidade do número. Este primeiro argumento para tentar enfraquecer sua substancialidade parece remeter às discussões precedentes quanto a forma como a unidade precisa ser compartilhada na multiplicidade (cf. VI 6, 11, 14 – 24). Assim, o interlocutor não aceitaria modos diversos de ser um (por exemplo: o um solitário em sua própria substância vs. o um de cada ente ou a unidade de cada coisa vs. sua totalidade una na multiplicidade).

2. Ao se falar em *πάθημα* para o um, não é que se diga que o um seja corporal, mas sim que, na experiência com a matéria, o um já ali está em seu modo inteligível (pois este é seu único modo de ser, já que não há “um sensível”). Se é assim, e se pode-se associar o “um” ao *πάθημα*, então o que Plotino nos diz é que a atividade de intelecção está presente desde as primeiras impressões sensíveis recebidas pela alma: mediante o número, tudo é intelecção.

3. Isto é, não pode ser que o um seja mera afecção. Do contrário, seria impossível negá-lo. Com efeito, ao se supor que o múltiplo e o um seriam apenas afecções, caso se tenha diante de si apenas algo múltiplo, não haveria então afecção do um, o que tornaria impossível enunciar “não é um”.

4. Plotino retoma o tema, tratado em capítulos anteriores, sobre o aspecto segundo o qual se possa dizer que o número é posterior, a saber, o número enquanto uma concepção, uma *ἐννόημα* (cf. caps. IX, linhas 15 – 20 e X, 45 – 50).

5. A referência é aos estoicos: *ἐννόημα ἔστι φάντασμα διανοίας* (SVF I 65 e Diógenes Laércio VII 61). A concepção seria uma representação mental de algo independente de sua referência

exterior. Logo em seguida, Plotino defende que uma concepção dos números feita completamente à parte das coisas não é possível: para ser admissível uma construção dos números a partir de concepções, deveria estar ali resguardado algum vínculo hipostático.

6. Igal adota o οὐκ de Kirchoff no lugar do οὐ̃ν da *editio minor*. Isso faz como que ele leio este trecho como subordinado ao anterior, dizendo algo como “mas eles **não** poderiam admitir uma tal hipóstase se a concebem como afecção ou concepção etc. O efeito mais drástico disso é que todo o grande trecho parentético subsequente deve, então, ser lido como um argumento de Plotino, uma justificativa do porquê de **não** se poder admitir tal hipóstase de tal e tal modo (posterior). Parece-nos, contudo, que isso não encaixa com o restante do texto (vide nota 6 abaixo). Ao contrário: este οὐ̃ν deve indicar continuidade, uma outra tentativa de argumentação do objetor.

7. Leio aqui καὶ γὰρ como uma justificativa que o objetor poderia apresentar para seu próprio argumento. Essa longa justificativa termina na linha 30. Que se trate disso, e não uma contra-objeção de Plotino intercalada, parece ser reforçado pelo que vem logo em seguida, na linha 30: πρὸς δὴ [30] τὰ τοιαῦτα πρῶτον μὲν ἐκεῖνο λεκτέον (“devemos então dizer sobre essas coisas que...”). De fato, Plotino utilizara este mesmo recurso, de intercalar uma justificativa na voz do objetor, logo no início do capítulo (linha 2). Ademais, é natural que, com o intuito de reduzir tais entidades a uma mera existência fraca e secundária, se argumente que elas só existem enquanto modos de descrição das coisas individuais em sensíveis que por si existem, o que nos parece ser o tom do argumento entre parênteses.

8. Finalmente se segue a apódose da condicional iniciada na primeira linha deste longo parágrafo (linha 17).

9. A contra-argumentação a esta longa objeção (apenas esboçada aqui) segue no próximo capítulo.

## CAPÍTULO XIII

Τὸ δὴ ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου γενέσθαι τὴν νόησιν τοῦ ἑνός, τοῦ ὑποκειμένου [καὶ]<sup>a</sup> τοῦ ἐν αἰσθήσει ἀνθρώπου ὄντος ἢ ἄλλου ὅτουοῦν ζώου ἢ καὶ λίθου, πῶς ἂν εἶη εὐλογον, ἄλλου μὲν ὄντος τοῦ φανέντος – τοῦ ἀνθρώπου – [5] ἄλλου δὲ καὶ οὐ ταῦτοῦ ὄντος τοῦ ἑν; Οὐ γὰρ ἂν καὶ ἐπὶ τοῦ μὴ ἀνθρώπου τὸ ἐν ἢ διάνοια κατηγοροῖ.

Ἔπειτα, ὡςπερ ἐπὶ τοῦ δεξιοῦ καὶ τῶν τοιούτων οὐ μάτην κινουμένη, ἀλλ’ ὀρῶσα θέσιν διάφορον ἔλεγε τὸ ὠδί, οὕτωςί τι ἐνταῦθα ὀρῶσα λέγει ἑν· οὐ γὰρ δὴ κενὸν πάθημα καὶ ἐπὶ μηδενὶ τὸ ἐν λέγει. Οὐ γὰρ δὴ ὅτι μόνον καὶ οὐκ ἄλλο· [10] καὶ γὰρ ἐν τῷ “καὶ οὐκ ἄλλο” ἄλλο ἐν λέγει. Ἔπειτα τὸ ἄλλο καὶ τὸ ἕτερον ὕστερον· μὴ γὰρ ἐρείσασα πρὸς ἑν οὔτε ἄλλο ἐρεῖ ἢ διάνοια οὔτε ἕτερον, τό τε μόνον ὅταν λέγη, ἐν μόνον λέγει· ὥστε τὸ ἐν λέγει πρὸ τοῦ “μόνον”.

Como poderia ser razoável supor que a inteligência do um se origine do substrato que é sensível, como um homem, um animal qualquer, ou mesmo uma pedra, dado que aquilo que aparece (por exemplo, o homem) é uma coisa, enquanto outra, [5] diferente desta, é o fato de ser um? Se assim fosse, o pensamento discursivo não poderia predicar o um daquilo que não fosse homem<sup>1</sup>.

Então, tal como no caso da “direita” e de outros tais, o pensamento discursivo dizia “aqui” por ver uma posição diferente, e não por se mover em vão, assim também é ao ver algo aqui no sensível que ele afirma “um” (pois, sem dúvida, não se trata de uma afecção vazia, nem se diz “um” a respeito de um nada)<sup>2</sup>. E, certamente<sup>3</sup>, não é que o pensamento discursivo esteja afirmando que algo está sozinho e que não há outra coisa<sup>4</sup>: de fato, [10] mesmo ao dizer “e não há outra coisa”, já está falando em outro “um”. Segue-se daí que o “outro” e o “diferente” são posteriores, já que o pensamento discursivo não falará em “outro” nem em “diverso” enquanto não tiver se firmado no um, e, quando diz “sozinho”, fala em

Ἐπειτα τὸ λέγον, [15] πρὶν εἰπεῖν περὶ ἄλλου “ἓν”, ἐστὶν ἓν, καὶ περὶ οὗ λέγει, πρὶν εἰπεῖν ἢ νοῆσαι τίνα περὶ αὐτοῦ, ἐστὶν ἓν· ἢ γὰρ ἓν ἢ πλείω ἑνὸς καὶ πολλὰ· καὶ εἰ πολλὰ, ἀνάγκη προϋπάρχειν ἓν. Ἐπεὶ καὶ ὅταν πλῆθος λέγη πλείω ἑνὸς λέγει καὶ στρατὸν πολλοὺς ὀπλισμένους καὶ εἰς ἓν συντεταγμένους νοεῖ, [20] καὶ πλῆθος ὃν οὐκ ἔῃ πλῆθος εἶναι· ἢ διάνοια δῆλόν που καὶ ἐνταῦθα ποιεῖ ἢ διδοῦσα τὸ ἓν, ὃ μὴ ἔχει τὸ πλῆθος, ἢ ὁξέως τὸ ἓν τὸ ἐκ τῆς τάξεως ἰδοῦσα τὴν τοῦ πολλοῦ φύσιν συνήγαγεν εἰς ἓν· οὐδὲ γὰρ οὐδ’ ἐνταῦθα τὸ ἓν ψεύδεται, ὥσπερ καὶ ἐπὶ οἰκίας τὸ ἐκ πολλῶν λίθων ἓν· [25] μᾶλλον μέντοι τὸ ἓν ἐπ’ οἰκίας. Εἰ οὖν μᾶλλον ἐπὶ τοῦ συνεχοῦς καὶ μᾶλλον ἐπὶ τοῦ μὴ μεριστοῦ, δῆλον ὅτι ὄντος τινὸς φύσεως τοῦ ἑνὸς καὶ ὑφεστῶσης.

“um sozinho”, de modo que diz “um” antes do “sozinho”.

Sendo assim [15], o enunciante já é, ele próprio, um antes de dizer “um” a respeito de qualquer outra coisa, e também aquilo a respeito do qual fala é um antes mesmo que alguém venha a dizer ou inteligir algo a seu respeito: pois ou tal coisa é uma, ou é mais do que uma, isto é, muitas; e, mesmo que seja muitas, algum um deve subsistir previamente. Com efeito, mesmo quando se fala em multiplicidade, diz-se “mais do que um”; além do mais, entende-se um exército como sendo muitos homens armados e organizados em uma formação única, e, embora seja ele uma multiplicidade [20], não se lhe permite que seja multiplicidade<sup>5</sup>: sem dúvida, quem torna isso evidente, também neste caso, é o pensamento discursivo, que é quem fornece o “um” que a multiplicidade não possui, ou melhor, tendo visto nitidamente o um resultante da ordem da tropa, acabou por reunir em um a natureza do múltiplo; pois não é que aí o um seja inventado, como tampouco o é, no caso de uma casa, o um que resulta das muitas pedras [25] (sem dúvida, há ainda mais<sup>6</sup> um está mais na casa). Portanto, se o um está mais naquilo que é contínuo, e mais ainda no que é indivisível, fica então evidente que o

Οὐ γὰρ οἷόν τε ἐν τοῖς μὴ οὖσι τὸ μᾶλλον εἶναι, ἀλλ' ὥσπερ τὴν οὐσίαν κατηγοροῦντες καθ' ἑκάστου τῶν αἰσθητῶν, κατηγοροῦντες δὲ καὶ κατὰ τῶν νοητῶν κυριώτερον [30] κατὰ τῶν νοητῶν τὴν κατηγορίαν ποιούμεθα ἐν τοῖς οὖσι τὸ μᾶλλον καὶ κυριώτερον τιθέντες, καὶ τὸ ὄν μᾶλλον ἐν οὐσία καὶ αἰσθητῇ ἢ ἐν τοῖς ἄλλοις γένεσιν, οὕτω καὶ τὸ ἐν μᾶλλον καὶ κυριώτερον ἔν τε τοῖς αἰσθητοῖς αὐτοῖς διάφορον κατὰ τὸ μᾶλλον [35] καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς ὀρῶντες εἶναι – κατὰ πάντας τοὺς τρόπους εἰς ἀναφορὰν μέντοι ἐνός εἶναι φατέον. Ὡσπερ δὲ ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶναι νοητὸν καὶ οὐκ αἰσθητὸν ἐστὶ, κἂν μετέχη τὸ αἰσθητὸν αὐτῶν, οὕτω καὶ τὸ ἐν περὶ αἰσθητὸν μὲν ἂν κατὰ μετοχὴν θεωροῖτο, νοητὸν μέντοι καὶ νοητῶς ἢ διάνοια αὐτὸ λαμβάνει· [40] ὥστε ἀπ' ἄλλου ἄλλο νοεῖ, ὃ οὐχ ὀρᾷ· προήδει ἄρα· εἰ δὲ προήδει ὃν τόδε τι, ταῦτ' ὄν. Καὶ ὅταν τι, ἐν αὐτῷ λέγει· ὥσπερ ὅταν τινέ, δύο· καὶ ὅταν τινάς, πολλούς.

um tem uma certa natureza, a qual realmente existe.

De fato, não é possível se ter o “ser mais” em não-entes. Contudo, do mesmo modo que, ao predicarmos a substância de cada um dos sensíveis, e também a predicarmos dos inteligíveis, aplicamos tal categoria em sentido mais próprio aos inteligíveis [30], estabelecendo assim o que seja “mais” e “mais próprio” nos entes, e que consideramos que o ente existe mais na substância, mesmo a sensível, do que nos outros gêneros, assim também dizemos que o um é “mais” ou “mais próprio”, já que vemos que ele existe em graus diferentes do “mais” [35] tanto nos inteligíveis quanto<sup>7</sup> nos próprios sensíveis<sup>8</sup> – em qualquer um desses modos observados, deve-se dizer que, não obstante, o um se encontra em referência a um só<sup>9</sup>. E tal como a substância e o ser são inteligíveis, e não sensíveis, ainda que o sensível deles participe, assim também o um que está no sensível pode ser ali observado por participação. De fato<sup>10</sup>, o pensamento discursivo o apreende como um inteligível e o faz de modo inteligível. Desse modo, [40] a partir de um<sup>11</sup>, o

Εἰ τοίνυν μηδέ τι νοῆσαι ἔστιν ἄνευ τοῦ ἕν ἢ τοῦ δύο ἢ τινος ἀριθμοῦ, πῶς οἷόν τε ἄνευ οὗ οὐχ οἷόν τε τι νοῆσαι ἢ εἰπεῖν μὴ εἶναι; [45] Οὗ γὰρ μὴ ὄντος μηδ' ὀτιοῦν δύνασαι<sup>b</sup> νοῆσαι ἢ εἰπεῖν, λέγειν μὴ εἶναι ἀδύνατον. Ἄλλ' οὗ χρεία πανταχοῦ πρὸς παντὸς νοήματος ἢ λόγου γένεσιν, προϋπάρχειν δεῖ καὶ λόγου καὶ νοήσεως· οὕτω γὰρ ἂν πρὸς τὴν τούτων γένεσιν παραλαμβάνοιτο. Εἰ δὲ καὶ εἰς οὐσίας ἐκάστης ὑπόστασιν – [50] οὐδὲν γὰρ ὄν, ὃ μὴ ἕν – καὶ πρὸ οὐσίας ἂν εἶη καὶ γεννῶν τὴν οὐσίαν. Διὸ καὶ ἕν ὄν, ἀλλ' οὐκ ὄν, εἶτα ἕν· ἕν μὲν γὰρ τῷ “ὄν” καὶ ἕν πολλὰ ἂν εἶη, ἕν δὲ τῷ “ἕν” οὐκ ἔνι τὸ “ὄν”, εἰ μὴ καὶ ποιήσειεν αὐτὸ προσνεῦσαν αὐτοῦ τῇ γενέσει. Καὶ τὸ “τοῦτο” δὲ οὐ κενόν· [55] ὑπόστασιν γὰρ δεικνυμένην λέγει ἀντὶ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ καὶ παρουσίαν τινά, οὐσίαν ἢ ἄλλο τι τῶν ὄντων· ὥστε τὸ “τοῦτο” σημαίνει ἂν οὐ κενόν τι οὐδ' ἔστι πάθημα τῆς διανοίας ἐπὶ μηδενὶ ὄντι, ἀλλ' ἔστι πρᾶγμα ὑποκείμενον,

pensamento entende outro: o um que não está vendo; portanto, ele já o conhecia de antemão; mas, se já sabia de antemão que o um era “um isto”<sup>12</sup>, sabia então que ele era<sup>13</sup> idêntico ao que se é<sup>14</sup>. E quando diz “algo”, diz, além disso, “um”; do mesmo modo, quando fala em “dupla”, diz então “dois”; e, para “alguns”, diz “muitos”<sup>15</sup>.

Assim, se não é possível entender qualquer coisa que seja sem o um, o dois ou algum outro número, como poderia ser possível que não exista isso sem o qual é impossível afirmar ou entender qualquer coisa? [45] De fato, é impossível dizer que não existe aquilo sem o qual é impossível entender ou afirmar o que quer que seja. Pelo contrário, aquilo de que sempre se necessita para a geração de qualquer conceito ou discurso deve subsistir antes do discurso e da inteligência, pois é desse modo que ele pode ser empregado em sua geração. E se, além disso, o um é necessário para a existência real de cada substância ([50] pois não há nada que exista que não seja um), então será também anterior à substância. Por isso, também a substância<sup>16</sup> é um-ente<sup>17</sup>, mas não no

ὥσπερ εἰ καὶ τὸ ἴδιον αὐτοῦ τινος ὄνομα λέγοι  
[60].

sentido de que é primeiro ente e, a partir daí, um: de fato<sup>18</sup>, ao se dizer “ente”, mesmo o um pode ser muitos, enquanto que, ao se dizer “um” não é que com esse um se afirme o “ente”, salvo no sentido de que o Um tenha produzido o ente graças a sua propensão a gerá-lo. E inclusive o “isto” não é um dizer vazio: com efeito, [55] ele designa uma real existência que é indicada no lugar do próprio nome, assim como designa certa presença, seja de uma substância, seja de qualquer outro gênero dos entes<sup>19</sup>. Desse modo, o “isto” não pode significar algo vazio, nem é uma afecção do pensamento discursivo sobre algo que não existe. Pelo contrário, há ali alguma coisa subjacente, como se se dissesse o nome próprio de alguma coisa em si [60].

- a) Suprimido por Beutler (como nesta tradução).
- b) Kirchhoff: δύνατον (adotado na tradução).

### *Comentários ao capítulo XIII*

Este capítulo dá continuidade aos argumentos do capítulo anterior. Fica explicitamente claro que o número então discutido é aquele enunciado pelo pensamento discursivo (linhas 5 – 10). Tal enunciação se dá sobre os entes que se apresentam ao pensamento. Plotino insiste no argumento de que, embora a unidade dos entes sensíveis seja enunciada quando, evidentemente, tais entes já estão dados, sendo-lhes, nesse sentido, posterior, isso não significa que tais entes sejam os geradores de sua própria unidade. Isto é, a unidade não pode

ser mera afecção das coisas sensíveis. Com efeito, se assim fosse, não se poderia explicar como é possível enunciar a unidade, que é sempre a mesma, de várias coisas distintas. Assim, a intelecção do um não se origina do sensível. Pelo contrário, ela é a condição de possibilidade para que o pensamento discursivo possa enunciar o um sobre as coisas sensíveis. Se é verdade, então, que a enunciação do um é posterior às coisas, a sua intelecção é anterior (linhas 1 – 6).

De fato, é por “ver algo aqui no sensível”, isto é, a unidade ali presente, que se afirma o um, mas tal “um” não é afirmado “a respeito de nada”: ele se afirma acerca daquela unidade que é condição de existência de cada coisa e, também, do próprio enunciante e da sua capacidade de enunciação (linhas 6 – 20). Ademais, não fosse a anterioridade do um em posse do pensamento discursivo, não seria possível a compreensão unificada daquelas afecções contendo multiplicidade. Portanto, o um deve ter uma certa natureza com real existência (linhas 20 – 27).

O um, assim, tem uma natureza que precede aos entes. E não só a unificação das multiplicidades, mas o próprio fato de haver gradação de unidade nos entes, que vai do menos coeso dos sensíveis até o mais coeso e unificado dos inteligíveis, o demonstra (linhas 27 – 37).

No entanto, é ao seguir no caminho da gradação de unidade que se encontra nos entes que Plotino apresentará um argumento ainda mais forte a favor da precedência do um. Tal como, em certo sentido, se poderia falar de uma “substância sensível” (linha 33), embora, no sentido mais próprio, substância seja aquela inteligível, como o é o ser (linha 37), o um primário é o inteligível, e é só por participação que o um se encontra no sensível. Tal um que se encontra nas coisas é imagem do daquele inteligível, que é o objeto próprio da intelecção. Esse um imanente às coisas pode servir, sim, como um ponto de partida para se entender o um, mas não constitui a intelecção do um enquanto tal. A propósito, tal intelecção do um que se utiliza do um nos sensíveis como ponto de partida é, na verdade, uma (re)intelecção daquele um inteligível, ideal, já que, na verdade, o pensamento “já o conhecia de antemão”. É justamente este pré-conhecimento do um ideal que se encontra nos entes por participação que permite ao pensamento discursivo enunciar o “algo”, o “um”, o “dois”, e assim por diante (linhas 37 – 44).

A propósito, a anterioridade epistemológica do um ideal em relação ao um das coisas implica uma anterioridade ontológica. Com efeito, afirma Plotino, “é impossível dizer que não

existe aquilo se o qual é impossível inteligir ou afirmar o que quer que seja”, pois aquilo de que a intelecção e o discurso se servem, conforme acima descrito, deve antes deles existir (linhas 44 – 49).

O um, ademais, é anterior à própria substância em geral, já que, para que algo subsista, é necessário que, de antemão, haja a unidade. Portanto, não se trata de falar em “um” como algo mais ou menos equivalente a “ente”: “ser ente”, por si só, não tem o mesmo significado de “ser um” (o que é diferente de dizer que é necessário que o ente seja um: cf. nota 17 abaixo), já que também pode significar uma multiplicidade, do mesmo modo que “ser um” não significa afirmar o mesmo que “ser ente” (cf. nota 18 abaixo). Se assim o fosse, o um, mais uma vez, seria apenas algo como uma afecção vazia. Mas não: o ele tem real existência, distinta do ente ao qual se aplica, no qual sua imagem se encontra e, a partir do qual, é afirmado como algo por si mesmo existente (linhas 49 – 60).

#### Notas:

1. Neste capítulo, Plotino trata da anterioridade do um em relação aos objetos do pensamento discursivo (διάνοια). Primeiramente, ele argumenta que o pensamento discursivo só pode conferir unidade às coisas sensíveis porque o um é delas distinto. De fato, se o um proviesse do homem que se observa, este um permaneceria vinculado a seu objeto gerador, o homem, e não se explicaria como se pode predicar o mesmo um de um objeto diferente. Resulta que o um deve ser independente dos objetos justamente para poder ser atribuído, pelo pensamento discursivo, a muitas coisas.

2. A intelecção do um (νόησις τοῦ ἑνός) não se origina do substrato sensível. Ela é a condição para que o pensamento discursivo possa enunciar “um” sobre os objetos. Portanto, *as coisas sensíveis são anteriores à afirmação do um pelo pensamento discursivo, mas são posteriores ao um propriamente dito*. É neste sentido que o pensamento discursivo não enuncia “um” sobre o vazio, “a respeito de nada”: ele o enuncia a partir da intelecção do um que encontra na coisa e que, como será argumentado abaixo, o é condição de existência do substrato. É preciso ter em conta que, para Plotino, o λόγος proferido é imagem do λόγος do pensamento, que por sua vez é imagem do Intelecto (cf. I 2, 3, 27 – 31). Dessa forma, este “algo do sensível” que é

observado antes que se enuncie “um”, é justamente o um prévio ao ente sensível, que lhe confere unidade.

3. [ao afirmar o um]

4. Ou seja, embora seja necessário haver algo sobre o qual se afirmar o um, quando o pensamento discursivo diz “um”, não o afirma apenas como princípio de contagem posterior ao substrato, ou como mera forma de se expressar a condição de “sozinho” de um objeto. Segue-se o argumento: falar que algo é “único”, “sozinho”, pressupõe não haver “outra coisa”, a qual só se entende em sua unidade; e mesmo se se falar em “sozinho”, é preciso ser “um” para se estar sozinho. Então, é só quando, primeiro, o pensamento discursivo “se firma no um”, que ele pode predicar atributos de unidade às coisas.

5. A preexistência da unidade em relação à multiplicidade tem dois sentidos: por um lado, há a unidade de cada parte dentro da multiplicidade; por outro, é uma a própria totalidade resultante da multiplicidade.

6. Para o sentido de haver “mais” do um, ver VI 9, 1, 4 – 10.

7. Apesar da ordem deslocada no texto grego, leio este  $\tau\epsilon \dots \kappa\alpha\iota$  formando um só sintagma adverbial composto. É que não só o um tem graus diferentes ao se comparar sensíveis e inteligíveis, mas pode ter graus diferentes mesmo entre sensíveis ou entre inteligíveis (por exemplo, contínuo x discreto).

8. O trecho é intrincado, seja pelo comprimento do período, seja pelas elipses e repetições de expressões. Seja como for, esta parece-nos uma tradução razoável que evita contradições e mantém a linearidade e coesão do texto. Uma vez que sabemos que o um possui diferentes graus nos entes sensíveis, o problema que fica colocado é saber se este “mais” ou “menos” um pode atrapalhar sua inteligibilidade. Além disso, é preciso entender a posição do um na relação entre sensível e inteligível.

O que Plotino sugere é que não há uma cisão entre sensível e inteligível, mas sim uma gradação ontológica e, do ponto de vista epistemológico, coexistência entre as substâncias

sensível e inteligível. Institui-se nos entes o que lhes seja “mais” e “mais próprio” (ἐν τοῖς οὐσι τὸ μᾶλλον καὶ κυριώτερον τιθέντες) ao fazer da substância uma categoria mais forte nos inteligíveis do que nos sensíveis. Mas isso quer dizer que os sensíveis também têm firmeza de substância. Além disso, que os inteligíveis sejam encontrados pela διάνοια dentre os sensíveis, e não à parte, será discutido na sequência do texto. Plotino contudo já esboça aqui esta condição epistemológica sensível-inteligível, já que o um se encontra nos sensíveis tanto de acordo com a natureza do ente (aqueles mais ou menos contínuos), quanto conforme nossa capacidade de, a partir dali, vê-lo como um inteligível (ἐν τοῖς νοητοῖς ὁρῶντες).

9. Isto é, ao primeiro um em função do qual se diz os outros por analogia, conforme o grau em que aparecem. Na *Metafísica* 1004 a 25-26 temos: (...) πάντα πρὸς τὸ πρῶτον ἀναφέρεται, οἷον ὅσα ἐν λέγεται πρὸς τὸ πρῶτον ἓν. Plotino, a partir daqui, destaca o sentido primário do um daquele sentido secundário do que é encontrado nos entes, a saber, o um que é participação do um primário.

10. Discordamos aqui da relação adversativa que Armstrong, Gerson e Igal vêem em μέντοι. O pensamento consegue notar o um no sensível pela participação no inteligível justamente porque o faz pela lente do inteligível, e não apesar disso.

11. Ou seja, a partir do um que vê, isto é, o um que está no sensível por participação.

12. Aristóteles, *Categorias* 3 b10. O que Plotino parece querer dizer aqui é que o conhecia enquanto substrato que existe por si só.

13. Pressupomos aqui ὄν em elipse fazendo o mesmo papel de introduzir oração completiva que cumpria o ὄν anterior. Deste modo, τότε τι e ταὐτὸν são predicativos do “um” (que, dado o contexto, também pressuponho em elipse).

14. Note-se a ausência do dativo em ὄν na expressão ταὐτὸν τῷ ὄν. Podemos assim entender que τῷ seja o predicativo exigido pela forma verbal ὄν. Assim, τῷ é aquilo que ele é, mas também é complemento nominal de ταὐτὸν. Dizer simplesmente “it is the same as being” (Armstrong), “identical to that being (Gerson)” ou “es que es la misma cosa que el Ser”

exigiria, a rigor, o dativo ὄντι (já que esses tradutores usam being e ser para ὄν). Ademais, a perífrase “aquilo que é idêntico ao que se é” expressa bem a ideia suposta: algo conhecido não enquanto está em outro, mas enquanto equivale simplesmente àquilo que é.

15. *Sofista* 237 d 6-10.

16. Entendendo, como Gerson, que o sujeito implícito é a substância. Note-se οὐσία imediatamente anterior e, além disso, a referência ao *Parmênides* (142 d e 144 d-e): a substância enquanto o que existe e é um (ἐν ὄν).

17. Em uma substância, coexistem esses dois aspectos: existir (ente) e ser um. Daí, “ente-um”. Contudo, seu caráter de ser ente, embora indissociável, é distinto de seu caráter de ser um (talvez uma citação do *Parmênides* 142 d 2: “Se a essência é dita do um-ente, assim como o um se diz do ente-um, e **se a substância e o um não são o mesmo, mas pertencem** àquilo que supomos, ou seja, **ao um-ente**” (εἰ τὸ ἔστι τοῦ ἐνὸς ὄντος λέγεται καὶ τὸ ἐν τοῦ ὄντος ἐνός, ἔστι δὲ **οὐ τὸ αὐτὸ ἢ τε οὐσία καὶ τὸ ἔν**, τοῦ αὐτοῦ δὲ ἐκείνου οὐ ὑπεθέμεθα, **τοῦ ἐνὸς ὄντος**). Notar: de um lado, οὐσία associada a τὸ ἔστι e τὸ ὄν, de outro τὸ ἐν).

18. Seguem dois argumentos para diferenciar “um” e “ente”: um ente particular tem unidade por ser ente, mas pode ser composto de muitas partes; além disso, dizer “um” não é apenas mais uma forma de se dizer “ente” (a não ser que se fale propriamente do Um princípio, enquanto gerador dos entes). Plotino demarca a anterioridade que o um possui em relação ao ente no inteligível. E, assim, diferencia esta anterioridade ontológica das relações de anterioridade que podem surgir nos enunciados do pensamento discursivo (tema do capítulo). A anterioridade ontológica do um é condição para a διάνοια possa apontar tanto o ente quanto o um.

19. cf. VI 1, 15, 1 – 5 e VI 3, 3, 1.

## CAPÍTULO XIV

Πρὸς δὲ τὰ κατὰ τὸ πρὸς τι λεχθέντα ἄν τις εὐλόγως λέγοι, ὡς οὐκ ἔστι τὸ ἐν τοιοῦτον οἶον ἄλλου παθόντος αὐτὸ μηδὲν παθὸν ἀπολωλέκεναι τὴν αὐτοῦ φύσιν, ἀλλὰ δεῖ, εἰ μέλλοι ἐκ τοῦ ἐν ἐκβῆναι, πεπονθέναι τὴν τοῦ ἐνὸς στέρησιν εἰς δύο ἢ πλείω διαιρεθῆναι. [5] Εἰ οὖν ὁ αὐτὸς ὄγκος διαιρεθεὶς δύο γίνεται οὐκ ἀπολόμενος ὡς ὄγκος, δῆλον ὅτι παρὰ τὸ ὑποκείμενον ἦν ἐν αὐτῷ προσὸν τὸ ἐν, ὃ ἀπέβαλε τῆς διαιρέσεως αὐτὸ φθειράσης. Ὁ δὲ ὅτι μὲν τῷ αὐτῷ πάρεστιν, ὅτι δὲ ἀπογίνεται, [10] πῶς οὐκ ἐν τοῖς οὖσι τάζομεν, ὅπου ἂν ἦ;

Καὶ συμβεβηκέναι μὲν τούτοις, καθ' αὐτὸ δὲ εἶναι, ἐν τε τοῖς αἰσθητοῖς ὅταν φαίνεται ἐν τε τοῖς νοητοῖς, τοῖς μὲν ὑστέροις συμβεβηκός, ἐφ' αὐτοῦ δὲ ἐν [τοῖς νοητοῖς]<sup>a</sup> τῷ πρώτῳ, ὅταν ἐν, εἶτα ὄν.

Quanto ao que foi dito a respeito da categoria da relação, poderia ser respondido o seguinte: o um não é o tipo de coisa que, não sendo ele próprio afetado de modo algum, venha a perder sua própria natureza pelo fato de um outro ser afetado<sup>2</sup>. Pelo contrário, para que uma coisa<sup>3</sup> deixe de ser um, deverá ela ser afetada pela privação do um ao ser dividida em duas ou mais [5]. Assim, se o mesmo volume se torna dois quando dividido, sem que seja destruído enquanto volume, fica claro que, além do substrato, nele estava incluso o um, o qual ele perdeu devido à divisão que o fez perecer. Então, como não elencarmos dentre os entes aquilo que, onde quer que esteja, [10] algumas vezes está presente em algo, enquanto outras está ausente dessa mesma coisa?

Podemos dizer que, quando ele aparece, tanto nos sensíveis quanto nos inteligíveis, é, por um lado, acidental aos entes e, por outro, existe por si mesmo<sup>4</sup>, sendo acidente para os entes posteriores, mas existindo por si mesmo no primeiro<sup>5</sup> dentre os inteligíveis, quando ele é um e, só depois, ente<sup>6</sup>.

Εἰ δέ τις λέγοι, ὡς καὶ τὸ ἐν μηδὲν παθὸν προσελθόντος ἄλλου αὐτῷ οὐκέτι ἓν, ἀλλὰ δύο ἔσται, [15] οὐκ ὀρθῶς ἐρεῖ. Οὐ γὰρ τὸ ἐν ἐγένετο δύο, οὔτε ᾧ προσετέθη οὔτε τὸ προστεθέν, ἀλλ' ἐκάτερον μένει ἓν, ὥσπερ ἦν· τὰ δὲ δύο κατηγορεῖται κατ' ἀμφοῖν, χωρὶς δὲ τὸ ἐν καθ' ἐκατέρου μένοντος. Οὐκ οὖν τὰ δύο φύσει ἐν σχέσει καὶ ἡ δυάς. Ἀλλ' εἰ μὲν κατὰ τὴν σύνοδον καὶ [20] τὸ συνόδω εἶναι ταῦτον τῷ δύο ποιεῖν, τάχ' ἂν ἦν ἡ τοιαύτη σχέσις τὰ δύο καὶ ἡ δυάς. Νῦν δὲ καὶ ἐν τῷ ἐναντίῳ πάθει θεωρεῖται πάλιν αὖ δυάς· σχισθέντος γὰρ ἑνός τινος γίνεται δύο· οὐ τοίνυν οὔτε σύνοδος οὔτε σχίσις τὰ δύο, ἴν' ἂν ἦν σχέσις. Ὁ αὐτὸς δὲ λόγος καὶ ἐπὶ παντὸς ἀριθμοῦ. [25] Ὅταν γὰρ σχέσις ἧ ἡ γεννωσά τι, ἀδύνατον τὴν ἐναντίαν τὸ αὐτὸ γεννᾶν, ὡς τοῦτο εἶναι τὸ πρᾶγμα τὴν σχέσιν.

E não estará correto quem disser que, mesmo que o um em nada se afete, haverá dois em vez de um quando se lhe chegar um outro [15]. É que o um não se tornou dois, nem aquele ao qual algo se acrescentou, nem o que foi acrescentado, mas cada qual permanece sendo um, tal como era; e o dois, então, é predicado de ambos juntos, enquanto que o um se predica separadamente de cada um. Portanto, o dois e a díade não consistem naturalmente em uma relação. Se, contudo, o dois correspondesse à reunião entre as partes [20], e estar em reunião fosse o mesmo que produzir dois, então talvez o dois e a díade pudessem consistir nessa tal relação<sup>7</sup>. Mas, na realidade, a díade também é observada na afecção contrária, já que surgem duas partes quando algo uno é cindido; portanto, o dois não poderia ser reunião nem separação, de modo que pudesse ser uma relação. E o mesmo argumento vale para qualquer número [25]. Pois caso uma relação seja a produtora de algo, é impossível que a relação contrária produza a mesma coisa, de modo que esta coisa se identifique com a relação<sup>8</sup>.

Τί οὖν τὸ κύριον αἴτιον; Ἐν μὲν εἶναι τοῦ ἐν

Qual é então a causa principal do

παρουσία, δύο δὲ δυάδος, ὥσπερ καὶ λευκὸν λευκοῦ καὶ καλὸν καλοῦ καὶ δικαίου δίκαιον. [30] Ἡ οὐδὲ ταῦτα θετέον εἶναι, ἀλλὰ σχέσεις καὶ ἐν τούτοις αἰτιατέον, ὡς δίκαιον μὲν διὰ τὴν πρὸς τάδε τοιάνδε σχέσιν, καλὸν δέ, ὅτι οὕτω διατιθέμεθα οὐδενὸς ὄντος ἐν αὐτῷ τῷ ὑποκειμένῳ οἴου διαθεῖναι ἡμᾶς οὐδ' ἦκοντος ἐπακτοῦ τῷ καλῷ φαινομένῳ.

Ὅταν τοίνυν ἴδῃς τι ἐν ᾧ λέγεις, [35] πάντως δήπου ἐστὶ καὶ μέγα καὶ καλὸν καὶ μυρία ἂν εἴη εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ. Ὡς οὖν τὸ μέγα καὶ μέγεθος ἐστὶν ἐν αὐτῷ καὶ γλυκὺ καὶ πικρὸν καὶ ἄλλαι ποιότητες, διὰ τί οὐχὶ καὶ τὸ ἐν; Οὐ γὰρ δὴ ποιότης μὲν ἔσται πᾶσα ἠτισοῦν, ποσότης δ' ἐν τοῖς οὖσιν οὐκ ἔσται, οὐδὲ ποσότης μὲν τὸ συνεχές, τὸ δὲ διωρισμένον οὐκ ἔσται, [40] καίτοι μέτρῳ τὸ συνεχές χρῆται τῷ διωρισμένῳ. Ὡς οὖν μέγα μεγέθους παρουσία, οὕτω καὶ ἐν ἐνὸς καὶ δύο δυάδος καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως.

número? Ora, algo vem a ser um devido à presença do um, e dois pela presença da díade, assim como é branco devido à presença do branco, belo devido à presença do belo e justo pela presença do justo<sup>9</sup> [30]. De outro modo, nem seria preciso admitir que essas formas existissem, mas sim que, mesmo nesses casos, o que deveria ser considerado como causas seriam relações, de modo que algo seria justo devido a uma tal relação referente a determinadas coisas, e seria belo porque assim estaríamos dispostos, não havendo nada que venha a nos colocar em tal disposição, seja no próprio substrato, seja como algo adventício que chegue até daquilo que se mostra belo<sup>10</sup>.

Então, ao vires alguma coisa que dizes ser uma [35], com toda certeza é também grande e bela, e haveria inúmeros outros predicados a se dizer a seu respeito. Assim, do mesmo modo que nela podem estar o grande e a grandeza, assim como o doce, o amargo e outras qualidades, por que não também o um? Pois, certamente, não é que haverá toda e qualquer qualidade nos entes, mas não quantidade; nem será o contínuo uma quantidade sem que o seja o discreto, [40] ainda que o contínuo utilize como medida o discreto.

Τὸ δὲ ζητεῖν πῶς μεταλαμβάνει κοινὸν πρὸς πάντων τῶν εἰδῶν τὴν ζητούμενην μετάληψιν. Φατέον δ' ἐν μὲν τοῖς διηρημένοις [45] ἄλλως θεωρεῖσθαι τὴν [δεκάδα]<sup>b</sup> ἐνοῦσαν δεκάδα, ἐν δὲ τοῖς συνεχέσιν ἄλλως, ἐν δὲ ταῖς πολλαῖς εἰς ἐν τοσαύταις δυνάμεσιν ἄλλως· καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς ἤδη ἀναβεβηκέναι· ἔτι δὲ ἐκεῖ μηκέτι ἐν ἄλλοις θεωρουμένους, ἀλλ' αὐτοὺς ἐφ' αὐτῶν ὄντας τοὺς ἀληθεστάτους ἀριθμοὺς εἶναι, αὐτοδεκάδα, οὐ δεκάδα τινῶν νοητῶν [50].

Então, tal qual uma coisa é grande pela presença da grandeza, do mesmo modo é uma devido à presença do um, duas pela presença da díade, e assim também para os demais números.

E quanto a saber como se dá a participação das coisas no número, trata-se de um problema comum àquele acerca de sua participação em todas as formas. Mas é preciso dizer que, nas coisas divisíveis<sup>11</sup>, [45] a dezena que lhes é inerente é observada de um modo, naquelas contínuas de outro, e ainda de outro naqueles muitos valores que são unificados nesse número<sup>12</sup>; e então, já podemos dizer que ascendemos ao inteligível; ademais, podemos afirmar que lá, no inteligível, os verdadeiros números não são mais observados em outras coisas, mas são eles próprios que existem por si mesmos, a saber, a Dezena em si, e não uma dezena de inteligíveis [50].

a) Supressão feita por Henry – Schwyzer (admitida na tradução)

b) Suprimido por Igal: repetição.

#### *Comentários ao capítulo XIV*

O capítulo se inicia com a discussão da possibilidade de que o número possa ser entendido como uma expressão da categoria da relação. Plotino recusa essa possibilidade. Seus argumentos são os seguintes:

i) o um não é determinado por outro além de si próprio, tal como aquilo que, ao estar “à direita” de alguma coisa, deixasse de ser “à direita” quando não houvesse mais tal coisa. Pelo contrário, a unidade de uma coisa depende dela mesma, isto é, é quando a própria coisa, antes una, é dividida, que há a privação do um (linhas 1 – 9).

ii) o um, ademais, não se define pelo fato de algo estar sozinho, como que em uma relação de privação. De fato, mesmo quando outro é acrescentado, não deixa de ser verdade que cada parte acrescentada é uma. Caso contrário, não seria possível se ter o dois, o qual, por sua vez, não consiste em mera relação, já que se predica de duas coisas juntas, e não simplesmente denomina a relação entre essas coisas. Com efeito, se o dois não fosse mais do que uma relação, seria forçoso dizer que tanto a relação da reunião quanto aquela da separação o produziriam. E o mesmo vale para qualquer número, isto é: o número não pode ser mera relação, pois, se assim o fosse, teríamos relações contrárias produzindo um mesmo número, o que é impossível (linhas 14 – 27).

Se, portanto, o número não consiste em relação, tanto sensíveis quanto inteligíveis, é por participação, então, que ele deverá ser encontrado nos entes. Isso significa, por sua vez, que deverá existir o número em si que será a causa do número encontrado nos entes (linhas 11 – 13; 27 – 43). Ou seja, “tal qual uma coisa é grande pela presença da grandeza, do mesmo modo é una devido à presença do um, duas pela presença da díade, e assim também para os demais números”.

Por fim, se é verdade que as coisas participam dos números, tal participação se dá em diferentes graus correspondentes, analogamente, a diferentes níveis de realidade de cada coisa e de seus respectivos números. Desse modo, quanto mais coesas e próximas da continuidade são as coisas sensíveis, mais próximas estão dos números (matemáticos) dos quais participam. Além disso, os números dos quais os inteligíveis participam não são esses mesmos matemáticos, mas sim os verdadeiros números, aqueles que existem por si mesmos, isto é, os ideais (linhas 43 – 50).

Notas:

1. τὸ πρὸς τι: cf. *Categorias* 6 a36, e também a passagem em que Aristóteles parece sugerir que o número esteja para a díade tal como o relativo está para a substância (*Metafísica* 900 b 17-22). Além do mais, no presente capítulo, Plotino remete à discussão encontrada no *Fédon* (96 e 7 – 97 b 2) sobre o estatuto da unidade no que diz respeito às relações de junção e a separação.

2. i.e., o um não é como “estar à direita”, que cessa quando aquilo que se encontra ao lado não mais está, ou como o “dobro”, que só existe na medida em que sua metade se encontra (cf. VI 1, 7, 16 – 36).

3. O sujeito aqui é alguma coisa implícita, e não o próprio um (como supõe Igal). É impossível que “o um deixe de ser um”. Isso fica claro a seguir, pelo exemplo do volume: quem perde o um, e perece, é o volume dividido (linhas 5 – 9), mas o um continua sendo o que é mesmo que não esteja mais ali (linhas 9 ss).

4. Atente-se ao fato de que tanto nos sensíveis quanto nos inteligíveis podem ocorrer seja o ser accidental, seja o existir por si. Note-se ἔν τε τοῖς αἰσθητοῖς ... ἔν τε τοῖς νοητοῖς compondo um só sintagma adverbial a qualificar tal aparecimento. A distinção entre as coisas “posteriores” (ὕστεροις) e a primeira (note-se o singular: τῷ πρώτῳ) estabelece uma ordem não entre sensíveis e inteligíveis, mas entre o primeiro inteligível (ou a primeira ordem inteligível) e todas as demais coisas, inteligíveis ou não.

5. E não simplesmente “nos primeiros inteligíveis”. Para isso, Plotino poderia usar τὰ πρῶτα. A opção por “primary intelligibles” (Gerson) ou por “the first order of being” não esclarece a especificidade deste ente primeiro. Igal corrobora nossa leitura: “... existe em si mesmo em el primero de entre los inteligibles” (embora adote outra sintaxe para o trecho). SE como for, definir claramente o τὸ πρῶτον aqui não é simples. Em outros contextos esta expressão pode falar a respeito do Intellecto como tal, do Bem, do Um ou do que seja divino em geral. Mas aqui Plotino parece sugerir que há o um inteligível (não a hipóstase um) que está em primeiro lugar em relação aos demais inteligíveis. É verdade que *supor τοῖς νοητοῖς* corrobora esta leitura, mas não lhe é imprescindível: este um é acidente para os entes posteriores enquanto é o que é apenas no primeiro ente (τοῖς μὲν ὕστεροις συμβεβηκός, ἐφ’ αὐτοῦ δὲ ἔν τῷ πρώτῳ).

A explicação se segue: ali ele é um por excelência antes de ser ente, isto é, seu caráter de unidade é substancial e anterior ao seu caráter de entidade. Se é assim, temos postulado aqui o um inteligível, o qual está em grau superior aos demais inteligíveis. E não se pode dizer que seja o Um, já que o Um não pode ser Ente, mesmo que de modo secundário.

6. cf. cap. XI, linhas 18 – 21, e cap. XIII, linhas 51 – 54.

7. A preferência pela tradução de σχέσις por “relação” e não “estado” ou “constituição” se reforça principalmente pela introdução, na sequência, da noção de σχέσεις contrárias entre si, sendo mais natural falar em “relações opostas”. Além disso, a noção de σχέσις distingue-se, neste contexto, daquela de uma natureza essencial e constitutiva, já que “o dois e a díade não estão por natureza na relação” (linha 19) e “o dois não poderia ser reunião nem separação, de modo que assim fosse uma relação” (linhas 24 – 25).

8. Faz-se assim a distinção entre a relação e as coisas sobre as quais a relação se aplica. Com efeito, o dois não pode *ser* relação porque, neste caso, seria ao mesmo tempo duas relações contrárias (linhas 23 – 24), o que se justifica pelo fato de ser impossível que duas relações *produzam* o mesmo. Ou seja, dois *ser* relação significaria que a relação *produziria* o dois.

9. O número como uma das formas inteligíveis das quais as coisas participam pela presença (παρουσία) e comunhão (κοινωνία) dessas formas (cf. *Fédon* 96 e7 – 97b 2; 100 d 5 – 6.).

10. Ou seja, teríamos apenas convenções, o que é rejeitado por Plotino. Esta pode ser parte daquela resposta prometida para a tese estoica de uma concepção independente de substância externa (VI 6, 12, 13 – 17). Neste contexto, a relação, com suas contradições internas, se sobreporia à inerência de um substrato definido. Seria a substituição do essencial pelo accidental.

11. διηρημένα, que, a rigor, não é o mesmo que “coisas discretas” ou “descontínuas” (διωρισμένα – linha 40). Cf. *Leis* 895 e. O contínuo também pode ser divisível. Trata-se de destacar o aspecto potencialmente fracionário das coisas, sejam discretas, sejam contínuas. Desse modo, uma casa feita de muitas pedras estaria, gradativamente, mais para o contínuo,

enquanto um exército estaria mais para o divisível. O próximo passo, depois do contínuo, é reconhecer o número em si mesmo, ou seja, enquanto inteligível.

12. A unidade do número se vê tanto melhor quanto mais se afasta o olhar dos pormenores sensíveis: discreto/fracionário  $\rightarrow$  contínuo  $\rightarrow$  um só. O discreto e fracionário, se tem suas partes reunidas, torna-se um contínuo. Este, por sua vez, se unificado em um só valor, fornece esse número único e simples. Neste caso, não se olham as partes, nem a extensão do contínuo, mas simplesmente aquilo que equivale a uma dezena. Este é um modo tipicamente platônico de considerar as grandezas: por exemplo, não só existem os pontos nos quais uma linha pode ser decomposta, mas existe o ponto, anterior a estes, que é princípio de unidade da linha (cf. cap. 3, seção 4, e nota de rodapé 195).

## CAPÍTULO XV

Πάλιν γὰρ ἐξ ἀρχῆς τούτων ἤδη λεχθέντων λέγωμεν τὸ μὲν ζύμπαν ὄν τὸ ἀληθινὸν ἐκεῖνο καὶ ὄν εἶναι καὶ νοῦν καὶ ζῶον τέλεον εἶναι, ὁμοῦ δὴ πάντα ζῶα εἶναι, οὗ δὴ τὸ ἐν ἐνί, ὡς ἦν αὐτῷ δυνατὸν, μεμίμηται καὶ τόδε τὸ ζῶον τὸ πᾶν· [5] ἔφυγε γὰρ ἡ τοῦ αἰσθητοῦ φύσις τὸ ἐκεῖ ἐν, εἶπερ καὶ ἔμελλεν αἰσθητὸν εἶναι. Ἀριθμὸν δὴ δεῖ αὐτὸν εἶναι σύμπαντα· εἰ γὰρ μὴ τέλος εἶη, ἐλλείποι ἂν ἀριθμῷ τινι· καὶ εἰ μὴ πᾶς ἀριθμὸς ζῶων ἐν αὐτῷ εἶη, παντελὲς ζῶον οὐκ ἂν εἶη. Ἔστιν οὖν ὁ ἀριθμὸς [10] πρὸ ζῶου παντὸς καὶ τοῦ παντελοῦς ζῶου.

Ὁ μὲν δὴ ἄνθρωπος ἐν τῷ νοητῷ καὶ τὰ ἄλλα ζῶα καθὸ ἐστι, καὶ ἡ ζῶον παντελὲς ἐστὶν ἐκεῖνο. Καὶ γὰρ καὶ ὁ ἐνταῦθα ἄνθρωπος, ἡ ζῶον τὸ πᾶν, μέρος αὐτοῦ· καὶ ἕκαστον, ἡ ζῶον, ἐκεῖ ἐν ζῶῳ ἐστίν. Ἐν δὲ τῷ νῷ, καθόσον νοῦς, ὡς μὲν μέρη οἱ νοῖ πάντες καθ' ἕκαστον· [15] ἀριθμὸς δὲ καὶ τούτων. Οὐ τοίνυν οὐδ' ἐν νῷ ἀριθμὸς πρώτως· ὡς δὲ ἐν νῷ, ὅσα νοῦ ἐνέργειαι· καὶ ὡς νοῦ, δικαιοσύνη καὶ

Pois bem, tendo sido dito isso, retornemos ao início para falar que o Ente total, que é o verdadeiro Ente, é tanto Ente quanto Intelecto, assim como é o Ser Vivente Perfeito e é, de fato, todos os seres viventes juntos<sup>1</sup>. Assim, este ser vivente daqui, que é o universo, imitou, em seu um, o um daquele Ser Vivente de lá tanto quanto lhe era possível<sup>2</sup> [5]; pois a natureza do sensível<sup>3</sup>, já que havia de ser sensível, escapou ao um de lá. Então, é necessário que o seu número seja o da totalidade: é que, se ele não fosse completo, seria então inferior em certo número; e se nele não se encontrasse o número total de viventes, ele não seria o “Ser Vivente Perfeito”. Portanto, [10] o número existe antes de todo ser vivente e do Ser Vivente Perfeito<sup>4</sup>.

O homem e os outros seres vivos se encontram indubitavelmente no inteligível na medida em que existem e que o inteligível é ser vivente perfeito. De fato, é na medida em que o universo é um ser vivente que o homem daqui<sup>5</sup> é uma parte sua; e cada um, enquanto ser vivente, existe no Ser Vivente. Mas no Intelecto, enquanto intelecto, todos os intelectos existem, individualmente,

σωφροσύνη καὶ αἱ ἄλλαι ἀρεταὶ καὶ ἐπιστήμη  
καὶ ὅσα νοῦς ἔχων νοῦς ἐστὶν ὄντως.

Πῶς οὖν οὐκ ἐν ἄλλῳ ἢ ἐπιστήμη; Ἦ ὅτι  
ἔστι ταῦτόν καὶ ὁμοῦ ὁ ἐπιστήμων, [20] τὸ  
ἐπιστητόν, ἢ ἐπιστήμη, καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως·  
διὸ καὶ πρῶτως ἕκαστον καὶ οὐ συμβεβηκός ἢ  
δικαιοσύνη, ψυχῇ δέ, καθόσον ψυχῇ,  
συμβεβηκός· δυνάμει γὰρ μᾶλλον ταῦτα,  
ἐνεργείᾳ δέ, ὅταν πρὸς νοῦν καὶ σὺν νῷ.

Μετὰ δὲ τοῦτο ἤδη τὸ ὄν, καὶ ἐν τούτῳ ὁ  
ἀριθμός, [25] μεθ' οὗ τὰ ὄντα γεννᾶ  
κινούμενον κατ' ἀριθμόν, προστησάμενον τοὺς  
ἀριθμοὺς τῆς ὑποστάσεως αὐτῶν, ὥσπερ καὶ  
αὐτοῦ τὸ ἐν συνάπτον αὐτὸ τὸ ὄν πρὸς τὸ  
πρῶτον, οἱ δ' ἀριθμοὶ οὐκέτι τὰ ἄλλα πρὸς τὸ

como partes [15]. Mas existe também um  
número dessas tantas partes. Portanto, o  
Número não existe de modo primário  
nem mesmo em intelecto<sup>6</sup>: mesmo no  
nível do Intelecto, é de acordo com tantas  
quantas sejam as atividades do Intelecto<sup>7</sup>  
que o número existe. No que se refere a  
atividades do Intelecto, são elas: a Justiça,  
a Temperança e as demais virtudes, assim  
como o são a Ciência e tantas coisas mais  
por cuja posse o Intelecto é realmente  
Intelecto<sup>8</sup>.

Quer dizer que não há ciência alhures?  
Acontece que lá a Ciência, o cognoscível  
e o cognoscente estão juntos e são o  
mesmo<sup>9</sup>, [20] sendo assim também para  
as demais atividades do Intelecto. Por  
isso, é de modo primário que cada uma  
delas existe, isto é, a Justiça de lá, por  
exemplo, não é um acidente, mas é um  
acidente para a alma em sua condição de  
alma<sup>10</sup>; pois é mais em potência que a  
alma tem essas coisas, possuindo-as, em  
ato, contudo, quando ela se volta para o  
Intelecto e se junta ao Intelecto<sup>11</sup>.

E logo depois disso<sup>12</sup> vem o Ente, e  
neste está o Número<sup>13</sup> [25] com o qual o  
Ente gera os entes ao se mover  
numericamente, antepondo assim os  
números à real existência dos entes<sup>14</sup>,

πρῶτον· ἀρκεῖ γὰρ τὸ ὄν συνημμένον. Τὸ δὲ ὄν γενόμενον ἀριθμὸς συνάπτει τὰ ὄντα πρὸς αὐτό· [30] σχίζεται γὰρ οὐ καθὸ ἓν, ἀλλὰ μένει τὸ ἓν αὐτοῦ· σχιζόμενον δὲ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν εἰς ὅσα ἠθέλησεν, εἶδεν εἰς ὅσα<sup>a</sup> κατὰ τὸν ἀριθμὸν ἐγέννησεν ἐν αὐτῷ ἄρα ὄντα· ταῖς γὰρ δυνάμεσι τοῦ ἀριθμοῦ ἐσχίσθη καὶ τοσαῦτα ἐγέννησεν, ὅσα ἦν ὁ ἀριθμὸς.

Ἀρχὴ οὖν καὶ πηγὴ ὑποστάσεως τοῖς οὓσιν ὁ ἀριθμὸς ὁ πρῶτος καὶ ἀληθής. [35] Διὸ καὶ ἐνταῦθα μετὰ ἀριθμῶν ἡ γένεσις ἐκάστοις, κἂν ἄλλον ἀριθμὸν λάβῃ τι, ἢ ἄλλο γεννᾷ ἢ γίνεται οὐδέν. Καὶ οὗτοι μὲν πρῶτοι ἀριθμοί, ὡς ἀριθμητοί· οἱ δ' ἐν τοῖς ἄλλοις ἤδη ἀμφοτέρω ἔχουσιν· ἢ μὲν παρὰ τούτων, ἀριθμητοί, ἢ δὲ κατὰ τούτους τὰ ἄλλα μετροῦσι, [40] καὶ ἀριθμοῦντες τοὺς ἀριθμοὺς καὶ τὰ ἀριθμητά· τίνι γὰρ δέκα ἂν λέγοιεν ἢ τοῖς παρ' αὐτοῖς ἀριθμοῖς;

assim como também é o um do Ente que vincula o próprio Ente ao Primeiro<sup>15</sup>, não sendo os números, contudo, que vinculam os demais entes ao Primeiro: é que basta que o Ente lhe esteja vinculado. Mas o Ente, tendo se tornado Número, vincula os entes a si mesmo<sup>16</sup>; [30] pois não é enquanto um que ele se divide, mas, ao contrário, seu um permanece. E o Ente, ao se dividir segundo sua própria natureza em tantas coisas quantas desejou, voltou o olhar para esses tantos entes que gerou conforme o Número e que, portanto, já existiam nele; de fato, ele foi dividido pelas potências do Número e engendrou tantos entes quantos correspondiam ao Número.

Portanto, a fonte e o princípio de real existência para os entes é o Número, o primeiro e verdadeiro [35]. É por isso que a gênese de cada uma das coisas acontece aqui, no sensível, por meio dos números<sup>17</sup>, e mesmo se alguma coisa assuma outro número, ou se gera alguma outra coisa, ou nada surge. E esses números, enquanto enumeráveis, são os primeiros<sup>18</sup>; por outro lado, os números que estão nas outras coisas<sup>19</sup> já têm estes dois aspectos: por um lado, na medida em que provêm desses primeiros, são enumeráveis; por outro, na medida em

que, de acordo com eles, medem as demais coisas, [40] são também enumerantes, tanto de números quanto de coisas enumeráveis<sup>20</sup>; pois como se poderia dizer, por exemplo, “dez” se não fosse pelos números por si mesmos?

a) Suposição de Henry – Schwyzer: καὶ (necessário sintaticamente e coerente com o contexto).

### *Comentários ao capítulo XV*

Plotino volta ao tópico abordado nos capítulos IX e X, a saber, a distinção, no inteligível, entre Ente, matriz dos inteligíveis, Intelecto, a hipóstase inteligível enquanto tal, e Ser Vivente, o conjunto dos entes inteligíveis, bem como a discussão acerca da natureza do Número em sua relação com tais estratos.

As linhas 3 a 18 nos oferecem alguns esclarecimentos acerca da distinção entre as nomenclaturas de “Ser Vivente” e “Intelecto” para a hipóstase Intelecto. Por um lado, enquanto oferece os entes inteligíveis dos quais os entes do sensível (o homem, por exemplo) participam para formar universo, ele é Ser Vivente. Por outro, na medida em que possui a natureza inteligível enquanto tal, é Intelecto. Em outras palavras, quando se quer sublinhar o fato de que o Intelecto fornece as formas das quais as coisas sensíveis são imagem, ele é tido como Ser Vivente, enquanto que, quando se quer sublinhar a identidade do Intelecto enquanto tal, falar-se-á, justamente, em Intelecto.

O número do Ser Vivente deve ser anterior a este. Com efeito, o Ser Vivente deve comportar a totalidade dos viventes dos quais o universo sensível é imagem e, assim, pressupõe a existência do Número (linhas 3 – 11).

O Intelecto, na medida em que é morada unificada dos inteligíveis enquanto tais, ainda não é, também, onde o Número existe de modo primário. De fato, pode-se falar em partes do Intelecto tantas quantas sejam as suas atividades, isto é, as formas inteligíveis enquanto tais

(linhas 13 – 18). Com relação a este aspecto do Intelecto, no qual ainda não se insere a noção do Ente matriz dos inteligíveis, o número de que se trata é aquele que enumera tais atividades.

Plotino passa, então, a descrever o cume do Intelecto em sua relação com o Número, ou seja, o Ente determinado pelo Número (linhas 24 – 34). O Número, em sentido primário, está no Ente e o determina em sua unidade. É este sumo Ente, por sua vez, que gera os demais entes inteligíveis através do Número que, para ele, é como uma matriz geradora desses entes.

Mas Plotino detalha ainda mais o modo como tal geração se dá pelo Número: o Ente “antepõe” aos demais entes números que são imagem daquele Número que o determinara. Cabe aqui uma explanação daquilo que nos parece implícito no texto, a saber, o sentido de “número” entendido por analogia e o modo como se estruturam numericamente as formas inteligíveis: há, primeiro, o Número ideal primário do qual, em um segundo plano, provêm números inteligíveis secundários por meios dos quais se determinam (se “antepõe” a) os entes inteligíveis. De fato, cada ente inteligível tem sua unidade e, portanto, precisa participar do um inteligível, assim como, uma vez que cada um desses entes tem sua multiplicidade própria, já que, exceto o Um, nada é absolutamente um, nem mesmo as formas inteligíveis, é preciso formar tal multiplicidade por meio da participação, no interior do Intelecto, de números ideais.

Lembremo-nos, ainda, de que, nos parágrafos acima, ainda dois outros modos de se falar em número no inteligível foram explicitados: o número das partes do Intelecto em si, e o número da totalidade dos viventes. Chegamos, portanto, a um sentido analógico de número no Intelecto que comporta quatro graus. Se, ainda, acrescentarmos o número tal qual é enunciado pelo pensamento discursivo, temas dos capítulos XII, XIII e XIV, tem-se, então, cinco sentidos de número. Em suma:

1) Número (ideal primário)



2) números ideais inteligíveis (determinantes de cada ente do Intelecto)



3) número das partes do Intelecto (uma vez que cada ente ali já está determinado)



4) número de seres viventes no Intelecto (o número total do Ser Vivente)



5) número que se obtém pelo pensamento discursivo a partir da intelecção das formas

Os níveis propostos acima, além de seguir do que é anterior para o que é posterior, começa do mais singular e segue em direção ao que mais plural: do Número ideal primário e do número inteligível de cada ente (singular) ao número da totalidade do Intelecto (plural).

Ademais, se consideramos o que sabemos das Doutrinas não-escritas, tal como as encontramos em Aristóteles (ver seção 3. 3 do presente trabalho), propomos que aqui esteja subentendida a distinção entre números ideais e números matemáticos. É dessa forma que procuramos interpretar o intrincado trecho das linhas 34 a 42, conforme abaixo discorremos.

Com efeito, o estrato 2) que acima distinguimos comporta os chamados números ideais, ou seja, aqueles que determinam cada um dos entes inteligíveis e, também, a totalidade do Intelecto, no estrato 3). Os números ditos matemáticos, por sua vez, são imagens desses números ideais, e é por meio dos números matemáticos que se determinam as coisas sensíveis. Portanto, do ponto de vista do mundo sensível, isto é, se daqui ascendemos ao inteligível, esses números matemáticos, de certo modo, aqui se encontram (e, podemos dizer, do ponto de vista sensível, daqui podem ser obtidos por abstração. Notar também a expressão “se alguma coisa [sensível] *assume* outro número”). Devem, desse modo, sua enumerabilidade às coisas sensíveis a partir das quais se apresentam como os primeiros entes matemáticos que encontramos (“esses números, enquanto enumeráveis, são os primeiros”, i.e., esses números enquanto números matemáticos presentes das coisas enumeráveis).

Note-se que Plotino continua com uma contraposição em relação ao sensível (ver nota 19 abaixo). Isso quer dizer que se fala, então, a partir do ponto de vista do inteligível. Neste referencial, por sua vez, não se sublinha a presença dos números matemáticos nas coisas sensíveis, mas sim o fato de que eles as determinam, como anteriores a elas, sentido no qual

se diz que os números matemáticos são enumerantes [de coisas sensíveis]. Ademais, ainda do ponto de vista do inteligível, esses mesmos números matemáticos são enumerados, a saber, são determinados por aqueles números ideias de que falamos acima – no estrato 2). E que esses números matemáticos não enumerem somente coisas sensíveis, mas também números (i.e., “são também enumerantes, tanto de números quanto de coisas enumeráveis”), pode ser explicado do seguinte modo: é o número matemático que enumera não só as coisas sensíveis, mas também o próprio conteúdo do pensamento discursivo – estrato 5). De fato, “como se poderia dizer, por exemplo, ‘dez’ se não fosse pelos números [matemáticos] por si mesmos?”

Em suma, o Número ideal primário é “fonte e princípio de real existência para os entes”. Com efeito, ele é fonte imediata para o Ente. Por meio deste e dos números ideais, como causas secundárias, se pode dizer que tal Número primário é a causa primeira dos demais entes inteligíveis. Passando, por sua vez, pelos números matemáticos, também se pode afirmar que ele é a causa primária das coisas sensíveis, assim como da enumeração própria ao pensamento discursivo.

#### Notas:

1. Mais uma vez, Plotino apresenta a distinção, no interior do Intelecto, entre Ente, matriz dos demais inteligíveis, Intelecto, propriamente dito, e Ser Vivente, o Intelecto enquanto conjunto de inteligíveis e paradigma do universo (cf. capítulo VIII, em especial, nota 8, e capítulo IX, linhas 24 – 33).

2. É preciso lembrar que tudo só pode existir por meio do Um (cf. VI 9, 1, 1) e, portanto, a existência é conferida por meio de graus de imitação do um cujo termo é a imitação do próprio Um. Assim, ter o ser vivente daqui seu um como imagem do um do ser vivente de lá (τὸ ἐν ἐνί) deve ser entendido nesse sentido, o de existir no Um. A diferença entre graus de participação do um fica expressa por “tanto quanto possível” (ὡς ... δυνατόν, linha 4).

3. Com esta tradução de ἡ τοῦ αἰσθητοῦ φύσις, preferível a “natureza sensível”, não estamos assumindo um literalismo ingênuo. É que procuramos com isso distinguir a natureza das coisas daquilo que nelas é sensível. Isto é, são as coisas que são sensíveis na medida em que

sua apreensão é mediada pela sensação, e não a natureza que as constitui. Ademais, um leitor moderno poderia entender mal “natureza sensível” caso a confundisse com uma concepção de “natureza” muito vinculada às ciências naturais com as quais o senso comum atual está mais habituado. Quanto à introdução do sensível neste preâmbulo do capítulo, vale notar o tipo de vínculo entre sensível e inteligível que se encontra nos seres vivos: “ser vivo” pode se referir ao composto alma/corpo (cf. I 2, 4; I 2, 7), incluindo a parte superior da alma ligada ao intelecto.

4. O Ser vivo é total ( $\pi\acute{\alpha}\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\nu$ ), completo ( $\sigma\acute{\upsilon}\mu\pi\alpha\nu$ ) e perfeito ( $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\varsigma$ ). Ele não é só uma coleção de inteligíveis justapostos cuja soma resulta em um número total, mas tem unidade em si mesmo, a qual lhe confere perfeição e completude.

5.  $\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha\acute{\upsilon}\theta\alpha$ . Dada a proximidade com  $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}$ , na linha seguinte, e o contexto da frase, entendemos como o homem sensível. Não só o homem em geral é inteligível, mas também cada homem, individualmente, se encontra no vivo inteligível por participação. É que o homem, enquanto vivo, é uma totalidade formada pelo composto alma/corpo e pela parte superior da alma. “Ser vivo”,  $\tau\acute{o}\ \zeta\acute{\omega}\nu$ , pode nomear o composto formado pelas partes inferiores da alma em sua conjugação com o corpo, distinguindo-se assim do homem superior, o “homem verdadeiro” (cf. I 1, 4; I 1, 14). Mas  $\tau\acute{o}\ \zeta\acute{\omega}\nu$  pode também designar o homem como um todo, incluindo sua parte superior ligada ao Intelecto. De todo modo, não apenas o dito homem verdadeiro, mas também o próprio composto depende do ser vivo inteligível: de fato, a parte inferior da alma procede da superior, próxima ao inteligível, e o corpo só subsiste na matéria pela projeção das formas inteligíveis. Neste sentido, mesmo os outros seres vivos aqui ( $\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha\acute{\upsilon}\theta\alpha$ ), em certo grau, estão no inteligível e, portanto, existem no Ser Vivo.

6. Obviamente, tudo que há no Intelecto existe como um intelecto, e é este aspecto que nos parece estar sublinhado aqui. Assim, preferimos ler este  $\acute{\epsilon}\nu\ \nu\acute{\omega}$  (notar ausência do artigo) como a expressão de um modo de existir que é próprio do Intelecto, o que é diferente de dizer que tal número esteja “no” Intelecto enquanto hipóstase.

7. i.e., é apenas de um modo indireto que se pode dizer que esse número existe como um intelecto, a saber, existe ali como um modo de medida da quantidade de partes do Intelecto.

8. Que não se confunda a quantidade de repetições da palavra *voũç* com uma construção textual mal trabalhada ou redundante. Note-se na linha 18 a passagem do verbo *ἔχων* para o verbo *ἔστιν*. O que Plotino sublinha é que o Intelecto torna algo intelecto ao possuí-lo. Isso é uma expressão de sua unidade. Não tem os entes em si com quem encerra o alheio, mas se caracteriza justamente por possuir a si próprio.

9. cf. VI 6, 6, 9 – 26.

10. *καθόσον ψυχή*: i.e., não um recorte na alma daquilo que ela tem de intelecto, mas a alma enquanto tal.

11. Mais uma vez Plotino sublinha a gradação do ser. Pois não diz que haja justiça *na* alma, mas que ela *é* alma em certa medida (*καθόσον*). A explicação vem logo a seguir: por um lado, na alma, a justiça *é* em potência, por outro, no Intelecto, *é* em ato. Tendo em vista a unidade do Intelecto, podemos dizer que a potência se distingue do ato por sua necessidade da unificação que vem pela atividade. Estar em ato é unificar-se.

12. *Μετὰ δὲ τοῦτο*: posterior na ordem do conhecer. Contudo, é metafisicamente e ontologicamente anterior. Isto é, aquilo trata-se daquilo que está logo acima do conjunto de atividades do Intelecto. Todavia, é preciso cautela quanto ao modo de se entender esta anterioridade. Na hierarquia das hipóstases, o que vem logo depois do Intelecto só pode ser o Um. É verdade que, muitas vezes, Plotino elenca τὸ ὄν logo depois do Intelecto: algo como “o intelecto, e o ente” (cf. I 3, 2, 13; VI 9, 2, 16; VI 9, 2, 24 – 26 e 45 – 46). Neste mesmo tratado isso ocorre (cf. VI 6, 8, 17 – 20; VI 6, 9, 32 – 35). Mas é só em certo sentido que se deve assumir que o Ente está entre o Intelecto e o Um. Na verdade, ele é um certo aspecto do Intelecto (o Intelecto enquanto o que, por excelência, é ente) ou de um refinamento na descrição do Intelecto (nele não há só um conjunto de entes, mas se pode falar no ente por si, que unifica o Intelecto em um todo). As passagens supracitadas podem corroborar essa leitura. De fato, apesar de encontrarmos expressões explícitas tais como “o intelecto e, então, o ente”,

o que se verifica no texto, examinado mais amplamente, é que elas costumam se enquadrar no contexto da discussão sobre o Intelecto em geral.

Se é assim, temos:

- i) certo aspecto do mesmo Intelecto (aquele, literalmente, ontológico);
- ii) um detalhamento maior do inteligível.

Esses aspectos são explorados por Plotino neste tratado sobretudo nos capítulos VIII, IX e XI.

Vale ainda observar que τὸ ὄν aparece às vezes ligado ao νοῦς de um modo diferente desse em que se diz “o intelecto e, então, o ente”, ainda que estreitamente ligado ao Intelecto. É assim que temos o ente como objeto especial da investigação dialética que se faz, por excelência, no Intelecto (I 3, 5, 7 – 8); ou então como característica da eternidade (cf. I 5, 7, 21); ou ainda o ente como o que percorre todo o Intelecto do mesmo modo que se tem a vida inteligível em comum (cf. VI 7, 16, 4 – 8).

13. Plotino fala aqui agora de outro número. Este também está no Intelecto, mas é diferente daquele anterior, que descrevia a quantidade de atividades inteligíveis. Este número do Ente é o Número substancial (cf. VI 6, 9, 34 – 39) que permite que o Ente inteligível seja matriz geradora dos demais entes inteligíveis.

14. Ou seja, o Número ideal primário como o meio pelo qual o Ente configura a multiplicidade do Intelecto e, assim, gera os entes inteligíveis.

15. i.e., O Um. Que se trate da hipóstase Um, e não simplesmente do Intelecto como um todo, fica claro pelo fato de ser o um do Ente que efetua tal vínculo. Esse um só pode provir do Um.

16. Mais uma vez, o Número ideal primário como matriz de vínculos e relação no interior do inteligível, em particular, entre os entes e o Ente.

17. Acontece aqui, no sensível, como imagem da gênese numérica dos entes no inteligível, acima descrita. Com efeito, levando em conta as Doutrinas não-escritas, sabemos que estes números que, por obra do Demiurgo, do *Timeu*, servem à geração dos sensíveis são os

números matemáticos, enquanto aquele Número, que está junto do Ente, é o Número ideal: matriz de relações e da organização das Ideias.

18. i.e., os primeiros do ponto de vista da enumeração do sensível, não segundo a ordem numérico no interior do Intelecto (ver comentários acima e nota abaixo).

19. Que se trate, aqui, da esfera do inteligível, pode ser entendido inclusive gramaticalmente: notar a contraposição entre οὔτοι μὲν, referente a ἐνταῦθα acima (esfera do sensível) e οἱ δ' ἐν τοῖς ἄλλοις. Com efeito, Plotino passa a discorrer sobre o número matemático segundo um ponto de vista no qual é possível entendê-lo ora como enumerável, ora como enumerante.

20. Isto é, os números matemáticos, enquanto determinados pelos números ideais, que lhe são anteriores, são “enumeráveis”. Por outro lado, enquanto determinantes das coisas sensíveis, são os seus “enumerantes”.

Tem-se, em suma, a seguinte ordem:

**Intelecto** [Número ideal primário → Ente → entes → Números ideais → Números Matemáticos] → **Mundo sensível** [coisas + números enunciados]

## CAPÍTULO XVI

Τούτους δὴ, οὓς φαμεν πρώτους ἀριθμοὺς καὶ ἀληθεῖς, ποῦ ἂν τις φαίη θείητε καὶ εἰς τί γένος τῶν ὄντων; Ἐν μὲν γὰρ τῷ ποσῷ δοκοῦσιν εἶναι παρὰ πᾶσι καὶ δὴ καὶ ποσοῦ μνήμην ἐν τῷ πρόσθεν ἐποιεῖσθε ἀξιοῦντες ὁμοίως [ἐν]<sup>a</sup> τῷ συνεχεῖ [5] καὶ τὸ διωρισμένον ἐν τοῖς οὓσι τιθέναι. Πάλιν τε αὖ λέγετε, ὡς πρώτων ὄντων οὗτοί εἰσιν οἱ ἀριθμοί, ἄλλους τε αὖ ἀριθμοὺς παρ' ἐκείνους εἶναι λέγετε ἀριθμοῦντας. Πῶς οὖν ταῦτα διατάττεσθε, λέγετε ἡμῖν. Ἔχει γὰρ πολλὴν ἀπορίαν· ἐπεὶ [10] καὶ τὸ ἐν τὸ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς πότερα ποσόν τι ἢ πολλάκις μὲν τὸ ἐν ποσόν, αὐτὸ δὲ μόνον ἀρχὴ ποσοῦ καὶ οὐ ποσόν; Καὶ πότερα ἀρχὴ οὓσα συγγενὲς ἢ ἄλλο τι; Ταῦτα ἡμῖν πάντα δίκαιοι διασαφεῖν ἔστε.

Pois bem, quanto a esses números que, como dizemos, são os primeiros e verdadeiros<sup>1</sup>, alguém poderia perguntar: “onde vocês propõem que se deva colocá-los? Em qual gênero dos entes<sup>2</sup>? Pois todos são da opinião de que os números pertencem ao gênero da quantidade<sup>3</sup> e, ademais, também vocês mencionavam a quantidade em suas exposições precedentes, avaliando que se devia considerar, do mesmo modo que o contínuo, [5] o que há de discreto nos entes<sup>4</sup>. E, por outro lado, vocês também dizem que esses são os números dos entes primários e que, além desses, há ainda outros, a saber, os números enumerantes<sup>5</sup>. Por favor, expliquem para nós como vocês organizam essas coisas. É que elas trazem grande dificuldade [10], a saber: dado que existe o um que se encontra nas coisas sensíveis, seria ele também uma quantidade? Ou é o um repetido muitas vezes que é uma quantidade, enquanto que ele próprio, por si só, seria princípio de quantidade, mas não quantidade? E, se for um princípio de quantidade, então seria ele desse mesmo gênero, ou seria de algum gênero diferente da quantidade? É justo que nos esclareçam todas essas

Λεκτέον οὖν ἀρξαμένοις ἐντεῦθεν περὶ τούτων, ὡς ὅταν μὲν – πρῶτον δ' ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν ποιητέον τὸν λόγον – ὅταν τοίνυν [15] ἄλλο μετ' ἄλλου λαβὼν εἴπῃς δύο, οἷον κύνα καὶ ἄνθρωπον ἢ καὶ ἀνθρώπους δύο ἢ πλείους, δέκα εἰπὼν καὶ ἀνθρώπων δεκάδα, ὁ ἀριθμὸς οὗτος οὐκ οὐσία οὐδ' ὡς ἐν αἰσθητοῖς, ἀλλὰ καθαρῶς ποσόν. Καὶ μερίζον καθ' ἓνα· καὶ τῆς δεκάδος ταύτης μέρη ποιῶν τὰ ἓνα ἀρχὴν ποιεῖς [20] καὶ τίθεσαι ποσοῦ· εἷς γὰρ τῶν δέκα οὐχ ἓν καθ' αὐτό. Ὅταν δὲ τὸν ἄνθρωπον αὐτὸν ἐφ' ἑαυτοῦ λέγῃς ἀριθμὸν τινα, οἷον δυάδα, ζῶον καὶ λογικόν, οὐχ εἷς ἔτι ὁ τρόπος ἐνταῦθα, ἀλλ' ἢ μὲν διεξοδεύεις καὶ ἀριθμεῖς, ποσόν τι ποιεῖς, ἢ δὲ τὰ ὑποκείμενά ἐστι δύο καὶ ἐκάτερον ἓν, [25] εἰ τὸ ἓν ἐκάτερον συμπληροῦν τὴν οὐσίαν καὶ ἡ ἐνότης ἐν ἐκατέρῳ, ἀριθμὸν ἄλλον καὶ οὐσιώδη λέγεις. Καὶ ἡ δυὰς αὕτη οὐχ ὕστερον οὐδὲ ὅσον λέγει μόνον ἔξωθεν τοῦ πράγματος, ἀλλὰ τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ καὶ συνέχον τὴν τοῦ πράγματος φύσιν. Οὐ γὰρ ποιεῖς ἀριθμὸν σὺ ἐνταῦθα ἐν διεξόδῳ ἐπιὼν πράγματα καθ' αὐτὰ ὄντα οὐδὲ συνιστάμενα ἐν τῷ ἀριθμεῖσθαι· [30] τί γὰρ ἂν γένοιτο εἰς οὐσίαν ἄλλῳ ἀνθρώπῳ μετ' ἄλλου ἀριθμουμένῳ; Οὐδὲ γὰρ τις ἐνάς, ὥσπερ ἐν χορῷ, ἀλλ' ἡ δεκάς αὕτη τῶν ἀνθρώπων ἐν σοὶ τῷ ἀριθμοῦντι τὴν ὑπόστασιν ἂν ἔχοι, ἐν δὲ τοῖς δέκα οὐς ἀριθμεῖς μὴ συντεταγμένοις εἰς ἓν οὐδὲ δεκάς ἂν λέγοιτο, [35] ἀλλὰ δέκα σὺ

coisas”

Bem, começando então por essa questão, o que devemos falar sobre esses apontamentos é o seguinte: quando (e, veja bem, fazemos primeiramente nossa explicação com base nas coisas sensíveis), quando, pois, dizes “dois” ao tomares uma coisa junto com outra [15], como, por exemplo, dois homens, um cão e um homem, ou, se tomas mais do que isso, dizendo “dez”, isto é, “uma dezena de homens”, não é que tal número seja uma substância, nem mesmo é ele como aquelas substâncias que estão nas coisas sensíveis, mas ele é pura e simplesmente uma quantidade. E, se divides a dezena em unidades, fazendo das unidades partes dessa dezena, [20] produzes e estabelececes então um princípio de quantidade; de fato, ser um homem dentre dez homens não é o mesmo que ser um por si. Quando, todavia, afirmas que o homem em si mesmo é, por si próprio, certo número, ou seja, uma díade (animal e racional)<sup>5</sup>, neste caso já não há mais um único modo de entender o que é dito: por um lado, na medida em que passas de um a outro e os enumeras, produzes uma quantidade; por outro, na medida em que há dois substratos e que cada um deles é um, se cada qual, sendo um, [25] perfaz a

ποιεῖς ἀριθμῶν, καὶ ποσὸν τοῦτο τὸ δέκα· ἐν δὲ τῷ χορῷ καὶ ἔστι τι ἔξω καὶ ἐν τῷ στρατῷ.

substância, e em cada um se encontra a unidade, estás então falando de um número distinto, a saber, de um número substancial. Ademais, tal díade não é posterior à coisa, tampouco significa meramente uma quantidade externa à coisa, mas é o que está na substância e mantém coesa a natureza da coisa<sup>6</sup>. É que, neste caso, não é tu quem produzes um número ao percorrer, uma após outra, coisas por si mesmas existentes, tampouco é na enumeração que elas se constituem: de fato, [30] que contribuição para a substância do homem poderia trazer o fato de se enumerar um homem junto com outro? Pois nem sequer existe aí uma unidade, como há em um coro, mas é em ti, o enumerante, que essa dezena terá sua real existência, enquanto que, nesses homens que enumeras, desde que não estejam reunidos em uma só formação, não se poderia falar nem mesmo em “dezena”, [35] sendo tu, contudo, quem produzes o dez ao enumerá-los, e este dez é uma quantidade; no coro, ao contrário, assim como no exército, existe algo externo a ti<sup>7</sup>.

Πῶς δ' ἐν σοί; Ἡ ὁ μὲν πρὸ τοῦ ἀριθμεῖν ἐγκείμενος ἄλλως· ὁ δ' ἐκ τοῦ φανῆναι ἔξωθεν πρὸς τὸν ἐν σοὶ ἐνέργεια ἢ ἐκείνων ἢ κατ'

Mas então, de que modo o número está em ti? De fato, aí se encontra de modo peculiar outro tipo de número, que é

ἐκείνους, [40] ἀριθμοῦντος ἅμα καὶ ἀριθμὸν γεννῶντος καὶ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ ὑπόστασιν ποιοῦντος ποσοῦ, ὥσπερ καὶ ἐν τῷ βαδίζειν ὑπόστασιν τινος κινήσεως.

Πῶς οὖν ἄλλως ὁ ἐν ἡμῖν; Ἡ ὁ τῆς οὐσίας ἡμῶν μετέχουσα φησιν ἀριθμοῦ καὶ ἀρμονίας καὶ ἀριθμὸς αὐτὴ καὶ ἀρμονία· οὔτε γὰρ σῶμά φησί τις οὔτε μέγεθος· ἀριθμὸς ἄρα ἡ ψυχῆ, [45] εἴπερ οὐσία. Ὁ μὲν δὴ τοῦ σώματος ἀριθμὸς οὐσία, ὡς σῶμα, ὁ δὲ τῆς ψυχῆς οὐσία, ὡς ψυχαί. Καὶ δὴ ὅλως ἐπὶ τῶν νοητῶν, εἰ ἔστι τὸ ἐκεῖ ζῶον αὐτὸ πλείω, οἷον τριάς, αὕτη ἡ τριάς οὐσιώδης ἢ ἐν τῷ ζῶῳ. Ἡ δὲ τριάς ἢ μήπω ζῶου, ἀλλ' ὅλως τριάς ἐν τῷ ὄντι, ἀρχὴ οὐσίας. Εἰ δ' ἀριθμεῖς ζῶον καὶ καλόν, [50] ἐκάτερον μὲν ἓν, σὺ δὲ γεννᾷς ἀριθμὸν ἐν σοὶ καὶ ἐνεργεῖς ποσὸν καὶ δυάδα. Εἰ μέντοι ἀρετὴν τέτταρα λέγοις – καὶ τετράς ἐστὶ τις οἷον τὰ μέρη αὐτῆς εἰς ἓν – καὶ ἐνάδα τετράδα οἷον τὸ ὑποκείμενον, καὶ σὺ τετράδα ἐφαρμόττεις τὴν ἐν σοί.

anterior à enumeração. Outro, porém, é o número que se manifesta exteriormente com a enumeração, residindo em ti como uma atividade<sup>8</sup>, seja daquele número anterior, seja do que lhe diga respeito, de modo que enumeras [40] ao mesmo tempo em que geras tal número. Com essa atividade, portanto, propicias existência à quantidade, tal como se dá existência ao movimento com o caminhar.

De que modo peculiar, então, se encontra em nós o número interior? Ora, ele é o número da nossa substância: uma vez que ela participa do número e da harmonia<sup>9</sup>, como diz Platão, também ela é número e harmonia; pois, como se diz, ela não é corpo nem grandeza<sup>10</sup>; portanto, se a alma é substância, [45] então ela é um número<sup>11</sup>. Sendo assim, o número do corpo é substância no mesmo sentido em que o corpo é substância, enquanto que os números das almas são substância do mesmo modo que as almas o são<sup>12</sup>. E, de fato, dentre os inteligíveis em geral, dado que o Ser Vivente em si é lá uma pluralidade, como uma Tríade, por exemplo, esta Tríade, que está no Ser Vivente, é substancial. Já a tríade que não chega a ser aquela do Ser Vivente, mas que se encontra, de modo geral, no ente, é, por sua vez, princípio de substância<sup>13</sup>. E

se enumeras “ser vivente” e “belo”, [50], cada qual desses é um, mas é tu quem geras em ti um número e atualizas uma quantidade, isto é, uma díade. Se disseres, porém, que a Virtude é quádrupla (e ela é um tipo de tétrade, sendo suas partes como que unificadas), e que uma unidade-tétrade é, por assim dizer, o seu substrato, a ela então estarás tu ajustando a tétrade que há em ti<sup>14</sup>.

a) Suprimido por Kirchhoff.

### *Comentários ao capítulo XVI*

Diante da complexidade da natureza do número, multifacetada em seus diferentes aspectos e estratos, tal como apresentada no capítulo anterior, o interlocutor de Plotino solicita mais explicações, em especial no que se refere à relação da natureza numérica com a categoria da quantidade (linhas 1 – 13). Neste capítulo, por sua vez, se discutirá a natureza do número do ponto de vista da alma que é tanto enumerante e, portanto, de certo modo, geradora de número, quanto portadora de um número interior anterior às quantidades.

Plotino logo esclarece que há, sim, um sentido segundo o qual se pode falar do número como pertencente à categoria da quantidade. Tal número quantitativo é aquele que resulta da enumeração ou subdivisão das coisas sensíveis (linhas 13 – 21). Diferente, contudo, é aquele número que, em cada coisa, determina o que ela é: tal número consta na categoria da substância e é o que “mantém coesa a natureza” de cada coisa (linhas 21 – 28). Diferente do número quantitativo, portanto, o número substancial é independente de quem enumera, a este existindo como “algo externo”, i.e., próprio da coisa, e não do pensamento discursivo (linhas 28 – 37).

Sendo assim, do ponto de vista da alma enumerante, é preciso explicar a origem da capacidade de enumeração (linhas 37 – 55). Plotino argumenta que, tal como a alma é atividade do intelecto (ver nota 8 abaixo), assim também os números que residem em nosso interior devem ser atividades dos números ideais. A nossa alma é número no sentido de que é substância inteligível (linhas 45 – 47). Portanto, ela deve conter em si números interiores que são imagens, ou, em outras palavras, “atividades daqueles números anteriores” (linha 39), isto é, atividades/imagens dos números ideais. Desse modo, é por conter em si esses números, os quais, por sua vez, se encontram também a seu modo nas coisas das quais são “princípio de substância”, que a alma possui a potência da enumeração. A atualização dessa potência se dá na enumeração, quando se obtém, então, uma quantidade: ajustamos, portanto, as imagens dos números ideais em nós àquelas suas imagens que vemos nas coisas, sejam sensíveis, sejam inteligíveis (linhas 47 ss.).

#### Notas:

1. i.e., os números ideais, derivados do Número ideal primário, que configuram os entes no Intelecto. (cf. capítulo anterior: linhas 24 – 33 e comentários).
2. As dez categorias aristotélicas. Cf. tratados VI 1; 2 e 3.
3. Os números conforme a opinião comum, e não especificamente estes primeiros e verdadeiros aos quais Plotino fizera menção no capítulo anterior. A questão é que ele entende o número em diferentes graus e de diferentes maneiras, incluindo o número como expressão de quantidade, mas não só. Há diferentes níveis de entendimento do número, cuja exposição, iniciada no capítulo anterior, será detalhada no presente capítulo.
4. cf. cap. XIV, linhas 38 – 40.
5. cf. cap. XV, linhas 34 – 42. Os “números dos entes primários” são os números ideais, que determinam os entes inteligíveis. Os “números enumerantes”, por sua vez, são os números

matemáticos. O interlocutor, assim, requiere mais explicações acerca da elíptica parte final do capítulo anterior.

6. σύν-εχω. É difícil evitar que a tradução deste verbo não exprima perfeitamente uma importante nuance de sentido. A natureza é “sustentada” não só como aquilo que se apoia em um suporte, que se encontra presa ou segura por outro. Ela está também “atada”, “coesa”, “concentrada”. Isso remete, portanto, ao que evita a dispersão da multiplicidade (cf. cap. I, linhas 4 – 5).

7. Número que não depende do enumerante, isto é, um número substancial (tal como aquele que determina a ordem de um exército, ou a composição do homem). Diferente é aquele número resultante do pensamento discursivo que enumera.

8. A atividade, aqui, é expressão do número interior, tal como o discurso falado é uma expressão daquele pensado, e a Alma é uma expressão e atividade do Intelecto (V 1, 3, 6 – 12; V 3, 7, 18 – 25). Temos, então, a atividade que deriva do número interior e, enfim, o número exterior que deriva de tal atividade, tal como o “movimento” (exterior) se dá pela atividade (interior) do “caminhar”. Note-se como Plotino qualifica esse número exterior: ὁ δ' ἐκ τοῦ φανῆναι ἔξωθεν πρὸς τὸν ἐν σοὶ ἐνέργεια. As preposições ἐκ e πρὸς são importantes, pois se ele apenas dissesse que o número externo é manifestação daquele número em nós, poderia ficar a impressão de que o número externo é só um modo diverso de manifestação de um número que, no fundo, seria um só, ora interno, ora externo. Mas não é assim, pois o número externo *surge da* (ἐκ) manifestação externa, ele *não é* a manifestação externa, e, além disso, ele é um resultado externo que traz uma *referência* ao número interno, e *não simplesmente é uma manifestação* externa do número interno.

9. cf. *Timeu* 36 e6 – 37 a1. Esta nossa substância que participa do número e da harmonia é nossa alma.

10. cf. Aristóteles, *De Anima* 407 a 2-3; 412 a 17.

11. i) Nossa substância é número; ii) Nossa alma é substância. Conclusão: nossa alma é número.

12. O ser do número se diz de muitos modos, a depender de seu substrato de referência.

13. Distinção entre a Tríade, número ideal, e a tríade, número matemático, intermediária entre entes inteligíveis e coisas sensíveis, nas quais, em certo sentido, “se encontra” (i.e., no sentido de que nelas se observa).

14. A Tétrade em si, já que “virtude” é inteligível, diferente de exemplares de algo “belo” ou “vivo”, como anteriormente citado. Plotino diz que “a tétade está em ti” porque a alma deste sujeito cognoscente participa, pelo seu intelecto, dos números ideais que são aqueles que podem determinar a substância (tal qual a díade que determinava o homem). Assim, a ideia da Virtude, para compor sua substância, participa da Tétrade-em-si (número ideal), possuindo assim uma tétade, imagem da Tétrade-em-si, em sua substância. Portanto, o cognoscente “ajusta” esta tétade compartilhada no intelecto à Virtude, diferentemente daqueles números que são “gerados” pelo enumerante que percorre o curso da enumeração de entes.

## CAPÍTULO XVII

Ὁ δὲ λεγόμενος ἄπειρος ἀριθμὸς πῶς;  
Πέρασ γὰρ οὗτοι αὐτῶ διδόασιν οἱ λόγοι.

Ἦ καὶ ὀρθῶς, εἶπερ ἔσται ἀριθμὸς· τὸ γὰρ  
ἄπειρον μάχεται τῷ ἀριθμῷ.

Διὰ τί οὖν λέγομεν “ἄπειρος ὁ ἀριθμὸς”; Ἄρ  
οὖν ὥσπερ ἄπειρον λέγομεν γραμμὴν – [5]  
λέγομεν δὲ γραμμὴν ἄπειρον, οὐχ ὅτι ἐστὶ τις  
τοιαύτη, ἀλλ’ ὅτι ἔξεστιν ἐπὶ τῇ μεγίστη, οἷον  
τοῦ παντός, ἐπινοῆσαι μείζω – οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ  
ἀριθμοῦ; Γνωσθέντος γὰρ ὅσος ἐστὶν ἔστιν  
αὐτὸν διπλασίονα ποιῆσαι τῇ διανοίᾳ οὐκ  
ἐκείνῳ συνάψαντα. Τὸ γὰρ [10] ἐν σοὶ μόνῳ  
νόημα καὶ φάντασμα πῶς ἂν τοῖς οὖσι  
προσάψαις; Ἦ φήσομεν ἄπειρον ἐν τοῖς  
νοητοῖς εἶναι γραμμὴν; Ποσὴ γὰρ ἂν εἴη ἢ ἐκεῖ  
γραμμὴ· ἀλλ’ εἰ μὴ ποσὴ τις ἐν ἀριθμῷ, ἄπειρος  
ἂν εἴη.

Cabe então a pergunta<sup>1</sup>: como seria o  
assim chamado “número ilimitado”<sup>2</sup>? É  
que esses últimos argumentos têm  
conferido um limite ao número.

De fato, corretamente o fazem, se  
realmente se trata de um número: pois o  
ilimitado entra em contradição com o  
número.

Se é assim, por que falamos que “o  
número é ilimitado”? Será que, então, tal  
como dizemos que uma linha é ilimitada  
[5] (e dizemos que uma linha é ilimitada  
não porque há uma tal linha que é assim,  
mas porque, com base na maior linha de  
todas, como é aquela do universo,  
podemos conceber uma ainda maior<sup>3</sup>),  
desse mesmo modo falamos também  
acerca do número? Pois<sup>4</sup>, uma vez  
conhecida a quantidade de um número, é  
possível duplicá-la no pensamento  
discursivo sem que se vincule esse  
resultado à quantidade original [10]. Pois  
como poderias acrescentar aos entes um  
conceito ou representação que exista, à  
parte, em ti? Ou, alternativamente,  
diremos que, nos inteligíveis, a linha é  
ilimitada? Com efeito, a linha que está lá  
no inteligível poderia ter uma quantidade;

Ἦ τὸ ἄπειρον ἄλλον τρόπον, οὐχ ὡς ἀδιεξίτητον.

Ἀλλὰ πῶς ἄπειρος;

Ἦ ἐν τῷ λόγῳ [15] τῆς αὐτογραμμῆς οὐκ ἔνι προσνοούμενον πέρας.

Τί οὖν ἐκεῖ γραμμὴ καὶ ποῦ;

Ἦ ὕστερον μὲν γὰρ ἀριθμοῦ· ἐνορᾶται γὰρ ἐν αὐτῇ τὸ ἔν· καὶ γὰρ ἀφ' ἐνὸς καὶ πρὸς μίαν διάστασιν· ποσὸν δὲ τὸ τῆς διαστάσεως μέτρον οὐκ ἔχει.

Ἀλλὰ ποῦ τοῦτο; Ἄρα μόνον ἐν ἐννοήσει οἷον ὀριστικῆ;

Ἦ καὶ πρᾶγμα, νοερὸν μέντοι. [20] Πάντα γὰρ οὕτως, ὡς καὶ νοερὰ καὶ πως τὸ πρᾶγμα.

todavia, se ela não tiver quantidade numérica qualquer que seja, será então ilimitada.

Pois bem, o ilimitado aí está de um outro modo que não é aquele do intransponível<sup>5</sup>.

Mas, afinal, de que modo a linha é ilimitada?

Ora, na definição de linha em si, [15] não está inclusa nenhuma concepção de limite.

Então, lá no inteligível, o que é uma linha? Onde ela se encontra?<sup>7</sup>

Sem dúvida, a linha é posterior ao número, já que nela se vê o um: de fato, a linha parte de um único ponto e se estende em uma única dimensão. Contudo, a medida que ela tem dessa dimensão não é quantitativa<sup>8</sup>.

Mas onde está isso? Será que a linha existe apenas à maneira de uma intelecção que é, por assim dizer, delimitadora?<sup>9</sup>

Não, ela é uma coisa, ainda que

Καὶ δὴ καὶ περὶ ἐπιπέδου καὶ στερεοῦ καὶ πάντων τῶν σχημάτων, ποῦ καὶ ὅπως· οὐ γὰρ δὴ ἡμεῖς τὰ σχήματα ἐπινοοῦμεν. Μαρτυρεῖ δὲ τό τε τοῦ παντὸς σχῆμα πρὸ ἡμῶν καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα φυσικὰ σχήματα ἐν τοῖς φύσει οὕσιν [25], ἃ δὴ ἀνάγκη πρὸ τῶν σωμάτων εἶναι ἀσχημάτιστα ἐκεῖ καὶ πρῶτα σχήματα. Οὐ γὰρ μορφαὶ ἐν ἄλλοις, ἀλλ' αὐτὰ αὐτῶν ὄντα οὐκ ἐδεῖτο ἐκταθῆναι· τὰ γὰρ ἐκταθέντα ἄλλων.

Πάντοτε οὖν σχῆμα ἐν ἐν τῷ ὄντι, διεκρίθη δὲ ἤτοι ἐν τῷ ζῳῷ ἢ πρὸ τοῦ ζώου. Λέγω δὲ “διεκρίθη” οὐχ ὅτι ἐμεγεθύνθη, [30] ἀλλ' ὅτι ἕκαστον ἐμερίσθη πρὸς ἕκαστον, ὡς τὸ ζῳον, καὶ τοῖς σώμασιν ἐδόθη τοῖς ἐκεῖ, οἷον πυρί, εἰ βούλει, τῷ ἐκεῖ ἢ ἐκεῖ πυραμῖς. Διὸ καὶ τοῦτο μιμεῖσθαι θέλει μὴ δυνάμενον ὕλης αἰτία καὶ τὰ ἄλλα ἀνάλογον, ὡς λέγεται περὶ τῶν τῆδε. [35]

intelectiva [20]. É que todos os inteligíveis são assim: são tanto intelectivos quanto, de certo modo, coisas<sup>10</sup>. Além disso, quanto ao plano, ao sólido e a todas as outras figuras, também devemos nos perguntar como e onde eles existem. Pois certamente não somos nós quem concebemos as figuras. Prova disso é o seguinte: a figura do universo é anterior a nós, assim como o são as outras tantas figuras naturais que estão nas coisas naturalmente existentes [25] e, assim, são necessariamente anteriores aos corpos, existindo lá no inteligível de modo disforme, ou seja, como figuras primárias<sup>11</sup>. É que elas não existem como formatos encontrados em outras coisas, mas, pelo contrário, por pertencerem a si mesmas, não tinham necessidade de estender-se (pois figuras estendidas são as que pertencem a outrem).

No Ente, portanto, a Figura é sempre única, mas, seja no Ser Vivente, seja antes dele, é distinguida. E digo “distinguida” não porque tenha adquirido grandeza, mas porque teve cada uma de suas partes compartilhada com cada coisa, tal como se reparte o Ser Vivente<sup>12</sup>, e dada aos corpos, aqueles que estão no inteligível<sup>13</sup>, tal como, se queres um exemplo, a pirâmide inteligível foi dada ao fogo de

Ἄλλ' οὖν ἐν τῷ ζῳῷ καθ' ὃ ζῶον ἢ ἐν τῷ  
νῶ πρότερον;

Ἔστι μὲν γὰρ ἐν τῷ ζῳῷ· εἰ μὲν οὖν τὸ ζῶον  
περικτικὸν ἦν τοῦ νοῦ, ἐν τῷ ζῳῷ πρώτως, εἰ  
δὲ νοῦς κατὰ τὴν τάξιν πρότερος, ἐν νῶ. Ἄλλ'  
εἰ ἐν τῷ ζῳῷ τῷ παντελεῖ καὶ ψυχῇ, πρότερος  
νοῦς.

Ἀλλὰ νοῦς φησιν ὅσα ὀρᾶ ἐν τῷ παντελεῖ  
ζῳῷ· εἰ οὖν ὀρᾶ, ὕστερος. [40] Ἡ δυνατὸν τὸ  
“ὀρᾶ” οὕτως εἰρησθαι, ὡς ἐν τῇ ὀράσει τῆς  
ὑποστάσεως γινομένης· οὐ γὰρ ἄλλος, ἀλλὰ  
πάντα ἔν, καὶ ἡ νόησις δὲ ψιλὸν ἔχει σφαῖραν,  
τὸ δὲ ζῶον ζῳοῦ σφαῖραν.

lá<sup>14</sup>. E é por isso que este fogo daqui  
deseja imitá-la, ainda que não consiga por  
causa da matéria; e, analogamente, é  
assim também para os demais elementos,  
de acordo com o que se fala sobre as  
coisas sensíveis daqui<sup>15</sup> [35].

Mas então, está a Figura no Ser  
Vivente enquanto tal, ou ela está no  
Intelecto antes disso?

Sem dúvida, ela se encontra no Ser  
Vivente. Sendo assim, se fosse o caso do  
Ser Vivente conter o Intelecto, a Figura se  
encontraria primeiramente no Ser  
Vivente; por outro lado, se o Intelecto for  
hierarquicamente anterior, então é no  
Intelecto que ela deverá estar primeiro.  
Todavia, acontece que, se é verdade que  
também há almas no Ser Vivente perfeito,  
então, de fato, o Intelecto é anterior<sup>16</sup>.

Segundo Platão, entretanto, o Intelecto  
vê tudo quanto existe no Ser Vivente  
perfeito; então, se o vê, deveria na  
verdade ser posterior a ele [40]. Acontece  
que este “vê” é assim dito com o sentido  
de que é com a visão que surge a real  
existência do Ser Vivente: é que o  
Intelecto não é algo distinto do que ele  
vê, mas, pelo contrário, lá todas as coisas  
são uma só, e a inteligência contém uma

esfera pura e simples, enquanto que o Ser Vivente contém uma esfera de viventes<sup>17</sup>.

### *Comentários aos capítulo XVII*

Plotino retorna à questão com a qual iniciara o Tratado: existiria um número ilimitado? Em que sentido se poderia falar de ilimitação? A fim de respondê-la, é preciso considerar todo o desenvolvimento precedente a respeito da variedade da estrutura numérica no interior do Intelecto.

A referência a tal estrutura se faz aqui, no entanto, em termos geométricos: no lugar do Número ideal primário e dos números ideais, entram a Figura primária e as figuras inteligíveis. Se considerarmos, contudo, aquilo que as Doutrinas não-escritas nos dizem sobre entes matemáticos e entes ideais, sabemos que cabem na denominação “números intermediários” toda sorte de entes matemáticos, sejam eles números da aritmética, os chamados números matemáticos, sejam objetos geométricos (cf. seções 3.2 e 3.3 do presente trabalho). Nada obsta, então, a que tanto a esfera dos Números ideais quanto o âmbito do Número ideal primário (este que é, por sua vez, introduzido por Plotino ao sistema dessas doutrinas) comportem um sentido geométrico, ainda que, no esquema matemático platônico usual, a unidade numérica seja ainda anterior àquela unidade da linha, que é o ponto (com efeito, o ponto é uma unidade à qual se acrescenta uma posição – ver nota 8 abaixo).

Inicialmente, o interlocutor de Plotino resume a concepção aristotélica do ilimitado, a saber, o ilimitado em potência: a possibilidade de se conceber indefinidamente acréscimos sucessivos a certa quantidade. Todavia, considerando o que fora discutido no capítulo anterior, tal concepção seria apenas um dos modos possíveis de existência numérica: aquele da enumeração efetuada pelo pensamento discursivo. Tal modo de existência, que é quantitativo, teria como pressuposto um “número interior” (cf. capítulo anterior), não quantitativo. Mas, se é assim, e o mesmo argumento vale se, em vez de “números”, falarmos em “linhas”, deveria haver uma “linha interior”, ou seja, uma linha inteligível para a qual não valem os mesmos critérios quantitativos da linha que é objeto do pensamento discursivo e, portanto, deve-se perguntar se tal linha inteligível poderia ser ilimitada e, se sim, em que sentido ela seria (linhas 4 – 13).

Plotino logo responde que sim: a linha inteligível é ilimitada, mas não no mesmo sentido aristotélico do “intransponível” (ver nota 5 abaixo). Ainda que a noção de “linha” pressuponha a noção de “dimensão”, no inteligível, a dimensão da linha não é quantitativa (linhas 15 – 19).

Com efeito, as figuras inteligíveis em geral, isto é, não só a linha, mas também o plano e o sólido (equivalentes, por analogia, às três dimensões do sensível), devem ser anteriores às coisas sensíveis e, portanto, não são geradas pelas concepções de nosso pensamento discursivo. Pelo contrário: elas já existem, desde sempre, no inteligível. E existem “de modo disforme”, como “figuras primárias”, já que, existindo por si mesmas, não têm necessidade de se estenderem sobre quaisquer outras coisas. São, portanto, inextensas (linhas 20 – 28).

Ora, tal como o Número ideal primário no Ente é uma matriz para a geração dos entes inteligíveis por meio dos números ideais (cf. cap. XV), assim também tais figuras inteligíveis inextensas são as figuras ideais que, ao conformarem a matéria inteligível, geram corpos inteligíveis. O tipo de extensão que esses corpos adquirem, no entanto, não é aquela de uma “grandeza”, mas sim aquela de uma distinção no interior do Ser Vivente (linhas 28 – 35 e notas *ad locum*).

Em suma, o argumento se baseia na ideia de que a Figura ideal primária é um modo de se expressar o Número ideal primário. Os números ideais estão para as figuras ideais (inextensas) tal como os números matemáticos estão para os objetos (corpos) geométricos inteligíveis, cuja extensão determina, no Intelecto, não grandeza, senão distinção. Por fim, números matemáticos e corpos inteligíveis, ao enformarem a matéria, fazem a intermediação entre as ideias e as coisas sensíveis.

Tais distinções, ao caracterizarem a diversidade e totalidade do Intelecto e, portanto, o Ser Vivente perfeito, só podem ser posteriores ao Intelecto. Desse modo, tal como se dizia que o Número ideal primário se encontrava no cume do Intelecto, isto é, determinando o Ente como matriz para os demais entes inteligíveis (cf. caps. IX, X, XI e XV), mais uma vez aqui se argumenta que a Figura primária se encontra no Intelecto, em primazia sobre o Ser Vivente. Tal argumento se insere na explicação do sentido segundo o qual o Intelecto, puro e simples, deve ser tido como anterior ao Ser Vivente, que é uma pluralidade (linhas 36 – 44).

Notas:

1. Este capítulo tem uma estrutura marcadamente dialógica. Serão recuperados argumentos de capítulo precedentes, bem como introduzida a discussão acerca dos objetos inteligíveis da geometria, até aqui ausentes do tratado.

2. Há um retorno à questão dos capítulos II e III. Ali, no entanto, o tema é “o número da ilimitação” (ἀριθμοῦ τῆς ἀπειρίας, VI 6, 2, 1), cujo genitivo não caracteriza um mero pormenor gramatical. De fato, em tais capítulos discute-se o problema da possibilidade da ilimitação dos entes e da forma como eles podem ser abarcados pelo número. Neste capítulo, por sua vez, se discutirá o ilimitado do número em si, ou seja, em que se sentido se pode, ou não, falar de ilimitado para descrever a constituição do número no inteligível.

3. Aristóteles, *Física* Γ 7, 207 a7 – a14. O infinito pode ser entendido como aquilo para o qual sempre existe algo externo a lhe acrescentar. Entretanto, o todo, por sua própria condição, não possui algo externo que lhe possa ser acrescido.

4. A função do γὰρ aqui, assim como na linha 11, é introduzir uma explicação de alguma noção utilizada na pergunta, bem como justificar a pertinência da questão apresentada. Por exemplo, explica-se aqui o sentido de falar do número como se faz da linha maior possível, de modo a apresentar tal possibilidade como viável para se falar do número ilimitado. Mais abaixo, ao se considerar a possibilidade de que a linha inteligível seja ilimitada, γὰρ introduzirá uma breve explicação do que poderia significar neste caso a ilimitação.

5. Após uma discussão em aberto, Plotino assume sua posição, a saber: pode haver um ilimitado de natureza distinta do ilimitado enquanto intransponível (ἀδιεξίτητον). Esta concepção de ilimitado enquanto intransponível é a concepção aristotélica de ilimitado (Cf. *Física* Γ 7, 207 a32 – b34: o adjetivo “intransponível”, ἀδιεξίτητον, aquilo que não se pode atravessar ou percorrer, é exatamente o mesmo que o utilizado pelo estagirita em 207 b 29). Neste sentido, se fala em infinito (como costumeiramente muitos estudiosos de Aristóteles traduzem τὸ ἄπειρον ou ἡ ἀπειρία) quando se supõe que algo possa ser indefinidamente acrescido ou subdividido. No entanto, assumindo que o ilimitado da linha inteligível ali esteja

de modo diverso do aristotélico e numericamente quantitativo, Plotino passa a examinar em mais detalhes como poderia ser caracterizado de um outro modo o ilimitado inteligível.

7. É preciso notar que Plotino está se referindo a uma linha inteligível. Assim, não é que a noção de dimensão espacial seja inteligível enquanto abstraída de uma linha sensível, mas a própria linha aqui já está no inteligível. Quanto à tradução de διάστασις como “dimensão” e não “distância”, que também seria cabível, deve-se ter em conta a inclusão da noção de plano e sólido que virá logo em sequência, o que deixa clara a correspondência com as três dimensões espaciais (cf. Aristóteles, *De Caelo*, 268 a6 – a8).

8. De acordo com a tradição matemática platônica, o ponto é uma unidade com posição. Tal como a unidade é princípio do número, o ponto é princípio da linha.

9. i.e., a linha seria apenas a delimitação de uma figura plana, sendo assim o resultado de um tipo de intelecção (έννόησις). Mas esta não é aqui a intelecção no sentido mais usualmente utilizado por Plotino. É que o objeto da intelecção enquanto tal são os entes em si mesmos, mesmo quando ela opera dentre os sensíveis ao tomar como intermediária a sensação (e, inclusive, existe em um nível anterior à apreensão, cf. I, 4, 10, 1 – 21). De fato, os objetos da intelecção são as coisas enquanto determinadas (II 4, 10, 5 – 10). Portanto, o que a intelecção toma por objeto não é a linha que delimita uma figura plana, mas sim a figura plana em si, o que ela é e como se determina, de modo que é apenas de modo secundário que se poderia dizer que a linha seja o resultado de uma intelecção. De fato, tal sentido fraco de linha enquanto intelecção é descartado logo em seguida.

10. Ou seja, o que quer que possa ser inteligido pelo Intelecto, pertence a ele como um de seus entes. No Intelecto, não há “inteligíveis não substanciais”.

11. cf. *Fedro* 247 c 7 e *República* 529 d 3. Não há contradição entre o modo “disforme” e de “formas primeiras”. Por um lado, elas são disformes quando se entende que a conformação se dê nos corpos. Por outro, elas residem no inteligível de um modo determinado e primeiro.

12. Plotino expressa agora, de modo geométrico, o modo como a multiplicidade se desdobra no interior do Intelecto a partir do Ente por meio do objeto matemático ideal. Tal objeto, nos capítulos anteriores, era o Número. Agora, ele é a Figura. Os corpos inteligíveis (logo abaixo) são, portanto, os correspondentes aos entes no inteligível: tal qual os entes estão para o Ente, assim os corpos inteligíveis estão para a Figura.

13. Esses corpos inteligíveis participam da Figura inteligível, e é no sentido dessa participação que se entende essa distinção interna sofrida pela Figura (διεκρίθη): em si única, ela se abre em uma variedade de partes que são distintas entre si e que, por sua vez, se atribuem, uma a uma (ἕκαστον ἐμερίσθη πρὸς ἕκαστον), aos corpos inteligíveis. Tais corpos inteligíveis são, portanto os entes matemáticos geométricos. Ao contrário da Figura primeira, esses entes inteligíveis possuem uma extensão, a qual é determinada sobre a matéria inteligível. Note-se que, em capítulos anteriores, falávamos em números matemáticos participantes dos números ideais, os quais provinham do Número ideal primário. Trata-se, aqui, da mesma estrutura matemática presente no Intelecto, expressa, contudo, em termos geométricos: tal como o Número ideal primário está para a Figura primeira, assim estão os corpos inteligíveis para os números matemáticos.

14. No que diz respeito à participação do que seja ontologicamente anterior, Plotino está entendendo analogicamente o inteligível a partir do sensível. Assim como cada ente sensível participa de uma forma inteligível, cada inteligível, por sua vez, advém de uma divisão da unidade. Enquanto no *Timeu* (56 b4 – 5) o fogo é um dos elementos do mundo sensível, aqui ele já é elemento inteligível. Desse modo, o problema do terceiro homem não entra em questão, já que esta unidade compartilhada pelos inteligíveis funciona como um ponto de convergência que recebe o conjunto das relações de participação. Curiosamente, isso se parece justamente com uma pirâmide de participações, cujo vértice no topo é o ente único do qual participam os entes inteligíveis que, por sua vez, servem à participação dos sensíveis.

15. Plotino fundamenta a estrutura matemática do mundo sensível (aquela da participação das coisas sensíveis nos números e figuras matemáticas) na estrutura matemática do inteligível (aquela da participação dos entes inteligíveis nos números e figuras ideais), obtendo assim uma relação de analogia.

16. Com efeito, a Alma é posterior ao Intelecto.

17. Plotino sublinha a simplicidade que o Intelecto logra obter em sua unidade, em contraste com a pluralidade vivente, a qual, ainda assim, inclui. Distingue, assim, o Intelecto enquanto tal do Intelecto enquanto totalidade de viventes inteligíveis.

## CAPÍTULO XVIII

Ἀλλὰ γὰρ ὁ ἀριθμὸς ἐκεῖ ὥρισταί· ἡμεῖς δ' ἐπινοήσομεν πλείονα τοῦ προτεθέντος, καὶ τὸ ἄπειρον οὕτως ἀριθμοῦντων. Ἐκεῖ δ' ἐπινοῆσαι πλεον οὐκ ἔστι τοῦ ἐπινοηθέντος· ἤδη γάρ ἐστιν· οὐδ' ἐλείφθη τις οὐδὲ λειφθήσεται, ἵνα τις καὶ προστεθῆ αὐτῷ. [5]

Εἴη δ' ἂν κάκεῖ ἄπειρος, ὅτι οὐκ ἔστι μεμετρημένος· ὑπὸ τίνος γάρ; Ἀλλ' ὅς ἐστι, πᾶς ἐστιν ἐν ὧν καὶ ὁμοῦ καὶ ὅλος δὴ καὶ οὐ περιειλημμένος πέρατι τινι, ἀλλ' ἑαυτῷ ὧν ὅς ἐστι· τῶν γὰρ ὄντων ὅλως οὐδὲν ἐν πέρατι, ἀλλ' ἔστι τὸ πεπερασμένον καὶ μεμετρημένον [10] τὸ εἰς ἀπειρίαν κωλυθὲν δραμεῖν καὶ μέτρου δεόμενον· ἐκεῖνα δὲ πάντα μέτρα, ὅθεν καὶ καλὰ πάντα. Καὶ γὰρ, ἢ ζῶον, καλόν, ἀρίστην τὴν ζωὴν ἔχον, οὐδεμιᾶ ζωῆ ἐλλεῖπον, οὐδ' αὖ πρὸς θάνατον συμμιγῆ ἔχον τὴν ζωὴν· οὐδὲν γὰρ θνητὸν οὐδ' ἀποθνήσκον· [15] οὐδ' αὖ ἀμενηνὴ ἢ ζωὴ τοῦ ζῶου αὐτοῦ, ἀλλ' ἢ πρώτη καὶ ἐναργεστάτη καὶ τὸ τρανὸν ἔχουσα τοῦ ζῆν, ὥσπερ τὸ πρῶτον φῶς, ἀφ' οὗ καὶ αἱ ψυχαὶ ζῶσί τε ἐκεῖ καὶ αἱ δεῦρο ἰοῦσαι κομίζονται.

Certamente, contudo, o número é delimitado lá no inteligível; mas nós ainda podemos conceber um número em acréscimo àquele dado, e, assim enumerando, tem-se o ilimitado<sup>1</sup>. Lá, contudo, não é possível conceber nada a mais do que o número que já tenha sido concebido: este, com efeito, lá já está; e nenhum número lá está incompleto<sup>2</sup>, nem o ficará, de modo que nenhum outro lhe poderá ser acrescentado. [5]

Por outro lado, ainda pode ser que lá o Número seja ilimitado<sup>3</sup>, uma vez que não é medido: com efeito, seria medido por quem?<sup>4</sup> Acontece que aquilo que é o Número é um todo, sendo um só, como o que está junto<sup>5</sup> e, certamente, inteiro, sem que, ademais, seja circunscrito por limite algum, mas, pelo contrário, sendo por si mesmo aquilo que ele é. Pois, em geral, nenhum dos entes estaria dentro de um limite<sup>6</sup>; o que, todavia, fica delimitado e medido é aquilo que [10] foi impedido de correr para a ilimitação e que tem necessidade de medida; mas aqueles entes de lá são todos medidas, razão pela qual todos eles são belos<sup>7</sup>. É que o Número, enquanto ser vivente, de fato é belo, possuindo a vida em excelência, não

Οἶδε δὲ καὶ ὅτου χάριν ζῆ καὶ πρὸς ὃ ζῆ, ἀφ' οὗ καὶ ζῆ· ἐξ οὗ γάρ, καὶ εἰς ὃ ζῆ. [20] Ἡ δὲ πάντων φρόνησις καὶ ὁ πᾶς νοῦς ἐπὼν καὶ συνῶν καὶ ὁμοῦ ὧν ἀγαθώτερον αὐτὸ ἐπιχρώσας καὶ συγκερασάμενος φρόνησιν σεμνότερον αὐτοῦ τὸ κάλλος παρέχεται. Ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα φρόνιμος ζῶν τὸ σεμνὸν καὶ τὸ καλὸν κατὰ ἀλήθειάν ἐστι, καίτοι ἀμυδρῶς ὁρᾶται.[25] Ἐκεῖ δὲ καθαρῶς ὁρᾶται· δίδωσι γὰρ τῷ ὁρῶντι ὄρασιν καὶ δύναμιν εἰς τὸ μᾶλλον ζῆν καὶ μᾶλλον εὐτόνως ζῶντα ὁρᾶν καὶ γενέσθαι ὃ ὁρᾶ.

tendo falta de nada concernente à vida, tampouco possuindo vida misturada com morte; pois nada lá é mortal ou está morrendo [15]; tampouco é fraca a vida do Ser Vidente em si; ela é, isso sim, a primeira e esplendorosa Vida, aquela que possui o que há de claro no viver, sendo como que a primeira luz por meio da qual as almas vivem e a qual aquelas que aqui chegam consigo trazem.

Pois bem, o Ser Vidente sabe graças ao que vive e com vistas ao que ele vive, que também é aquilo a partir do que vive: pois aquilo a partir do que vive é também aquilo para o que ele vive [20]. E a sabedoria de todas as coisas e todo o Intelecto, que está sobre ele, com ele e junto dele, ao colori-lo com tanta bondade e envolvê-lo em sabedoria, deixa sua beleza ainda mais majestosa. É que, mesmo aqui, uma vida sábia consiste verdadeiramente no belo e no majestoso, ainda que seja ela vista obscuramente. [25] Lá no inteligível, contudo, ela é vista nitidamente. Pois o inteligível proporciona àquele que vê visão e força para mais viver e, ao fazê-lo viver mais intensamente, para ver e se tornar aquilo que ele vê<sup>8</sup>.

Ἐνταῦθα μὲν γὰρ ἡ προσβολὴ καὶ πρὸς ἄψυχα ἢ πολλή, καὶ ὅταν πρὸς ζῶα, τὸ μὴ ζῶν αὐτῶν προβέβληται, καὶ ἡ ἔνδον ζωὴ μέμικται. Ἐκεῖ δὲ ζῶα πάντα καὶ ὅλα ζῶντα καὶ καθαρὰ· κἂν ὡς οὐ ζῶόν τι λάβης, [30] ἐξέλαμψεν αὐτοῦ εὐθέως καὶ αὐτὸ τὴν ζωὴν. Τὴν δὲ οὐσίαν ἐν αὐτοῖς διαβᾶσαν, ἀκίνητον εἰς μεταβολὴν παρέχουσαν αὐτοῖς τὴν ζωὴν, καὶ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς σοφίαν καὶ ἐπιστήμην θεασάμενος τὴν κάτω φύσιν ἄπασαν [35] γελάσει τῆς εἰς οὐσίαν προσποιήσεως. Παρὰ γὰρ ταύτης μένει μὲν ζωὴ, μένει νοῦς, ἔστηκε δὲ ἐν αἰῶνι τὰ ὄντα· ἐξίστησι δὲ οὐδὲν οὐδέ τι τρέπει οὐδὲ παρακινεῖ αὐτό· οὐδὲ γὰρ ἔστι τι ὃν μετ' αὐτό, ὃ ἐφάμεται αὐτοῦ· εἰ δέ τι ἦν, ὑπὸ τούτου ἂν ἦν. Καὶ εἰ ἐναντίον τι ἦν, ἀπαθὲς ἂν ἦν τοῦτο ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ἐναντίου· [40] ὃν δὲ αὐτὸ οὐκ ἂν τοῦτο ἐποίησεν ὄν, ἀλλ' ἕτερον πρὸ αὐτοῦ κοινόν, καὶ ἦν ἐκεῖνο τὸ ὄν· ὥστε ταύτη Παρμενίδης ὀρθῶς ἐν εἰπὼν τὸ ὄν· καὶ οὐ δι' ἐρημίαν ἄλλου ἀπαθές, ἀλλ' ὅτι ὄν· μόνῳ γὰρ τούτῳ παρ' αὐτοῦ ἐστὶν εἶναι.

Acontece que a maior parte do nosso olhar aqui<sup>9</sup> está voltado para seres inanimados, e, quando ele se volta para seres vivos, aquilo que neles não é vivo se lhe antepõe, e então sua vida interior fica misturada. Por outro lado, lá no inteligível todos são seres vivos, inteiros e puros em seu viver; e mesmo quando aqui tomares algo que não seja vivo, [30] este imediatamente irradia por si mesmo e faz a vida resplandecer de si. Ao contemplares, então, a substância que perpassa as coisas de lá, a qual lhes propicia que sua vida seja imóvel diante da mudança, bem como lhes fornece a sabedoria, a sapiência e a ciência que neles há, [35] rirás da natureza aqui embaixo com sua pretensão de ser substância. Pois é com base nessa substância que permanecem a Vida, o Intelecto e que os entes se mantêm na eternidade. Desse modo, nada afasta o Ente<sup>10</sup> de si mesmo<sup>11</sup>, nem o altera ou desvia. De fato, não há coisa alguma que esteja além dele, a qual pudesse então vir a atingi-lo: se algo existisse, seria subordinado a ele. E ainda que existisse algum contrário seu, ele não poderia ser afetado por esse próprio contrário [40]; se existisse um contrário, não poderia ser ele quem o tivesse produzido, mas sim um

Πῶς ἂν οὖν τις τὸ ὄν παρ' αὐτοῦ ἀφέλοιτο ἢ ὀτιοῦν ἄλλο, [45] ὅσα ὄντος ἐνεργεία καὶ ὅσα ἀπ' αὐτοῦ; Ἔως γὰρ ἂν ἦ, χορηγεῖ ἔστι δ' αἰεὶ ὥστε κἀκεῖνα. Οὕτω δ' ἐστὶν ἐν δυνάμει καὶ κάλλει μέγα, ὥστε θέλγειν καὶ τὰ πάντα ἀνηρτῆσθαι αὐτοῦ καὶ ἴχνος αὐτοῦ παρ' αὐτοῦ ἔχοντα ἀγαπᾶν καὶ μετὰ τοῦτο τὰγαθὸν ζητεῖν· [50] τὸ γὰρ εἶναι πρὸ ἐκείνου ὡς πρὸς ἡμᾶς. Καὶ ὁ πᾶς δὲ κόσμος οὗτος καὶ ζῆν καὶ φρονεῖν, ἵνα ἦ, θέλει, καὶ πᾶσα ψυχὴ καὶ πᾶς νοῦς ὅ ἐστιν εἶναι· τὸ δὲ εἶναι αὐτάρκες ἑαυτῶ.

outro anterior e comum a ambos, e este seria o Ente<sup>12</sup>. Desse modo, Parmênides estava correto ao dizer que o Ente é um<sup>13</sup>. E ele não pode ser afetado, não por causa da ausência de um outro, mas porque é ente; pois é possível para ele, que está sozinho, existir a partir de si mesmo.

Como então alguém poderia arrancar o Ente dele próprio ou retirar-lhe qualquer outra coisa que fosse, [45] tanto as que existem como atividade do Ente quanto aquelas que dele derivam? É que, enquanto o Ente existir, provê de existência os outros; e ele sempre existe, logo, aqueles outros entes também. E ele é grande em poder e beleza de um modo tal que nos fascina e que, ademais, todas as coisas ficam dele dependentes, contentam-se em dele obter um vestígio seu e, com isso, buscar o Bem. [50] Pois, do nosso ponto de vista, o Ser se antepõe ao Bem. A propósito, todo este mundo, a fim de que exista, deseja viver e pensar, e toda a Alma, bem como todo o Intelecto, deseja ser o que é. Mas o Ser basta a si mesmo<sup>14</sup>.

O Tratado se encerra com uma eloquente descrição do inteligível, em sua eternidade, perfeição e beleza apresentado aqui em seus diferentes estratos (cf., especialmente, capítulos IX – XI e XV, passim): Ser Vivente, Intelecto e, por fim, Ente/Ser. Desse modo, Plotino pretende mostrar que a investigação acerca da natureza dos diferentes tipos de número, que culmina no Número ideal primário, conduz à contemplação de tudo aquilo que, exceto a hipóstase Um, há de mais perfeito e fundamental.

Nesse sentido, à ilimitação do Número primário, enquanto aquilo que prescinde de qualquer delimitação (linhas 5 – 15), corresponde a suma excelência de viver, inteligir e ser. Ora, o Ente (que, aqui, também se expressa como o Ser: linhas 45 – 53) é o cimo do Intelecto e o ápice da autossuficiência, já que, enquanto Alma e Intelecto desejam ser o que são, “o Ser basta a si mesmo”. *Chegar, portanto, à ilimitação do Número primário conduz à contemplação da perfeição do Ente em si.* Com efeito, se o Ente “basta a si mesmo”, isso significa que de nada carece, tal como o Número ideal primário, que no Ente está, é ilimitado justamente porque não carece de qualquer delimitação para existir.

O Ser Vivente, na plenitude de sua majestade e vida, compartilhada com o mundo sensível, se funda na sabedoria e na substância do Intelecto (linhas 19 – 37). Os entes do Intelecto, por sua vez, se subordinam ao Ente, o qual, diferentemente de qualquer ente inteligível que lhe é ontologicamente posterior, existe por si só, sozinho e a partir de si mesmo (linhas 37 – 44).

Valem aqui algumas observações. Pode-se dizer que o Ente “existe a partir de si mesmo” porque a perspectiva do capítulo, e do Tratado como um todo, é aquela do interior do Intelecto. É verdade que o Ente se funda na hipóstase Um, mas isso não impede Plotino de assumir, para os fins deste capítulo, o ponto de vista da hipóstase do Intelecto. Ademais, considerar o Ente/Ser como o que constitui a existência em si não contraria o que fora dito a respeito do Número ideal que, se não é anterior, é, no mínimo, concomitante ao Ente (cf. cap. IX, 24 – 30, bem como o capítulo XV e comentários). Com efeito, ao falarmos do que é Ser em si, falamos, rigorosamente, do Ente primário, e não do Número nele prefigurado, o qual, apesar de seu papel de gerador fundamental dos inteligíveis, não é, propriamente, ente.

O capítulo se encerra sugerindo-nos que o propósito de toda a investigação acerca da natureza numérica do Intelecto empreendida ao longo de todo o *Tratado Sobre os Números* é a contemplação do Ente: aquele que sempre existe e que provê existência a todos os outros entes. De fato, o universo, enquanto sensível, “deseja viver e pensar”, isto é, deseja se unir à

Alma e ao Intelecto, os quais, por sua vez, têm em si certa busca autorrefletida de completude: o desejo de ser o que se é. O Ser/Ente, entretanto, “basta a si mesmo”.

Notas:

1. Plotino continua a considerar argumentos aristotélicos acerca do número infinito (Aristóteles, *Física* Γ 7, 207 a 7 – b 34). Este número que poderia ser considerado, em potência, sempre maior é aquele que é resultado de enumeração, como fica claro logo em seguida. Tanto e é assim que se argumenta: “[no inteligível] não é possível conceber nada a mais do que o número que já tenha sido concebido”. É que o Intelecto é perfeito, já delimitado em sua multiplicidade. Então, fala-se aqui do número de algo, posterior aos entes, e não do Número em si (o qual é anterior aos entes inteligível, justamente por ser o fundamento de sua multiplicidade).

2. Ou seja, estes números que enumeram o Intelecto refletem a completude do próprio Intelecto e, portanto, não há o que se lhes acrescente.

3. Trata-se do Número ideal. No sentido de que o ilimitado seja o resultado de um acréscimo indefinido, Plotino admite que o Número ideal não seja ilimitado, pois, para isso, deveria ele ter um tipo de incompletude interna que permitisse acréscimo, o que não ocorre. Isso não nos impede de pensar o ilimitado em um outro sentido, a ser explicitado na sequência do texto.

4. Para os números ideais (o que inclui as figuras ideais dos quais se falava no capítulo anterior), não faz sentido falar em delimitação. Se eles próprios são o princípio da possibilidade de enumeração, quem poderia enumerá-los? Eles não podem ser delimitados exteriormente por outrem, já que eles mesmos são princípio de delimitação. É neste sentido que os números ideais e, por excelência, o Número ideal primário, são ilimitados. Levando em conta os argumentos do capítulos anterior, acerca das figuras ideais enquanto inextensas, sabemos que o argumento aqui se aplica tanto aos números ideais que determinam os entes inteligíveis quanto ao Número ideal primário (cap. XV, linhas 24 – 34, e comentários). Contudo, é sobretudo ao Número ideal primário, enquanto número ideal por excelência, que

Plotino se refere ao longo deste capítulo, o que fica claro com a referência ao Ente, cume do intelecto (ver nota 11 abaixo).

5. Isto é uma forma de se dizer que não há nele nenhuma separação entre suas partes, por mínima que seja. Sua unidade é perfeita.

6. τῶν γὰρ ὄντων ὅλως οὐδὲν ἐν πέρατι. Tal afirmação pode ser entendida desta forma: os entes inteligíveis não trazem, por si mesmos, seu limite. Para que o tenham, necessitam da determinação efetivado pelo por meio do Número.

7. Confirma-se, assim, o sentido que demos à frase anterior, sobre os “entes em geral” sem limite. Eles, *per se*, não possuem limite, mas o recebem do Número, tornando-se, assim, medidos e belos.

8. Princípio de unidade do Intelecto: inteligente e inteligido são o mesmo. O Intelecto contempla a si mesmo.

9. i.e., no sensível

10. Aqui é preciso supor quem seja o referente deste αὐτό. Igal também entende que seja τὸ ὄν. Concordamos com isso pelas referências imediatas: tratou-se dos entes inteligíveis e, logo abaixo, se falará explicitamente em τὸ ὄν.

11. Como nos capítulos anteriores (por exemplo, cap. XV, linhas 25 – 30), temos agora não apenas os entes do inteligível, mas o Ente do qual os outros inteligíveis derivam. Como ficará claro na sequência do texto, não se trata de um exemplar genérico dos entes inteligíveis, mas sim propriamente do Ente fundamental do Intelecto. Ou seja, este é o Ente por excelência, do qual os outros entes inteligíveis derivam (e não apenas um ente inteligível exemplar que faz derivar seus entes sensíveis). Afinal, mesmo um ente sensível só é gerado como imagem de um ente inteligível, de modo que o problema da geração da variedade de entes é o mesmo, seja considerando-os em sua manifestação sensível, seja quando no inteligível. Assim, se Plotino assume um Ente que é fundamental e anterior aos outros, só pode estar falando de um

Ente inteligível único que precede e gera os demais entes inteligíveis. Um outro modo de dizer isso é afirmar que o Intelecto gera sua própria multiplicidade a partir de sua unidade.

12. Prova, por redução ao absurdo, da unicidade do Ente segundo modelo daquela utilizada por Platão para provar a unicidade do Ser Vivente (*Timeu* 31 a6 – 8). Isso corrobora a leitura de que “o Ente” não se trate apenas de uma denominação genérica para um ente inteligível qualquer, já que os entes inteligíveis são vários. *A unidade do Ente é aquela unidade do Intelecto e, uma vez que o Intelecto contém os inteligíveis, este Ente deverá, de certo modo, conter os demais entes inteligíveis.*

13. cf. *Parmênides* 142 d 4.

14. Nesta bela descrição, na qual o Ente, matriz dos demais entes inteligíveis no Intelecto, é o próprio Ser ( $\tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu = \tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$ ), Plotino resume os graus de ascensão desde o Mundo até o Ente: o Mundo deseja se unir a Alma (viver) e ao Intelecto (pensar), enquanto Alma e Intelecto, em sua totalidade, desejam ser o que são, o que significa não se afastar e se unir ao verdadeiro ser, mantendo, nessa união, sua integridade. O Ser, isto é, o Ente no cume do Intelecto, na fronteira com o Um, já basta a si mesmo.

## REFERÊNCIAS

ALCINOUS. *The Handbook of Platonism*. Translation with an introduction and commentary: John Dillon. New York: Oxford University Press, 2002.

ANGIONI, Lucas. *As Noções Aristotélicas de Substância e Essência*. Campinas: Unicamp, 2008.

ANNAS, J. *Aristotle's Metaphysics: books M and N*. New York: Oxford University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. On the Intermediates. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 57, p. 146 – 166, 1975.

ANNICK, C-S. *L'Architecture du Divin: Mathématique et Philosophie chez Plotin et Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

APHRODISIAS, Alexander of. *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*. Translation: William E. Dooley, S. J., & Arthur Madigan, S. J.. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1992.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição bilingue. Tradução: Giovanni Reale/ Marcelo Perine. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

ARISTÓTELES. *Aristóteles: Segundos Analíticos*. Trad.: Lucas Angioni. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2004.

ARISTOTLE. *Physics I-IV*. Translation: P. H. Wicksteed; F. M. Cornford. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.

BAL, G. A influência da 3ª hipótese do Parmênides de Platão na filosofia de Plotino e Jâmblico. *Archai*, n. 10, jan-jul, p. 113-126, 2013.

BOCAYUVA, I. Entre o *Parmênides* e o *Sofista* de Platão. *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 8 n° 16, p. 62 -72, 2014.

BARACAT JÚNIOR, José Carlos. *Enéada III 8 [30]: Sobre a natureza, a contemplação e o Uno / Introdução, tradução e comentário*. Edição bilingue. Campinas: Unicamp, 2014.

\_\_\_\_\_. *Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino*. 2006. 684 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Unicamp, Campinas, 2006.

BARNES, Jonathan (Org.). *Aristóteles*. Tradução: Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

BEIERWALTES, Werner. *Agostino e il neoplatonismo cristiano*. Traduzione: G. Girgenti; A. Trotta. Milano: Vita e Pensiero, 2015.

\_\_\_\_\_. *Pensare l' Uno*, Milão, Vita e Pensiero. Tradução: M. L. Gatti. Vita e Pensiero, 1992.

\_\_\_\_\_. *Plotino. Un camino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*. Milano: Centro di Ricerche di Metafisica dell'Università Cattolica dei Sacro Cuore, 1993.

BLUMENTHAL, Henry; ROBISON, Howard (Org.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy: Aristotle and the Later Tradition*. New York: Oxford University Press, 1991.

BOUBAKI, N. *Éléments d'histoire des Mathématique*. Paris: Albert Blanchard, 1981.

BRANDÃO, Bernardo Guadalupe dos Santos Lins. *Ascensão e Discurso em Plotino. Kriterion*, Belo Horizonte, n. 130, 2014.

\_\_\_\_\_. *Ascensão e Virtude em Plotino*. 2012. 291 f. Tese (doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG, Belo Horizonte, 2007.

\_\_\_\_\_. *Experiência Mística e Filosofia em Plotino*. 2007. 146 f. Dissertação (mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG, Belo Horizonte, 2007.

\_\_\_\_\_. *A teoria das ideias no médio-platonismo e o capítulo IX do Didacálicos de Alcínoo. Scripta Classica on-line*, n. 2, p. 179 – 185, 2006.

BREHIER, E. *La Philosophie de Plotin*, Paris, Boivin, 1928.

BRENTLINGER, J. The divided Line and Plato's "Theory of Intermediates". *Phronesis*, 8, p. 146 – 166, 1963.

BRISSON, Luc. *Introdução à Filosofia do Mito*. Tradução: José Carlos Baracat Júnior. São Paulo: Paulus, 2014.

BURKERT, W. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Trad.: Edwin L. Minar Jr. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

BUSSANICH, J. *The One and its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden, Brill, 1988.

CARVALHO, J. B. P. *A raiz quadrada ao longo dos séculos*, V Bienal da SBM, 2010.

CASTRUCCI, B. *Fundamentos da geometria: estudo axiomático do plano euclidiano*. Rio de Janeiro: LTC, 1978.

CATTANELI, E. *Entes Matemáticos e Metafísica: Platão, a Academia e Aristóteles em confronto*. São Paulo: Loyola, 2005.

CHARLES-SAGET, Annick. *Mathématique et Philosophie chez Plotin et Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

CHARRUE, J. M. *Plotin lecteur de Platon*. Paris, Belles Lettres, 1987.

CHERNISS, H. Plato as Mathematician. *The Review of Metaphysics*, vol. 4, n. 3, p. 395 – 425, 1951.

CLARK, G. H. Plotinus' Theory of Sensation. *Philosophical Review*, 51, p. 357-382, 1942.

CORNELLI, G. *Em busca do pitagorismo: o pitagorismo como categoria historiográfica*. 2010. 276 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, USP, São Paulo, 2010.

CORRIGAN, K. Essence and existence in the Enneads. In: *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, 1996.

COSTA, L. da; DOMINGOS JÚNIOR, J.; ALVES, D. Se os egípcios tivessem o Geogebra? Um passeio na história da raiz quadrada. In: *Unión: Revista Iberoamericana de Educación Matemática*, nº 62, p. 1 – 25, 2021.

DEMBIŃSKI, B. The theory of ideas and Plato's philosophy of mathematics. *Philosophical Problems in Science*, n. 66, p. 95 – 108, 2019.

DOODS, E. R. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One. *Classical Quarterly*, 22, p.129-143, 1928.

EUCLID. *The Thirteen Books*. Trad.: T. L. Heath. Vol. 3. Cambridge: University Press, 1968.

EUCLIDES, *Os Elementos*. Trad.: Irineu Bicudo. São Paulo: Unesp, 2009

FINE, Gail. *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. New York: Oxford University Press, 2004.

FOWLER, D. *The Mathematics of Plato's Academy: A New Reconstruction*, Oxford, NY: Oxford University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Plato on Knowledge and Forms*. New York: Oxford University Press, 2003.

FRECHEIRAS, K. R. de O. *Platão e o método da hipótese nos diálogos: Mênon (86e-87b), Fédon (101d-e) e República (VI, 509d-511e)*. Tese de Doutorado em Filosofia. PUC – Rio. Rio de Janeiro, 207 p, 2010.

GAISER, K. *La metafisica della storia in Platone*. Trad.: Giovanni Reale, Milão: 1991.

\_\_\_\_\_. La teoria dei Principi in Platone. *Elenchos*, 1, p. 45 – 75, 1980.

\_\_\_\_\_. *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart, 1963.

\_\_\_\_\_. Testimonia Platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons In: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen*

*Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule, Stuttgart, 1963.*

GENTILE, M. *La teoria platonica delle idee-numeri e Aristotele*. Pisa, 1930.

GERSON, L. What is platonism. *Journal of the History of Philosophy*, v. 43, n. 3, 2005, p. 253 – 276.

HADOT, Pierre. *Plotino ou a simplicidade do olhar*. Tradução: Loraine Oliveira e Flavio F. Loque. Michael Chase. São Paulo: É Realizações, 2019.

HILBERT, D. *Fundamentos de Geometria*, Lisboa: Gradiva, 2003.

HEATH, T. L. *A History of Greek Mathematics*, vols. 1 e 2. New York: Dover, 1981.

HEISER, J. *Lagos and Language in the Philosophy of Plotinus*, Lewston, New York: Edwin Mellen Press, 1991.

HÖSLE, V. *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone*. Trad.: Elisabetta Cattanei. Milano: Vita e Pensiero, 1994.

IGAL, J. Aristoteles y la evolución de la antropología de Plotino". *Pensamiento*, 35, p. 315-346, 1979.

\_\_\_\_\_. La gênese de la Inteligência en un pasaje de las *Enéadns* de Plotino (V 1, 7, 4-35). *Emerita*, 39, p. 315-346, 1971.

IRWIN, T. H. The Theory of Forms. In: FINE, Gail (Org.). *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*. New York: Oxford University Press, 2003.

ISNARDI PARENTE, M. Platone e i metodi matematici, *La cultura*, 5, p. 19 – 40, 1967.

\_\_\_\_\_, *Speusippo*. Framgmenti. Edição, tradução e comentários. Nápoles, 1980.

\_\_\_\_\_. Studi sull'Accademia platonica antica, Florença, 1979.

KRÄMER, H. *Platone e i fondamenti della metafisica*: Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia. Introdução e tradução: G. Reale, Milão: Vita e Pensiero, 1989.

\_\_\_\_\_. *La nuova immagine di Platone*. Tradução: A. Pensa. Nápoles: Bibliopolis, 1986.

KRAUSE, D. *Introdução aos fundamentos axiomáticos da ciência*. São Paulo: EPU, 2002.

LASSERRE, F. *The Birth of Mathematics in the age of Plato*. New York, Larchmont: American Research Council, 1964.

LLOYD, A. C. Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic. *Phronesis*, 1, p. 58-79; 146-160, 1955.

MATOSO, R. As Origens do Paradigma Desenvolvimentista de Interpretação dos Diálogos de Platão. *Archai*, nº 18, p. 75 - 111, 2016.

MERLAN, P. *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague, 1968.

MONDOLFO, R. O Infinito na Antiguidade Clássica. Trad. Luiz Darós. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

NARBONNE, J.-M. *Henologie, Ontologie et Ereignis*, Paris: Belles Lettres, 2001.

\_\_\_\_\_. *In métaphysique de Plotin*, Paris: J. Vrin, 1994.

NETO, Alberto Leopoldo Batista. Matemática e Metafísica em Platão e Aristóteles. *Argumentos – Revista de Filosofia/UFC*, ano 13, n. 25, p. 301 – 307, 2021.

NUSSBAUM, M. Eleatic Conventionalism and Philolaus on the Conditions of Thought. *In: Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 83, 63-108, 1979.

O' BRIEN, D. *Plotinus on Evil: A Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil*. *Le Néoplatonisme*, p. 113-146, 1971.

\_\_\_\_\_. *Plotinus on the Origin of Matter*. Nápoles: Bibliopolis, 1991.

OLIVEIRA, L. Notas sobre lógica e dialética na Enéada de Plotino. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 30(2): p. 167-178, 2007.

\_\_\_\_\_. *Plotino, escultor de mitos*. Imprensa da Universidade de Coimbra e editora Annablume, 2014. Disponível em: <https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/31808/6/Plotino%20Escultor%20de%20Mitos.pdf>.

O' MEARA, Dominic J. Being in Numenius and Plotinus. *Phronesis*, 21, p. 120-129, 1976.

\_\_\_\_\_. *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, New York: Oxford University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. *Structures hiérachiques dans la pensée de Plotin*. Leiden: E. J. Brill, 1975.

PIETERZACK, M. D. Números Reais. *Revista da Olimpíada*, nº 1, p. 75, 2000.

PLATÃO. *Parmênides*. Edição bilingue. Tradução: Maura Iglésias; Fernando Rodrigues. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. *Diálogos: Fedro – Cartas – O primeiro Alcibiades..* Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.

\_\_\_\_\_. *Diálogos: Protágoras – Górgias – O Banquete – Fedão*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

\_\_\_\_\_. *República*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Edição Bilingue. Belém: Universidade Federal do Pará, 2016.

PLATO. *Republic I-V*. Translation: Paul Sorey. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *Republic VI-X*. Translation: Paul Sorey. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. *The Statesman . Philebus . Ion*. Translation: Harold N. Fowler; W. R. M. Lamb. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. *Theaetetus . Sophist*. Translation: Harold N. Fowler. MA: Harvard University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles*. Translation: R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.

PLOTINO. Enéadas V – VI. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal, Madrid: Gredos, 1998.

PLOTINUS. *Ennead II*. Translation: A. H. Armstrong. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966.

\_\_\_\_\_. *Ennead III*. Translation: A. H. Armstrong. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ennead IV*. Translation: A. H. Armstrong. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *Ennead V*. Translation: A. H. Armstrong. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. *Ennead VI 1 – 5*. Translation: A. H. Armstrong. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ennead VI. 6 – 9*. Translation: A. H. Armstrong. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

\_\_\_\_\_. Plotinus: *The Enneads*. Translation: Stephen Mackenna. New York: Larson Publications, 1992.

\_\_\_\_\_. *Porphry on the Life of Plotinus . Ennead I*. Translation: A. H. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.

\_\_\_\_\_. *The Enneads*. Translation: Lloyd P. Gerson et al. Org.: Lloyd P. Gerson. Cambridge University Press, 2017.

PLOTIN. *Traitées*. Traduction: Luc Brisson et Jean François Pradeau (org.). Flammarion, 2002.

PRITCHARD, Paul. *Plato's philosophy of mathematics*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995.

PROCLUS. *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*. Trad.: Glenn R. Morrow. New Jersey: Princeton University Press, 1992.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana: Platão*. Tradução: Henrique Cláudio de Lima Vaz; Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_. *Metafísica: Introdução, Texto e Comentários*, 3 vol. Tradução: Marcelo Perine. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_. *Para uma nova interpretação de Platão: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das "Doutrinas não-escritas"*. Trad.: Marcelo Perine. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. *Pré-socráticos e orfismo*. Tradução: Henrique Cláudio de Lima Vaz; Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

\_\_\_\_\_. *Renascimento do Platonismo e do Pitagorismo*. Tradução: Henrique Cláudio de Lima Vaz; Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

RICHARD, M. D. *L'enseignement orale de Platon: Une nouvelle interprétation du platonisme*, Paris, 1986.

RIST, J. M., *Plotinus, The Road to Reality*, Cambridge, 1967.

\_\_\_\_\_. The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus. *Classical Quarterly*, 12, p. 99-107, 1962.

\_\_\_\_\_. The Neoplatonic One and Plato's Parmenides. *Transactions of the American Philological Association*, 93, p. 389-401, 1962.

ROSS, D. Aristotle's *Metaphysics*: a revised text with introduction and commentary, 2 vol. Oxford, 1963.

\_\_\_\_\_. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

RUSSEL, B. *Introdução à Filosofia da Matemática*. Trad.: Giasone Rebuá. Zahar editores, 1963.

SAFFREY, H. D. *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1990.

SALMON, W. C. *Zeno's Paradoxes*. 2ª edição. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2001.

SANT'ANNA, Adonai S. *O que é um axioma*. Barueri, SP: Manole, 2003.

SLAVEVA-GRIFFIN, Svetla. *Plotinus on number*. New York: Oxford University Press, 2009.

SPINELLI, M. Comentários ao diálogo *Parmênides* de Platão. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, vol.11, n.1, p.34-51, 2020.

SZLEZÁK, Thomas Alexander. *Platão e Aristóteles na doutrina do Nous de Plotino*. Tradução: Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010.

\_\_\_\_\_. *Platone e la scrittura della Filosofia: Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*. Trad.: G. Reale, Milão, 1992.

TÁRAN, L. *Speusippus of Athens: A critical study with a collection of the related text and commentary*, Leiden, 1981.

TEOFRASTO. *Metafisica*. Tradução: David Torrijos-Castrillejo. *HYPNOS*, São Paulo, v. 35, p. 144 – 173, 2015.

THESLEFF, H. *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. Åbo: Åbo Akademi, 1961.

\_\_\_\_\_. *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*. Åbo: Åbo Akademi, 1965.

THEON OF SMYRNA. *Mathematics useful for understanding Plato*. Translation: Robert Lawlor; Deborah Lawlor. San Diego: 1979.

TIMPANARO-CARDINI, M. *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, 3 vol, Florença, 1969.

TÖPLIZ, O. Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Platon. *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, Abt. B, Bd. 1, p. 3-33, 1931.

TORCHIA, N. J. *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being*. New York/Berlin/Bern/Frankfurt am Main/Paris/Wien, Peter Lang, 1993.

TROTIA, A. *Il Problema del Tempo in Plotino*, Milão, Vita e Pensiero, 1997.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. Plotino: O retorno ao Uno. *Revista Brasileira de Filosofia*, Sao Paulo, v. 42, n. 179, p. 285-299, 1995.

\_\_\_\_\_, Reinholdo Aloysio. A processão em Plotino. *Veritas*, Porto Alegre, v. 40, n. 158, p. 157-164, 1995.

VERRA, V. *Dialettica e filosofia in Plotino*. Milão: Vita e Pensiero, 1992.

WEDBERG, Anders. *Plato's philosophy of mathematics*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1955.

ZAMBON, M. Middle Platonism. In: GILL, M. & PELLEGRIN, P. (Org.) *A Companion to Ancient Philosophy*. Malden: Blackwell Publishing, 2006.

ZELLER – MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Trad.: Rodolfo Mondolfo. Firenze: La Nuova Italia, 1967.