

## **O INTELLECTO, OS INTELIGÍVEIS E A IGNORÂNCIA: HIERARQUIA E POLÊMICA ANTIGNÓSTICA NO TRATADO 32 (V, 5), 1 – 3, 2 DE PLOTINO**

*Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Luciana Gabriela Soares Santoprete<sup>1</sup>*

**Resumo:** Nosso objetivo é mostrar que, para Plotino, supor um inteligível ignorante (como o Éon Sabedoria de alguns textos gnósticos) no interior do Intellecto constitui uma ameaça ao próprio estatuto do Intellecto como verdadeiro Intellecto. Da mesma forma, aceitar que a ignorância de um Éon seja a causa do universo sensível ameaça a definição do Princípio Primeiro como o princípio último de toda a realidade, pois implica na ideia de que o universo sensível não foi criado como resultado de uma processão indefectível do Princípio Primeiro e da contemplação infalível de seu Princípio original, mas por causa da decadência e da queda de um Éon que desconhece seu Princípio Primeiro, que ele não contempla. Demonstramos assim que, portanto, para refutar o mito valentiniano, foi fundamental para Plotino definir o estatuto do Intellecto e do universo inteligível e a hierarquia ontológica dos níveis de realidade. A definição da relação entre os inteligíveis e o Intellecto nos capítulos 1 e 2 do Tratado 32 (V, 5) constitui o ponto central para estabelecer, no restante do tratado, o lugar e o estatuto do Uno e do criador do universo sensível, denominado por Plotino como a Alma do Mundo, Demiurgo ou Zeus, assim como sua representação hierárquica triádica dos níveis de realidade sob a forma do mito hesiódico de Urano, Cronos e Zeus.

**Palavras-chave:** Plotino, Gnosticismo, Intellecto, Tratado 32 (V, 5)

**Résumé ;** Notre objectif est montrer que, pour Plotin, supposer un intelligible ignorant (tel que l'Éon Sagesse de certains textes gnostiques) à l'intérieur de l'Intellect constitue une menace pour le statut même de l'Intellect en tant qu'Intellect véritable. De même, accepter que l'ignorance d'un Éon soit la cause de l'univers sensible menace la définition du Premier Principe comme principe ultime de toute la réalité puisque cela implique l'idée que l'univers sensible n'ait pas été créé à la suite d'une procession indéfectible à partir du Premier et de la contemplation infaillible de son Principe originaire, mais à cause de la déchéance et de la chute d'un Éon qui ignore son Principe Premier, qu'il ne contemple pas. Nous démontrons ainsi que, pour réfuter le mythe valentinien, il a été fondamental pour Plotin de définir le statut de l'Intellect et de l'univers intelligible et la hiérarchie ontologique des niveaux de réalité. La définition de la relation entre les intelligibles et l'Intellect dans les chapitres 1 et 2 du Traité 32 (V, 5) constitue le point central pour

---

<sup>1</sup> Chargée de recherche au CNRS – Laboratoire d'Études sur les Monothéismes (UMR 8584) – Université de recherche Paris-Sciences-et-Letres (PSL)  
<https://orcid.org/0000-0001-9442-8996>  
[luciana.santoprete@cnrs.fr](mailto:luciana.santoprete@cnrs.fr)

établir, dans la suite du traité, la place et le statut de l'Un et du créateur de l'univers sensible, dénommé par Plotin Âme du Monde, Démiurge ou Zeus, ainsi que sa représentation hiérarchique triadique des niveaux de réalité sous la forme du mythe hésiodique d'Ouranos, Kronos et Zeus.

**Mots-clés:** Plotin, Gnosticisme, Intellect, *Tratado 32* (V, 5)

### Introdução

A primeira parte do *Tratado 32* (V, 5), ou seja, os capítulos 1 – 3, 2, é dedicada à definição do Intellecto, dos inteligíveis e de sua relação.<sup>2</sup> Como o próprio Plotino indica no *Tratado 32* (V, 5), 1, 50-53, ele visa claramente refutar a ideia de que os inteligíveis possam estar fora do Intellecto e que este último possa, assim, errar. Com este fim, Plotino demonstra que o Intellecto e os inteligíveis estão interligados por uma unidade fundamental e que esta permite a existência da verdade. O nosso objetivo neste artigo é mostrar que, através desta demonstração, Plotino apresenta as teses centrais que lhe permitem estabelecer uma hierarquia dos níveis superiores da realidade que contém apenas três princípios fundamentais (o Uno, o Intellecto e a Alma) e refutar, em sua tetralogia antignóstica (ou seja, nos tratados 30 [III, 8] a 33 [II, 9]), a falta de economia das teorias gnósticas que, contrariamente a ele, multiplicam estes princípios.<sup>3</sup>

### Comparação entre a impossibilidade de que o Intellecto e os inteligíveis sejam ignorantes segundo Plotino e a ignorância do Éon Sabedoria segundo os gnósticos

O *Tratado 32* (V, 5) se inicia com a refutação categórica de que o Intellecto possa errar, conceber uma opinião que não diga respeito aos seres, ser desprovido de inteligência, ser capaz de esquecer, conhecer de uma forma que possa ser equivocada, por imagens, por ouvir dizer ou por demonstração:

Τὸν νοῦν, τὸν ἀληθῆ νοῦν καὶ ὄντως, ἄρ' ἂν τις φαίη ψεύσεσθαι ποτε καὶ μὴ τὰ ὄντα δοξάζειν ; οὐδαμῶς. πῶς γὰρ ἂν ἔτι νοῦς ἀνοηταίων εἴη ; δεῖ ἄρα αὐτὸν ἀεὶ εἰδέναι καὶ μηδ' ἂν ἐπιλαθέσθαι ποτέ, τὴν δὲ εἶδησιν αὐτῷ μήτε εἰκάζοντι

<sup>2</sup> Ver Soares Santoprete, “New Perspectives...” para uma introdução detalhada ao conjunto do *Tratado 32* (V, 5) e, em particular, p.113-116, no que diz respeito aos capítulos 1 – 3, 2.

<sup>3</sup> Gostaria de agradecer a Alain Le Boulluec, Jean-Daniel Dubois, John Dillon e Anna Van den Kerchove pela leitura deste trabalho e seus preciosos conselhos. Gostaria de expressar também minha gratidão ao Professor John Dillon que financiou três meses de pesquisa no Trinity College e me permitiu assim finalizar a preparação deste artigo que foi publicado em francês no volume *Hierarchie und Ritual: Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike*, Ombretta Tommasi, C. - Soares Santoprete, L. G. - Seng, H. (ed.), Heidelberg 2018. 157-194 (Bibliotheca Chaldaica 7).

εἶναι μήτε ἀμφίβολον μηδ' αὐτὸν παρ' ἄλλου οἶον ἀκούσαντι. οὐ τοίνυν οὐδὲ δι' ἀποδείξεως<sup>4</sup>.

Alguém poderia pretender que o Intellecto, o Intellecto verdadeiro e que realmente é, possa às vezes errar e conceber uma opinião que não diz respeito aos seres? De forma alguma. De fato, como poderia ser ainda Intellecto se ele fosse desprovido de inteligência? É necessário, portanto, que o Intellecto tenha sempre o conhecimento, e que nunca seja suscetível de esquecer, e que o conhecimento não seja para ele fruto de um procedimento por imagens, nem ambíguo, nem proveniente de um outro que não ele mesmo, como por ouvir dizer; certamente também não é por meio de uma demonstração.

Acreditamos que existe uma relação entre a negação destas noções na definição do Intellecto e dos inteligíveis no *Tratado 32* (V, 5) e a utilização destas noções pelos valentinianos em relação ao Pleroma a propósito dos Éons, especialmente da paixão do Éon Sabedoria, cuja ignorância e desejo de conhecer provocaram uma “tragédia divina”, ruptura e uma carência no universo inteligível.<sup>5</sup>

O tema da ignorância de um Éon em relação ao seu princípio de origem se encontra em Irineu de Lião:<sup>6</sup>

Καὶ οἱ μὲν λοιποὶ ὁμοίως Αἰῶνες ἡσυχῇ πως ἐπεπόθουν τὸν προβολέα τοῦ σπέρματος αὐτῶν ἰδεῖν καὶ τὴν ἀναρχὸν ρίζαν ἱστορῆσαι. Προήλατο δὲ πολὺ ὁ τελευταῖος καὶ νεώτατος τῆς Δωδεκάδος [...] προβεβλημένης Αἰῶν, τουτέστιν ἡ Σοφία, καὶ ἔπαθε πάθος ἄνευ τῆς ἐπιπλοκῆς τοῦ συζύγου τοῦ Θελητοῦ· ὁ ἐνήρξαστο μὲν ἐν τοῖς περὶ τὸν Νοῦν καὶ τὴν Ἀλήθειαν, ἀπέσκηψε δὲ εἰς τοῦτον τὸν παρατραπέντα [...]. Τὸ δὲ πάθος εἶναι ζήτησιν τοῦ Πατρὸς· ἤθελε γάρ, [...], τὸ μέγεθος αὐτοῦ καταλαβεῖν· [...] ἀδυνάτω καὶ ἀκαταλήπτω πράγματι αὐτὴν ἐπιχειρήσασαν τεκεῖν οὐσίαν ἄμορφον, [...] ἐγκαταγενομένην δὲ τοῖς πάθεσι λαβεῖν ἐπιστροφὴν, καὶ ἐπὶ τὸν Πατέρα ἀναδραμεῖν πειραθῆναι, καὶ μέχρι τινὸς τολμήσασαν ἐξασθενῆσαι, [...]. Ἐντεῦθεν λέγουσι πρώτην ἀρχὴν ἐσχηκέναι τὴν οὐσίαν τῆς ὕλης, ἐκ τῆς ἀγνοίας καὶ τῆς λύπης καὶ τοῦ φόβου καὶ τῆς ἐκπλήξεως. Ὁ δὲ Πατὴρ τὸν προειρημένον Ὅρον ἐπὶ τούτοις διὰ τοῦ Μονογενοῦς προβάλλεται [...]. Τὸν δὲ Ὅρον τοῦτον καὶ Σταυρὸν καὶ Λυτρωτὴν καὶ Καρπιστὴν καὶ Ὅροθέτην καὶ Μεταγωγέα καλοῦσι. Διὰ δὲ τοῦ Ὅρου τούτου φασὶ κεκαθάρθαι καὶ ἐστηρίχθαι τὴν Σοφίαν καὶ ἀποκατασταθῆναι τῇ συζυγίᾳ· χωρισθείσης γὰρ τῆς Ἐνθυμήσεως ἀπ' αὐτῆς σὺν τῷ ἐπιγενομένῳ πάθει, αὐτὴν

<sup>4</sup> *Tratado 32* (V, 5), 1, 1-6. As traduções em português foram feitas a partir das traduções francesas do *Tratado 9* (VI, 9), do *Tratado 33* (II, 9) e do *Tratado 32* (V, 5), extraídas respectivamente das obras de Hadot; Hadot - Tardieu - Soares Santoprete e Soares Santoprete, *Tratado 32* (V, 5). Seguimos e citamos o texto grego de Henry - Schwyzer.

<sup>5</sup> Para um estudo comparativo entre as noções de Pleroma gnóstico e de mundo inteligível de acordo com os filósofos médio e neoplatônicos cf. Dillon.

<sup>6</sup> Adv. haer. I 2, 1 – 4, fr. gr. 1, 151-155.156-159.161f.162.176-178.182-185.187-191.194-202.202-204 (p. 37-44 Rousseau - Doutreleau).

μὲν ἐντὸς Πληρώματος μῆναι, τὴν δὲ Ἐνθύμησιν αὐτῆς σὺν τῷ πάθει ὑπὸ τοῦ Ὄρου ἀφορισθῆναι καὶ ἀποσταυρωθῆναι καὶ, ἐκτὸς αὐτοῦ γενομένην, εἶναι [...] φυσικὴν τινα Αἰῶνος ὀρμὴν τυγχάνουσαν, ἄμορφον δὲ καὶ ἀνείδεον διὰ τὸ μηδὲν καταλαβεῖν.

Os Éons desejavam da mesma forma, com um desejo mais ou menos sereno, ver o Princípio emissor da semente deles e explorar a Raiz sem princípio. Mas o último e o mais jovem Éon da Dodécada [...], ou seja, Sabedoria, saltou violentamente e sofreu uma paixão fora do abraço de seu cônjuge Theletos. Esta paixão se originou nas proximidades do Intelecto e da Verdade, mas ela se concentrou neste Éon, que foi alterado por ela [...]. Esta paixão consistiu na busca do Pai<sup>7</sup> pois ele quis [...] *compreender a grandeza deste Pai*, mas [...] ele não podia [...]. Por ter empreendido uma tarefa impossível e irrealizável, ele deu origem, dizem, a uma substância informe [...]. Depois de ter estado imersa nestas paixões, ele se elevou para a “conversão” e tentou voltar para o Pai; mas, após um breve esforço, ele desfaleceu.... É de tudo isso, dizem eles, que a substância da matéria se originou primeiramente, ou seja, da *ignorância*, da tristeza, do medo e do estupor. O Pai então, por meio do Monógeno, emite, além disso, o Limite [...]. A este limite eles também dão os nomes de “Cruz”, de “Redentor”, de “Emancipador”, de “Delimitador” e de “Guia”. Foi através deste Limite, dizem, que a Sabedoria foi purificada, consolidada e reintegrada em sua *sizígia*. Pois, quando foi separada dela a Enthymesis dela, com a paixão que surgiu nela, ela permaneceu no interior do Pleroma; mas sua Enthymesis, com a paixão que era inerente a ela foi separada, “crucificada” e expulsa do Pleroma pelo Limite. Esta Enthymesis era [...] o impulso natural de um Éon, mas era uma substância sem forma nem figura, pois a Sabedoria não tinha compreendido nada “sobre seu Pró-Pai”.<sup>8</sup>

Este tema também está presente em uma passagem sobre as teorias valentinianas apresentadas por Epifânio:<sup>9</sup>

ὁ Αὐτοπάτωρ αὐτὸς αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ περιεῖχε περιεῖχε τὰ πάντα, Αὐτοπάτωρ αὐτὸς ἀγνωσία.

O Autogerador envolveu em si mesmo o todo que estava nele na ignorância.

O todo ou ainda todos os Éons são assim colocados no interior do Primeiro Princípio e na condição de ignorantes.

A discussão sobre a interioridade dos inteligíveis em relação ao Intelecto parece se

<sup>7</sup> Ou seja, do Pró-Pai. Como veremos também em outras passagens, Irineu se refere, frequentemente, ao “Pró-Pai” como “Pai”.

<sup>8</sup> Os colchetes correspondem às nossas adições.

<sup>9</sup> Panarion 31, 5, 3.

inscrever assim em uma polêmica contra a interpretação gnóstica das relações entre o Pleroma e os Éons, pois Plotino demonstra, nesta primeira parte do *Tratado 32*, que admitir um inteligível ignorante no interior do Intelecto ou, em termos gnósticos, do Éon Sabedoria no seio do Pleroma, leva a uma impensável desagregação entre o Intelecto e os inteligíveis e constitui uma nova ameaça à própria existência do Intelecto como um princípio do conhecimento verdadeiro. Plotino o demonstra assim no *Tratado 32* (V, 5), 1, 65-68 :

εἰ οὖν μὴ ἀλήθεια ἐν τῷ νοῷ, οὗτος μὲν ὁ τοιοῦτος νοῦς οὔτε ἀλήθεια ἔσται οὔτε ἀληθεία νοῦς οὔτε ὅλως νοῦς ἔσται. ἀλλ' οὐδὲ ἄλλοθί που ἢ ἀλήθεια ἔσται.

Portanto, se a verdade não estivesse no Intelecto, este Intelecto assim definido não seria nem a verdade, nem o verdadeiro Intelecto, e não seria de maneira alguma um Intelecto. Mas a verdade não se encontraria também em nenhum outro lugar.

Assim, de acordo com Plotino, os inteligíveis devem ser concebidos como sendo sempre inteligentes porque eles estão no interior do Intelecto que deve ser ele mesmo sempre inteligente. A tese valentiniana da ignorância do Éon Sabedoria é assim refutada e, conseqüentemente, a “tragédia divina” também o é. O raciocínio de Plotino parece provar que a afirmação gnóstica de uma interioridade dos Éons ao Pai ou ao Pró-Pai implica necessariamente que as naturezas deles não sejam dissociáveis. Ora, se eles admitem que um Éon ignorante está no interior do Pai ou do Pró-Pai, é preciso admitir conseqüentemente, que a ignorância do Éon Sabedoria pertence, igualmente, a essas duas entidades. Portanto, se eles querem afirmar ao mesmo tempo que o Pai ou o Pró-Pai são inteligentes, e que os Éons são interiores a um e/ou ao outro, é preciso admitir que os Éons também são inteligentes.

Plotino não pode aceitar o mito valentiniano porque um inteligível ignorante, ou seja, que não contempla seu princípio de origem, ameaça toda a estrutura ontológica.<sup>10</sup> Esta última exige, com efeito, que as realidades inferiores sejam capazes de gerar porque, como Plotino já indicou no *Tratado 30* (III, 8), elas contemplam os princípios superiores. Se ele consentisse que a ignorância de um Éon foi a causa do universo sensível, ele conseqüentemente negaria a definição do Uno Bem como o princípio último de toda a realidade. O universo sensível não mais seria criado como resultado de uma processão indefectível a partir do Primeiro até os últimos níveis da realidade graças a uma contemplação infalível do Princípio original pelas realidades. O universo sensível seria então criado em razão da degradação e da queda de um Éon que ignoraria seu Princípio Primeiro porque não o contemplaria. Assim, como este Éon não possuiria o conhecimento verdadeiro, graças ao qual ele poderia chegar à contemplação do Primeiro Princípio, ele

---

<sup>10</sup> Plotino opõe o mito hesiódico de Urano, Cronos e Zeus com o mito valentiniano, como foi mostrado em detalhes em Soares Santoprete, “Le mythe d’Ouranos...” (cf. na tradução portuguesa: “O mito de Urano”).

não geraria em conformidade com ele e não existiria mais solidariedade entre a processão a partir do Primeiro e a conversão em direção a ele. Podemos, assim, ver porque os argumentos ontognosiológicos de Plotino ocupam um lugar central na polêmica antignóstica. É fundamental para Plotino definir a hierarquia ontológica dos níveis de realidade e a relação entre os inteligíveis e o Intelecto para ele poder refutar o mito valentiniano.<sup>11</sup>

A descrição plotiniana da constituição original dos inteligíveis nos dá uma outra razão para afirmar que, através de suas teorias sobre o Intelecto e seus objetos, Plotino critica a estrutura do inteligível defendida pelas doutrinas das diversas correntes gnósticas. De acordo com as linhas gerais comuns à maioria destas escolas de pensamento,<sup>12</sup> a comunicação ou a projeção da Divindade Suprema na formação do Pleroma se faz em duas etapas: num primeiro momento, o Pleroma dos Éons é formado enquanto substância ou ser e, em seguida, num segundo momento, é formado enquanto conhecimento. Como o explica Hans Jonas:<sup>13</sup>

O Pleroma não é um conjunto homogêneo. Somente o Noûs Monógeno (o Intelecto, o Filho Único) pode, sendo diretamente proveniente dele,<sup>14</sup> conhecer o Pró-Pai: para todos os outros Éons, ele permanece invisível e incompreensível.

E ele cita o *Evangelho da Verdade*, 22, 27-32:

Era uma grande maravilha que eles estivessem no Pai sem conhecê-Lo, e que eles tivessem podido por si próprios escapar para fora, já que eles não podiam compreender ou conhecer este no qual estavam.

Segundo Plotino, ao contrário, a geração dos inteligíveis não se dá em dois estados distintos de constituição no tempo, e embora ele às vezes descreva o Intelecto como muito próximo do Uno e outras vezes como ser, vida e pensamento, ele defende firmemente que inteligíveis e o Intelecto se conhecem reciprocamente e que eles têm sempre o conhecimento do princípio original deles, o qual eles contemplam eternamente. O Intelecto não pode ter inteligíveis formados enquanto substância ou ser sem que haja um conhecimento mútuo entre eles, caso contrário os inteligíveis seriam como estátuas erigidas no interior do Intelecto e este último as contemplaria de fora e teria deles apenas uma sensação, como Plotino o indica no *Tratado 32* (V, 5), 1, 46-49:

---

<sup>11</sup> Estes quatro últimos parágrafos repetem as ideias apresentadas em Soares Santoprete, “Novas Perspectivas.” p.115s.

<sup>12</sup> Cf. Piñero - Montserrat Torrents - García Bazán p.44.

<sup>13</sup> Jonas p.181s. = p.238s.

<sup>14</sup> Ou seja, do Pré-Pai.

εἰ μὴ ὥσπερ ἀγάλματα ἐκκείμενα χρυσᾷ ἢ ἄλλης τινὸς ὕλης ὑπὸ τινος πλάστου ἢ γραφέως πεποιημένα ; ἀλλ' εἰ τοῦτο, ὁ θεωρῶν νοῦς αἰσθησὶς ἔσται.

Poderíamos imaginar senão que eles<sup>15</sup> possam estar erguidos como estátuas de ouro ou de alguma outra matéria, criadas por um escultor ou um pintor? Pois, se é assim, o Intelecto que os contempla seria sensação.

A conclusão da primeira parte do *Tratado 32* (V, 5) segundo a qual

μία τοίνυν φύσις αὕτη ἡμῖν, νοῦς, τὰ ὄντα πάντα, ἡ ἀλήθεια

para nós esta natureza é, portanto, una : o Intelecto, todos os seres e a verdade<sup>16</sup>

mostra a importância, não apenas da tese da interioridade dos inteligíveis e da verdade em relação ao Intelecto, mas também da unidade deles, pois esta afirmação mostra que Plotino concebe a multiplicidade do Intelecto de uma forma unitária. Para ele, esta unidade de natureza é extremamente importante porque, se o Intelecto possuísse os seres e a verdade sem compartilhar com eles uma mesma natureza, não conheceria nem a verdade nem a si mesmo e não seria mais o Intelecto como tal. É por isso que é implausível para Plotino que eles constituam várias entidades distintas e que a constituição do Intelecto enquanto totalidade dos seres possa comportar dois momentos constitutivos temporalmente distintos: um no qual os inteligíveis seriam substância e ser mas privados de conhecimento, e um outro, posterior, onde eles receberiam o conhecimento, como parece ser o caso nos sistemas valentinianos, como veremos mais adiante.

É também para refutar esta ideia que Plotino retoma, no *Tratado 33* (II, 9), 1, 20-57, o tema do Intelecto depois de ter dado no *Tratado 33* (II, 9), 1, 1-19, um resumo sobre a natureza do Uno-Bem tal como ele expôs sobretudo nos capítulos 9 a 13 do *Tratado 32* (V, 5)<sup>17</sup> e ter reafirmado a hierarquia dos três princípios apresentados igualmente no *Tratado 30* (III, 8) e no *Tratado 31* (V, 8) e no *Tratado 32* (V, 5) sob a forma do mito hesiódico de Urano, Cronos e Zeus.<sup>18</sup> Assim, Plotino confirma que não existe mais do

<sup>15</sup> Os inteligíveis.

<sup>16</sup> *Tratado 32* (V, 5), 3, 1s.

<sup>17</sup> Aqui estão os pontos principais (*Tratado 33* [II, 9], 1, 5-12): “que nós digamos ‘o Uno’ ou digamos ‘o Bem’, é preciso admitir que sua natureza é a mesma (cf. *Tratado 32* [V, 5], 4 – 13) e dizer que ela é una: nós não lhe atribuímos assim um predicado, mas a designamos a nós mesmos, na medida do possível (cf. *Tratado 32* [V, 5], 6, 25s.). Da mesma forma que a chamamos de “o Primeiro”, porque ela é absolutamente simples (cf. *Tratado 32* [V, 5], 10, 14), e “o que é autossuficiente”, porque ela não é formada de várias coisas (pois nesse caso, ela seria dependente em relação às coisas das quais seria constituída), e “o que não está em outra coisa”, porque tudo o que está em outra coisa também provém de outra. Se, portanto, ela não é produzida por um outro, nem em outro, nem em uma determinada composição, é necessário que não haja nada acima dela (cf. *Tratado 32* [V, 5], 9, 1-10)”.

<sup>18</sup> Ele diz no *Tratado 33* (II, 9), 1, 12-20: “Não devemos ir em direção de outros princípios, mas colocando este à frente, devemos colocar depois dele o Intelecto (νοῦν): o que pensa originalmente (τὸ νοοῦν πρότως), e, depois do Intelecto, a Alma – pois tal é a ordem de acordo com a natureza das coisas – e devemos colocar

que três princípios ao afirmar que o Intelecto é uno e sempre idêntico e que nem o Primeiro, nem as realidades posteriores a ele, podem ser divididos em ser em potência e em ser em ato. Ele demonstra que não devemos multiplicar o número das realidades desta maneira:

τῆς τε γὰρ λεχθείσης οὕτως ἔχειν ἀρχῆς τῆς πάντων οὐδεὶς ἂν εὖροι ἀπλουστέραν οὐδ' ἐπαναβεβηκυῖαν ἦντινοῦν. οὐ γὰρ δὴ τὴν μὲν δυνάμει, τὴν δὲ ἐνεργείᾳ φήσουσι· γελοῖον γὰρ ἐν τοῖς ἐνεργείᾳ οὔσι καὶ ἀύλοις τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ διαιρουμένους φύσεις ποιεῖσθαι πλείους. ἀλλ' οὐδὲ ἐν τοῖς μετὰ ταῦτα· οὐδ' ἐπινοεῖν τὸν μὲν τινα νοῦν ἐν ἡσυχίᾳ τινί, τὸν δὲ οἶον κινούμενον. τίς γὰρ ἂν ἡσυχία νοῦ καὶ τίς κίνησις καὶ προφορά ἂν εἴη ἢ τίς ἀργία καὶ τοῦ ἐτέρου τί ἔργον ἔστι γὰρ ὡς ἔστι νοῦς ἀεὶ ὡσαύτως ἐνεργείᾳ κείμενος ἐστῶση· κίνησις δὲ πρὸς αὐτὸν καὶ περὶ αὐτὸν ψυχῆς ἤδη ἔργον καὶ λόγος ἀπ' αὐτοῦ εἰς ψυχὴν ψυχὴν νοερὰν ποιῶν, οὐκ ἄλλην τινὰ μεταξὺ νοῦ καὶ ψυχῆς φύσιν. οὐ μὴν οὐδὲ διὰ τοῦτο πλείους νοῦς ποιεῖν, εἰ ὁ μὲν νοεῖ, ὁ δὲ νοεῖ ὅτι νοεῖ. καὶ γὰρ εἰ ἄλλο τὸ ἐν τούτοις νοεῖν, ἄλλο δὲ τὸ νοεῖν ὅτι νοεῖ, ἀλλ' οὐκ ἓν μία προσβολὴ οὐκ ἀναίσθητος τῶν ἐνεργημάτων ἐαυτῆς γελοῖον γὰρ ἐπὶ τοῦ ἀληθινοῦ νοῦ τοῦτο ὑπολαμβάνειν, ἀλλὰ πάντως γε ὁ αὐτὸς ἔσται ὅσπερ ἐνόει ὁ νοῶν ὅτι νοεῖ. εἰ δὲ μή, ὁ μὲν ἔσται νοῶν μόνον, ὁ δὲ ὅτι νοεῖ νοῶν ἄλλου ὄντος, ἀλλ' οὐκ αὐτοῦ τοῦ νενοηκότος.

Ninguém será capaz de encontrar uma natureza, seja ela qual for, que seja mais simples ou superior ao princípio que é o princípio de todas as coisas, como nós o descrevemos.<sup>19</sup> Pois, eles não ousariam dizer que este princípio é primeiro em potência e depois em ato.<sup>20</sup> Pois, seria ridículo multiplicar as naturezas introduzindo a divisão “em ato” e “em potência” nisto que está em ato e imaterial. Mas não devemos introduzir multiplicações nas coisas que vêm depois dessas, e não conceber um Intelecto que estaria numa espécie de repouso e outro que estaria numa espécie de movimento. O que seria então um repouso do Intelecto, e depois um movimento e uma “produção exterior”? Em que poderia consistir para ele uma inação [de uma parte] e em seguida uma ação de uma outra [parte]? Pois ele é como é, Intelecto estabelecido sempre da mesma forma em um ato imóvel. O movimento em direção a ele ou em torno dele, é a atividade da Alma, e é a razão que vem do Intelecto na Alma que torna a Alma “intelectiva”, e não alguma outra natureza intermediária entre o Intelecto e a Alma. *E não devemos também, por causa disso,*

---

no inteligível nem mais nem menos princípios. Pois se forem estabelecidos menos princípios, deve-se dizer ou que a Alma e o Intelecto são idênticos, ou que o Intelecto e o Primeiro são idênticos. Mas tem sido provado com frequência que eles são distintos uns dos outros. No caso de haver mais do que estas três, resta-nos agora buscar quais poderiam ser as outras naturezas além dessas das quais temos falado”.

<sup>19</sup> Ou seja, nos capítulos 8 e 9 do *Tratado 30* (III, 8) e capítulos 4 a 13 do *Tratado 32* (V, 5).

<sup>20</sup> Como Igal (p.492 n.7) aponta, Plotino apresenta aqui distinções especulativas que não são necessariamente aquelas que os gnósticos sustentavam, mas aquelas que Plotino elabora como resultado da leitura de seus textos a partir dos esquemas mentais da filosofia grega, como, no caso presente, o sistema do Pleroma ptolomaico (cf. novamente no *Tratado 33* [II, 9], 6, 14-24, e Igal 504 n. 54-58); de fato, a distinção atual entre “um Princípio em potência” e “um Princípio em ato” parece estar baseada no que Ptolomeu disse do Primeiro Éon, o Abismo, como “Pró-Princípio” (Irineu, Adv. haer. I 1, 1).

*enunciar uma multiplicidade de Intellectos*, como se houvesse um que pensa e o outro que pensa que ele pensa. Pois, mesmo que se possa admitir que aqui embaixo, pensar é algo mais do que pensar que se está pensando, trata-se em todo caso, de uma intuição única que não está inconsciente de suas próprias atividades. Seria, portanto, ridículo supor isto quando se trata do verdadeiro Intellecto, mas o Intellecto que pensa será ele mesmo absolutamente o Intellecto que pensa que ele pensa. Caso contrário, um dos Intellectos estaria somente pensando e o outro pensando que ele está pensando, sendo este último então diferente e não sendo aquele que pensou.<sup>21</sup>

Plotino também afirma que não se pode admitir um Intellecto que só pensa sem estar consciente de que ele pensa:

ὅταν δὲ δὴ ὁ νοῦς ὁ ἀληθινὸς ἐν ταῖς νοήσεσιν αὐτὸν νοῆι καὶ μὴ ἐξωθεν ἢ τὸ νοητὸν αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸς ἢ καὶ τὸ νοητόν, ἐχ' ἀνάγκης ἐν τῷ νοεῖν ἔχει ἑαυτὸν καὶ ὄρᾳ ἑαυτόν· ὄρῶν δ' ἑαυτὸν οὐκ ἀνοηταίνοντα, ἀλλὰ νοοῦντα ὄρᾳ. ὥστε ἐν τῷ πρώτῳ νοεῖν ἔχει ἂν καὶ τὸ νοεῖν ὅτι νοεῖ ὡς ἐν ὄν' καὶ οὐδὲ τῇ ἐπινοίᾳ ἐκεῖ διπλοῦν. εἰ δὲ καὶ ἀεὶ νοῶν εἴη, ὅπερ ἔστι, τίς χώρα τῇ ἐπινοίᾳ τῇ χωριζούσῃ τὸ νοεῖν ἀπὸ τοῦ νοεῖν ὅτι νοεῖ ; εἰ δὲ δὴ καὶ ἐτέραν ἐπινοίαν τις τρίτην ἐπεισάγοι τὴν ἐπὶ τῇ δευτέρᾳ τῇ λεγούσῃ νοεῖν ὅτι νοεῖ, τὴν λέγουσαν ὅτι νοεῖ ὅτι νοεῖ ὅτι νοεῖ, ἔτι μᾶλλον καταφανὲς τὸ ἄτοπον. καὶ διὰ τί οὐκ εἰς ἄπειρον οὕτω ;

Mas, já que o verdadeiro Intellecto se pensa a si mesmo em suas atividades de pensamento e que seu objeto de pensamento não está fora de si mesmo, mas que é ele mesmo seu objeto de pensamento, segue-se necessariamente que ele possui a si mesmo em seu ato de pensar e que ele se vê a si mesmo; e se se vê a si mesmo, não é como não realizando nenhuma atividade de pensamento, mas como pensante que ele se vê. De modo que se poderia dizer que é no ato de pensar original que ele possui, sendo uno, o pensar que ele pensa, e ele não tem nenhuma dualidade nele, nem mesmo por uma distinção conceitual. Além disso, se ele está sempre pensando o que ele é, que lugar poderia ser dado à distinção conceitual que separa o pensar do pensar que ele pensa? E certamente se alguém acrescentasse à segunda distinção conceitual que diz que ele pensa que pensa, uma outra, uma terceira, que diria que ele pensa que ele pensa que pensa, o absurdo apareceria ainda mais claramente. E por que não deveríamos continuar assim *ad infinitum*?<sup>22</sup>

E ele conclui:

Οὐ τοίνυν οὔτε πλείω τούτων οὔτε ἐπινοίας περιττὰς ἐν ἐκείνοις, ἃς οὐ δέχονται, θετέον, ἀλλ' ἓνα νοῦν τὸν αὐτὸν ὡσαύτως ἔχοντα, ἀκλινη πανταχῆ, μιμούμενον τὸν πατέρα καθ' ὅσον οἶόν τε αὐτῷ.

<sup>21</sup> *Tratado 33* (II, 9), 1, 21-40. Os itálicos inseridos nos textos citados ao longo deste artigo são nossos.

<sup>22</sup> *Tratado 33* (II, 9), 1, 46-57.

*Não devemos, portanto, colocar mais do que estas <três> hipóstases, nem introduzir distinções de pensamento inúteis, nessas coisas que não as admitem. Apenas um só Intelecto deve ser admitido, que permanece idêntico sob um modo idêntico, absolutamente imóvel, imitando seu pai na medida em que lhe é possível.<sup>23</sup>*

Plotino refuta, assim, a ideia de que existem dois Intelectos divinos realmente distintos. Ele parece aludir, por esses múltiplos intelectos, às doutrinas valentinianas, pois, segundo Irineu,<sup>24</sup> o Pró-Pai coexiste com o Pensamento e Ele gera o Intelecto e a Verdade. Assim, o Pró-Pai não seria uma entidade absolutamente transcendente, mas um Éon particularmente ativo e criativo no interior do Pleroma, compreendendo outros Éons que se presume estarem em potência. Além disso, Irineu diz que o Pró-Pai “estava em profundo silêncio e tranquilidade” e Plotino evoca neste texto um Intelecto em repouso, em contradição com um outro que é “movimento” e uma “produção externa”.

Também deve ser lembrado que, segundo Plotino, nenhuma entidade inteligível constitui uma entidade autônoma capaz de possuir o pensamento discursivo e de exercer o livre arbítrio como os valentinianos parecem defender. De fato, segundo Irineu de Lião,<sup>25</sup> o Éon Sabedoria decidiu ir até seu Pró-Pai por causa da paixão violenta que ele estava experimentando. Esta decisão causou sua queda do Pleroma. Da mesma forma, seu pensamento e seu desejo de ver o Pai, sua “Enthymesis”, é um tipo de substância que se torna, por intermédio do Éon Limite, uma realidade autônoma.

Plotino já demonstrou no *Tratado 30* (III 8), 8 – 9, no *Tratado 31* (V, 8), 10 – 11, e no *Tratado 32* (V, 5), 1 – 2, através de sua teoria da identidade entre o sujeito e o objeto do conhecimento, que não é possível representar o universo inteligível sem ir além das noções de espetáculo e de espectador. Isto quer dizer que um espetáculo trágico do mundo divino no interior da plenitude do Intelecto e dos inteligíveis, como descrevem os gnósticos valentinianos através da encenação de eventos que se sucedem entre o personagem ‘Éon Sabedoria’ e os outros Éons, não é absolutamente possível.<sup>26</sup>

Além disso, a crítica à concepção gnóstica dos inteligíveis organizados em pares sizígicos está implícita na questão colocada por Plotino no *Tratado 32* (V, 5), 1, 23s.: “se se pretende que eles (isto é, os inteligíveis) estão acasalados, em que consiste esta forma de ser acasalados? (εἰ δὲ συνεζεύχθαι φήσουσι, τί τὸ συνεζεύχθαι τοῦτο;)”, pois Plotino usa o mesmo verbo συνεζεύγνυμι empregado nos textos valentinianos para se referir à

<sup>23</sup> *Tratado 33* (II, 9), 2, 1-4.

<sup>24</sup> Adv. haer. I 1, 1.

<sup>25</sup> Cf. a passagem do Adv. haer. I 2, 1-4, fr. gr. 1, 151-155.156-159.161s.162.176-178.182-185.187-191.194-202. 202-204 (p. 37-44 Rousseau - Doutreleau) já citado nas páginas 51 e 52.

<sup>26</sup> Para uma análise da palavra “hipótese” e sua relação com uma provável encenação teatral do mito valentiniano cf. Harl.

sizígia.<sup>27</sup>

Como observa Bertrand Ham,<sup>28</sup> Plotino usa o verbo *συνεζεύγνυμι* apenas na tetralogia antignóstica (duas vezes no *Tratado 32* [V, 5], como acaba de ser mencionado, e três vezes no *Tratado 30* [III, 8], 9, 5 – 13) e para evocar a ligação entre o Intelecto e o inteligível:

Conhecemos a importância na noética plotiniana desta união que deve colocar exatamente no mesmo nível o Intelecto e o inteligível e identificá-los totalmente no ato de pensar do Intelecto: não se deve absolutamente subordinar o Intelecto a um inteligível transcendente nem, como fez Numênio, um Intelecto ativo a um Intelecto em repouso. Esta dupla inseparável composta pelo Intelecto e o inteligível, perfeitamente unificada no ato de pensar do Intelecto, é a condição da verdade do Intelecto (como é demonstrado nos dois primeiros capítulos do *Tratado 32* [V, 5]) e o testemunho da transcendência do Uno que é conjuntamente além do inteligível e além do Intelecto. É assim interessante ver Plotino, em perfeita ortodoxia plotiniana, utilizar cinco vezes, apenas em um contexto antignóstico, um termo que não pode deixar de fazer eco à sizígia dos valentinianos. Sua sizígia permitiu dobrar quase mecanicamente o número de seus éons, e Plotino utiliza aqui o verbo “acasalar” precisamente no sentido de uma redução econômica do número de realidades superiores. Ele atacará explicitamente no *Tratado 33* (II, 9) esta ridícula proliferação artificial de entidades inteligíveis no Pleroma, já que a realidade superior se reduz a três níveis e apenas três.

É o próprio Plotino que admitirá no *Tratado 33* (II, 9), 6, 52-62, sua vontade de criticar a concepção gnóstica dos inteligíveis:

Ἐπει τὰ γε εἰρημένα τοῖς παλαιοῖς περὶ τῶν νοητῶν πολλῶ ἀμείνω καὶ πεπαιδευμένως εἴρηται, καὶ τοῖς μὴ ἐξαπατωμένοις τὴν ἐπιθέουσιν εἰς ἀνθρώπους ἀπάτην ῥαδίως γνωσθήσεται τὰδ' ὕστερον τούτοις παρ' ἐκείνων ληθέντα, προσθήκας δέ τινας οὐδὲν προσηκούσας εἰληφότα, ἔν γε οἷς ἐναντιοῦσθαι θέλουσι γενέσεις καὶ φθορὰς εἰσάγοντες παντελεῖς καὶ μεμφόμενοι τῶδε τῷ παντὶ καὶ τὴν πρὸς τὸ σῶμα κοινωνίαν τῆ ψυχῆ αἰτιώμενοι καὶ τὸν διοικοῦντα τόδε τὸ πᾶν ψέγοντες καὶ εἰς ταῦτὸν ἄγοντες τὸν δημιουργὸν τῆ ψυχῆ καὶ τὰ αὐτὰ πάθη διδόντες, ἅπερ καὶ τοῖς ἐν μέρει.

<sup>27</sup> Ou seja, o fato dos Éons estarem acoplados no Pleroma, de cada um deles ter um par e formarem assim um casal sizigico, cf. Irin., Adv. haer. I 1, 1; Clemente de Alexandria, *Excerpta ex Theodoto* 32, 1, 2; *Uma Exposição Valentiniana* (NH XI, 2) 22, 25f. bis (πκαειψ- πεϞ<sup>26</sup> καειψ); 31, 36; 33, 14.27f.; 34, 26.31.38; 36, 23; 36, 30 (σγζγροσ); 36, 38; 39, 10f. (πς] 11 [γζ]γροσ; 39, 18.29.

<sup>28</sup> Citado segundo o artigo dado para o volume em preparação cf. Soares Santoprete - Van den Kerchove.

Pois, certamente, o que os antigos diziam *sobre os inteligíveis* é muito melhor e ensinado de maneira sábia, e aqueles que não estão cegos pelo erro que agora é tão difundido entre os homens, deverão reconhecer facilmente que eles<sup>29</sup> tiraram suas doutrinas dos antigos, introduzindo certas adições impróprias, relativas aos pontos que desejavam contradizer. Eles introduzem gerações e destruições totais. Eles desprezam este universo. Eles reprovam a alma por sua união com o corpo. Eles criticam até mesmo aquele que governa nosso universo. Eles identificam a alma com o *demiurgo*. Eles atribuem à Alma universal as mesmas *paixões* que as das almas particulares.

Plotino critica explicitamente no *Tratado 33* (II, 9), 6, 14-24, a pluralidade dos Éons admitida pelos gnósticos no Pleroma:

καὶ ἐπὶ τῶν νοητῶν δὲ πλῆθος ποιῆσαι, τὸ ὄν καὶ τὸν νοῦν καὶ τὸν δημιουργὸν ἄλλον καὶ τὴν ψυχὴν, ἐκ τῶν ἐν τῷ Τιμαίῳ λεχθέντων εἰληπται· εἰπόντος γὰρ αὐτοῦ “ἥπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας ἐν τῷ ὅ ἔστι ζῶον καθορᾶ, τοσαύτας καὶ ὁ τόδε ποιῶν τὸ πᾶν διενόηθη σχεῖν”. οἱ δὲ οὐ συνέντες τὸν μὲν ἔλαβον ἐν ἡσυχίᾳ ἔχοντα ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ὄντα, τὸν δὲ νοῦν ἕτερον παρ’ αὐτὸν θεωροῦντα, τὸν δὲ διανοούμενον – πολλάκις δὲ αὐτοῖς ἀντὶ τοῦ διανοουμένου ψυχὴ ἐστὶν ἢ δημιουργοῦσα – καὶ κατὰ Πλάτωνα τοῦτον οἶοντα εἶναι τὸν δημιουργὸν ἀφεστηκότες τοῦ εἰδέναι τίς ὁ δημιουργός.

E o fato de introduzir uma multiplicidade nos inteligíveis (o Ser, o Intelecto, um outro Demiurgo e a Alma) é tirado do que é dito no *Timeu*. De fato, quando Platão diz: “Na medida, então, em que o Intelecto vê as Ideias que se encontram no que é o Vivo, aquele que produz este universo previu que ele deveria contê-las todas”;<sup>30</sup> estas pessoas,<sup>31</sup> não entendendo este texto, imaginaram que existe um que contém em si mesmo todos os seres em um estado de repouso e que há um outro que é um Intelecto que contempla, diferente do primeiro, e que há um que prevê (muitas vezes aliás para eles no lugar daquele que prevê, é a Alma que é o Demiurgo). Eles pensam que, de acordo com Platão, é esse que prevê que é o Demiurgo e desse modo eles estão bem longe de saber quem é o Demiurgo.

Podemos assim afirmar que Plotino, através da sua teoria sobre os inteligíveis, ataca o coração das doutrinas gnósticas porque essas se organizam a partir da definição da

<sup>29</sup> Ou seja, os gnósticos.

<sup>30</sup> Cf. Tim. 39 e 7-9.

<sup>31</sup> Ou seja, os gnósticos.

relação entre o Pró-Pai, o Pai e os Éons. Todas as outras questões relativas à Sabedoria, ao Demiurgo, ao estatuto do mundo sensível, ao homem e sua redenção, derivam da estrutura ontognoseológica que eles predefiniram entre as entidades divinas. É por isso que, antes de abordar de maneira explícita estes temas no *Tratado 33* (II, 9), Plotino expõe nos tratados precedentes sua doutrina dos inteligíveis. Esta constitui o argumento incontornável de sua refutação contra os gnósticos já que, como indica H. Jonas, no sistema valentiniano

o “conhecimento”, e com ele seu negativo “a ignorância”, são elevados a uma posição ontológica dominante: eles são, ambos, princípios de existência objetiva e total, não somente de experiência subjetiva e individual. O papel deles é constitutivo da realidade como um todo. Ao invés de ser, como é geralmente o caso no pensamento gnóstico, um resultado da imersão do divino no mundo inferior, “a ignorância” é aqui a causa primária deste fato, que existe um mundo inferior, que isto é possível; o princípio gerador bem como a substância durável é [...] a ignorância [...], ela é um distúrbio que se apodera de uma parte do Absoluto

e representa uma privação e uma falha no conhecimento que existe no Absoluto.<sup>32</sup>

É importante lembrar que a principal tese gnóstica que Plotino critica é a que dá o título ao *Tratado 33* (II, 9), a saber, a ideia de que o Demiurgo e o mundo são κακός, maus ou sem valor, especialmente no sentido ontológico. O tema da ignorância do Demiurgo e da ligação entre esta ignorância e a do Éon Sabedoria é muito presente nos escritos gnósticos.<sup>33</sup>

Um outro ponto importante a lembrar é que depois de ter estabelecido a relação Intelecto-inteligíveis e a hierarquia dos três princípios da realidade que Plotino introduz no *Tratado 33* (II, 9), 1, 57-63, o tema dos λόγοι da Alma para mostrar que se houvesse uma entidade intermediária entre a Alma e o Intelecto, a Alma seria privada da atividade de pensar (ἀποστερήσει τὴν ψυχὴν τοῦ νοεῖν):

εἰ μὴ παρὰ τοῦ ἀλλὰ νοῦ κομιεῖται, τοῦ παρὰ ἄλλου τοῦ μεταξὺ τὸν λόγον· καὶ εἶδωλον λόγου, ἀλλ’ οὐ καὶ λόγον ἔχει, καὶ ὅλως οὐκ εἰδήσει νοῦν οὐδὲ οὐδὲ ὅλως

---

<sup>32</sup> Jonas 174f. = 230f.

<sup>33</sup> Troiano 145-161 analisa várias fontes diretas e indiretas relativas a diferentes correntes gnósticas (entre outras *O Evangelho da Verdade* 17f.; o *Tratado Tripartido* 101; A Escritura sem título 99f.; o *Apócrifo de João*, BG 44.46; o *Zostriano* 80s.; Irineu, *Contra as Heresias* I 29, 4; III, 25, 5) e mostra como, para os gnósticos, a ignorância e esquecimento dos éons (ou do Logos-Sophia) estão na origem da deficiência do processo criador do mundo sensível e da ignorância e dos ciúmes do Demiurgo.

νοήσει.

se a Alma não recebe a razão do Intelecto, mas de uma outra entidade, que é intermediária entre os dois, ela terá, assim, nela apenas *um reflexo da razão*, não a razão em si, e não terá absolutamente nenhum conhecimento do Intelecto e também não pensará.<sup>34</sup>

Assim,

[...] λόγος ἀπ’ αὐτοῦ εἰς ψυχὴν ψυχὴν νοερὰν ποιῶν, οὐκ ἄλλην τινὰ μεταξὺ νοῦ καὶ ψυχῆς φύσιν.

[...] é a *razão* que vem do Intelecto na Alma que rende a Alma “*intelectiva*”, e não alguma outra natureza intermediária entre o Intelecto e a Alma.<sup>35</sup>

Plotino refuta a ideia de que o Éon Sabedoria, o Éon Sabedoria caído e o Demiurgo compartilhem a função da Alma. Segundo ele, não pode haver intermediários entre o Intelecto, a Alma e as almas individuais, caso contrário, estas últimas não receberiam os λόγοι do Intelecto, pois elas seriam geradas por uma entidade intermediária como o Éon Sabedoria caído ou o Demiurgo, nascidos da ignorância do primeiro Éon Sabedoria que não é ele mesmo inteligente. Por esta razão, a Alma não pensaria os verdadeiros inteligíveis.

Para Plotino, ao contrário, a alma deve possuir os λόγοι para ser apta a pensá-los e deve ser gerada por uma entidade que seja ela mesma inteligente. É assim que consta no *Tratado 33* (II, 9), 2, 4-9: nossa alma (ψυχῆς δὲ ἡμῶν) deve possuir uma parte que seja

ἀεὶ πρὸς ἐκείνους, τὸ δὲ πρὸς ταῦτα ἔχειν, τὸ δ’ ἐν μέσῳ τούτων· φύσεως γὰρ οὐσης μιᾶς ἐν δυνάμεσι πλείοσιν ὅτε μὲν τὴν πᾶσαν συμφέρεσθαι τῷ ἀρίστῳ αὐτῆς καὶ τοῦ ὄντος, ὅτε δὲ τὸ χειρὸν αὐτῆς καθελκυσθὲν συνεφελκύσασθαι τὸ μέσον· τὸ γὰρ πᾶν αὐτῆς οὐκ ἦν θέμις καθελκύσαι.

sempre voltada para as coisas de cima, outra para as coisas de baixo, e uma outra está no meio das duas. Porque ela é uma natureza que permanece única na multiplicidade de suas potências: às vezes ela se reúne toda na melhor parte de si mesma que é também a melhor parte disso que é e, às vezes, é a parte mais baixa de si mesma que, puxada para baixo, arrasta consigo a parte do meio; pois não é permitido arrastar a totalidade da alma.

<sup>34</sup> Tratado 33 (II, 9), 1, 60-63.

<sup>35</sup> Tratado 33 (II, 9), 1, 31-33.

No *Tratado 33* (II, 9), 2, 10-18, Plotino, então, opõe em seguida sua explicação a propósito da paixão (ou da modificação) experimentada pela alma e sua imutabilidade à definição gnóstica da paixão (ou da modificação) e da queda do Éon Sabedoria:

καὶ τοῦτο συμβαίνει αὐτῇ τὸ πάθος, ὅτι μὴ ἔμεινεν ἐν τῷ καλλίστῳ, ὅπου ψυχὴ μείνασα ἢ μὴ μέρος, μηδὲ ἧς ἡμεῖς ἔτι μέρος, ἔδωκε τῷ παντὶ σώματι αὐτῷ τε ἔχειν ὅσον δύναται παρ' αὐτῆς ἔχειν, μένει τε ἀπραγμόνως αὐτὴ οὐκ ἐκ διανοίας διοικοῦσα οὐδὲ τι διορθουμένη, ἀλλὰ τῇ εἰς τὸ πρὸ αὐτῆς θεᾶ κατακοσμοῦσα δυνάμει θαυμαστῇ. ὅσον γὰρ πρὸς αὐτῇ ἐστι, τόσῳ καλλίων καὶ δυνατωτέρα· κάκειθεν ἔχουσα δίδωσι τῷ μετ' αὐτὴν καὶ ὥσπερ ἐλλάμπουσα αἰεὶ ἐλλάμπεται.

Ela experimenta essa paixão porque não permaneceu naquilo que é mais belo, lá onde fica a Alma que não é uma parte e da qual nós não somos mais parte: ela deu ao corpo do Todo a capacidade de receber dela tudo aquilo que lhe é possível receber dela, enquanto ela mesma permanece estranha a toda preocupação, sem fazer qualquer raciocínio para dirigir o Todo e sem ter nada para retificar, mas ordenando-o com uma potência prodigiosa, graças à contemplação do que está antes dela. Pois quanto mais ela se dedica a esta contemplação, mais ela é ela mesma bela e potente. E o que ela recebe do alto, ela dá a esse que vem depois dela; e assim como ela ilumina, ela é sempre iluminada.

Plotino opõe assim a processão natural e necessária do universo sensível a partir da Alma do Mundo e a geração deste universo como consequência da ação deliberada do Éon Sabedoria, o qual se move, age, reflete, chora, cria o universo e a matéria porque sua paixão se precipita e se condensa, e ainda, corrige este universo através do Demiurgo ignorante que dele deriva.

Ele explica no *Tratado 33* (II, 9), 3, 11-15, que não é possível que o mundo sensível seja gerado por uma causa específica em um momento específico, nem que ele possa perecer pois, sendo ele mesmo uma imagem eterna do mundo inteligível, ele também é eterno. Ele afirma :

ἀνάγκη τοίνυν ἐφεξῆς εἶναι πάντα ἀλλήλοις καὶ αἰεὶ, γενητὰ δὲ τὰ ἕτερα τῷ παρ' ἄλλων εἶναι. οὐ τοίνυν ἐγένετο, ἀλλ' ἐγίνετο καὶ γενήσεται, ὅσα γενητὰ λέγεται οὐδὲ φθαρήσεται, ἀλλ' ἢ ὅσα ἔχει εἰς ἅ· ὁ δὲ μὴ ἔχει εἰς ὅ, οὐδὲ φθαρήσεται.

É, então, necessário que as coisas venham, em seguida, umas das outras e isso sem fim, as coisas diferentes sendo geradas em virtude do fato de que elas dependem das outras. E todas as coisas ditas serem “geradas” não são “nascidas”, mas estão se tornando e estarão se tornando, e não serão destruídas, exceto aquelas que contêm elementos nos quais elas se decompõem. Mas, o que não os contém, não será destruído.

Seu pensamento diverge aqui da ideia gnóstica de um universo sensível destinado a perecer, uma vez restaurada a plenitude original do Pleroma com o retorno dos elementos pneumáticos que foram dispersos por ocasião da queda do Éon Sabedoria. Plotino dá como argumento que em nenhum momento existe uma falta no Intelecto, e isso, mesmo quando a Alma vem à existência e dá origem ao mundo sensível. Conseqüentemente, não há dispersão dos inteligíveis (ou, na terminologia gnóstica, de elementos pneumáticos)<sup>36</sup> no universo sensível, de modo que seja necessário coletá-los a fim de restaurar a unidade primordial do Intelecto: o Intelecto e o universo inteligível são imutáveis e transmitem os λόγοι para a alma sem, contudo, serem diminuídos.

Entendemos toda a importância da relação Intelecto-inteligíveis para a polêmica antignóstica quando lemos estas passagens do *Tratado 33* (II, 9), 4:

ἡμεῖς δὲ οὐ νεῦσιν φαμεν τὴν ποιούσαν, ἀλλὰ μᾶλλον μὴ νεῦσιν. εἰ δὲ ἔνευσε, τῷ ἐπιλελῆσθαι δηλονότι τῶν ἐκεῖ· εἰ δὲ ἐπελάθετο, πῶς δημιουργεῖ; πόθεν γὰρ ποιεῖ ἢ ἐξ ὧν εἶδεν ἐκεῖ; [...] ἐπεὶ καὶ εἰ διανοία ἐποίει καὶ μὴ ἐν τῇ φύσει ἦν τὸ ποιεῖν καὶ ἡ δύναμις ἢ ποιούσα ἦν, πῶς ἂν κόσμον τόνδε ἐποίησε;

Quanto a nós, pensamos que não é a *inclinação*<sup>37</sup> que cria, mas sim a não-inclinação. Pois se ela se inclina, é obviamente *porque ela esqueceu as coisas lá do alto*<sup>38</sup>. Mas, se ela os *esqueceu*, como pode criar? Como é possível que ela crie, se não a partir do que<sup>39</sup> viu lá em cima? <sup>40</sup> [...] Pois, se a Alma criasse em virtude de um raciocínio e, se o ato de criar não fosse inerente à sua natureza, se sua potência não fosse criativa, como ela teria podido fazer este mundo daqui embaixo?<sup>41</sup>

A Alma não pode esquecer, o que implica para Plotino a necessidade de negar toda e qualquer espécie de ignorância no nível inteligível; esta é uma condição fundamental para que a Alma possa criar o universo sensível à imagem do modelo inteligível. Então, se o Éon Sabedoria ignora, tenta conhecer seu princípio original e cai do Pleroma e, se por causa dessa queda o universo sensível é criado, este universo não pode evidentemente ser uma imagem da ordem e da beleza do universo inteligível como preconiza Plotino.

Em conclusão, a argumentação de Plotino nesses quatro primeiros capítulos do *Tratado 33* (II, 9) pode ser vinculada ao *Tratado 32* (V, 5) e ao objetivo de mostrar que não há divisão nem ruptura na plenitude eternamente indefectível do universo inteligível que possa causar a geração de uma Alma ou de um Demiurgo, os quais não possuiriam

<sup>36</sup> Sobre a unidade original e a dispersão de elementos pneumáticos cf. *Excertos de Téodoto 36* e do *Tratado Tripartido*.

<sup>37</sup> Ou seja, da Alma à matéria.

<sup>38</sup> Ou seja, os inteligíveis.

<sup>39</sup> Ou seja, os inteligíveis.

<sup>40</sup> *Tratado 33* (II, 9), 4, 6-9.

<sup>41</sup> *Tratado 33* (II, 9), 4, 15-17.

uma parte deles sempre ligada ao inteligível. Pois, se assim fosse, a processão do universo inteligível até o universo sensível não se constituiria necessariamente segundo uma continuidade natural, e não existiria a partir do Primeiro Princípio uma processão indefectível até os últimos níveis da realidade, de modo a assegurar, para cada nível da realidade, uma solidariedade entre processão e conversão. De fato, para Plotino, a contemplação do Primeiro Princípio é assegurada pela existência, em cada nível de realidade, de uma parte superior que permanece sempre em contato com o nível superior que a produziu, de modo que cada grau de realidade se encontra ao mesmo tempo diferenciado e ligado a esse nível superior.

### **Comparação entre a concepção unitária dos inteligíveis de Plotino e a concepção valentiniana da união dos Éons e do “Fruto dos Éons” segundo o relato de Irineu de Lião**

Examinamos anteriormente os aspectos do mito valentiniano que revelam uma desagregação entre o Pleroma e os Éons em razão da paixão e da queda do Éon Sabedoria. Nos propomos a estudar agora alguns extratos do *Contra as Heresias* de Irineu de Lião e do *Tratado Tripartido* que, ao contrário, ilustram um estado de união e de uniformização dos Éons no interior do Pleroma devido à restauração do Pleroma. Mostraremos em seguida a contiguidade entre certas questões do *Tratado 32* (V, 5) de Plotino, o relato de Irineu do mito valentiniano e sua refutação da noção valentiniana de um Éon ignorante.

Nosso objetivo aqui é apresentar novos argumentos que confirmam que a definição de inteligíveis enquanto interiores ao Intelecto constitui uma questão central na polêmica antignóstica. Podemos constatar também, através deste exame, a complexidade do diálogo entre Plotino e os gnósticos com suas diferentes correntes e observar que o debate se manifesta em algumas passagens específicas do texto de Plotino onde ele parece se dirigir diretamente aos gnósticos, mas que esse debate está também subjacente à filosofia de Plotino, que parece estar em constante discussão com as teorias gnósticas. De fato, o pensamento de Plotino se desenvolveu em contato com os cristãos e os gnósticos que figuravam entre seus ouvintes, como atesta Porfírio.<sup>42</sup>

É, portanto, nesta perspectiva que analisamos comparativamente os paralelos positivos e negativos relacionados não apenas com questões doutrinárias particulares, mas também com a estrutura dos sistemas.

De fato, encontramos uma problemática bastante próxima daquela de Plotino na concepção unitária dos Éons no interior do Pleroma, relatado por Irineu.<sup>43</sup> Nesse texto Irineu relata a criação de um Fruto comum de todos os Éons para agradecer ao Pró-Pai por ter engendrado os Éons Cristo e Espírito Santo a fim de libertá-los do aborto do Éon Sabedoria e por ter reintegrado o Éon Sabedoria no Pleroma, restabelecendo, assim, sua

<sup>42</sup> *Vida de Plotino* 16, 1-6. Cf. também Tardieu.

<sup>43</sup> Adv. haer. I 2, 6.

ordem interna. Ao contrário de Plotino, os gnósticos não reconhecem, segundo o relato de Irineu, uma união perene e constitutiva entre o Pai e os Éons. Ao contrário, esta união seria determinada em um momento posterior e contingente, como consequência dos eventos causados pela queda do Éon Sabedoria. Assim, podemos citar Irineu e o primeiro exemplo de unificação e de uniformização dos Éons no interior do Pleroma:

Τὸ δὲ [ἐν] Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐξισωθέντας αὐτοὺς πάντας εὐχαριστεῖν ἐδίδαξεν καὶ τὴν ἀληθινὴν ἀνάπαυσιν εἰσηγήσατο. Οὕτως τε μορφῇ καὶ γνώμῃ ἴσους κατασταθῆναι τοὺς Αἰῶνας λέγουσι, πάντας γενομένους Νόας, καὶ πάντας Λόγους καὶ πάντας Ἀνθρώπους καὶ πάντας Χριστοὺς, καὶ τὰς θηλείας ὁμοίως πάσας Ἀληθείας καὶ πάσας Ζωὰς καὶ Πνεύματα καὶ Ἐκκλησίας.

Quanto ao Espírito Santo, depois de ter igualado todos os Éons, ele lhes ensinou a dar graças e introduziu o verdadeiro repouso. E é assim, dizem, que os Éons foram estabelecidos na igualdade de forma e de pensamento,<sup>44</sup> tornando-se todos<sup>45</sup> Intelectos, todos Logos, todos Homens, todos Cristos; e também para os Éons femininos, todos Verdades, Vidas, Espíritos, Igrejas.<sup>46</sup>

Depois de mostrar esta uniformidade estabelecida pelo Espírito Santo, Irineu fornece um segundo exemplo de unificação e de uniformidade entre os Éons no interior do Pleroma, que é ilustrado pela formação e definição de um Fruto comum de todos os Éons:

Στηριχθέντα δὲ ἐπὶ τούτῳ τὰ ὅλα, καὶ ἀναπαυσάμενα τελέως μετὰ μεγάλης χαρᾶς φασιν ὑμῆσαι τὸν Προπάτορα, πολλῆς εὐφρασίας μετασχόντα. Καὶ ὑπὲρ τῆς εὐποιΐα ταύτης βουλῇ μιᾶ καὶ γνώμῃ τὸ πᾶν Πλήρωμα τῶν Αἰώνων, συνευδοκοῦντος τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, τοῦ δὲ Πατρὸς αὐτῶν συνεπισφραγιζομένου, ἓνα ἕκαστον τῶν Αἰώνων, ὅπερ εἶχεν ἐν ἑαυτῷ κάλλιστον καὶ ἀνθηρότατον συνενεγκαμένους καὶ συνερανισαμένους καὶ ταῦτα ἄρμοδίως πλέξαντας καὶ ἐμμελῶς ἐνώσαντας, προβαλέσθαι προβλήμα εἰς τιμὴν καὶ δόξαν τοῦ Βυθοῦ, τελειότατον κάλλος τι καὶ ἄστρον τοῦ Πληρώματος, τέλειον καρπὸν τὸν Ἰησοῦν, ὃν καὶ Σωτῆρα προσαγορευθῆναι καὶ Χριστὸν καὶ Λόγον πατρωνυμικῶς καὶ τὰ Πάντα, διὰ τὸ ἀπὸ πάντων εἶναι.

Lá no alto, consolidados e em perfeito repouso, os Éons, dizem eles, cantaram com grande alegria um hino ao Pró-Pai, enquanto participavam de um imenso regozijo. E para esta beneficiência, em uma única vontade e um único pensamento de todo o Pleroma dos Éons, com o consentimento do Cristo e do Espírito e a ratificação do Pai,<sup>47</sup> cada um dos Éons trouxe e colocou em comum

<sup>44</sup> De acordo com nossa interpretação, esta igualdade de forma e pensamento se refere a todos os Éons, masculinos e femininos.

<sup>45</sup> Irineu refere-se aos Éons masculinos, já que os Éons femininos são mencionados imediatamente depois.

<sup>46</sup> Adv. haer. I 2, 6, fr. gr. 1, 223-229 (p. 46s. Rousseau - Doutreleau).

<sup>47</sup> Pró-Pai.

o que tinha em si mesmo de mais requintado e como a flor da sua própria substância; tecendo o todo harmoniosamente em uma unidade perfeita, eles fizeram, pela honra e glória do Abismo,<sup>48</sup> uma emissão que é toda a beleza perfeita e como a estrela do Pleroma: este é o fruto perfeito, “Jesus”, que também é chamado de “Salvador”, e também Cristo e Logos, do nome de seus pais, e também “Tudo”,<sup>49</sup> pois ele provém de todos.<sup>50</sup>

O primeiro exemplo de unificação em I 2, 6, fr. gr. 1, 223-229 mostra todos os Éons com “igualdade de forma e de pensamento” ao mesmo tempo em que, segundo a explicação de Irineu, os Éons masculinos e femininos parecem ser igualizados separadamente. A explicação de Irineu, que exclui uma verdadeira uniformidade, não parece se harmonizar com a afirmação de que os Éons masculinos e femininos são todos iguais em forma e pensamento e estão sempre unidos entre eles “de acordo com a sizígia”, ou seja, dois a dois como um “casal” ou um “par” (συζυγία), sendo cada Éon masculino acasalado a um Éon feminino do qual se distingue, ao mesmo tempo em que está inseparavelmente unido a ele.

De fato, logicamente, se todos os Éons femininos estão reunidos, e se todos os Éons masculinos também estão reunidos, então, todos os Éons estão necessariamente reunidos do momento em que eles formam uma sizígia. Desta forma, a uniformidade estabelecida pelo Espírito Santo é, portanto, resolutamente unitária, embora a distinção entre masculino e feminino permaneça.

A identificação entre o Intelecto, a Verdade e os inteligíveis, demonstrada por Plotino no *Tratado 32* (V, 5), 3, 1s., parece estar em completa oposição com o relato gnóstico que os separa em entidades diferentes e autônomas, já que o Éon Verdade é a esposa do Éon Intelecto e que é a partir deste primeiro casal sizígico que os outros inteligíveis se originam.

Entretanto, se levarmos em conta que o mito e sua linguagem, com seus personagens bem constituídos e sua trama temporal, não são considerados no sentido literal pelos gnósticos, mas sim como uma metáfora, então, constatamos a pertinência de um paralelo entre as ideias filosóficas de Plotino e as dos gnósticos. A relação entre o Intelecto e a verdade, enquanto casal sizígico, apresenta bem a ideia de uma união indissolúvel entre eles. Isso mostra que os inteligíveis possuem uma natureza intelectual e verdadeira porque, em última instância, todos eles derivam deste casal. Assim, constatamos que existe uma espécie de unidade primordial do Pleroma que o Éon Sabedoria rompe com a sua paixão. A presença de um princípio unificador aparece mais claramente nesta uniformização do Pleroma pela qual o Espírito Santo transforma todos

---

<sup>48</sup> Pró-Pai.

<sup>49</sup> Τὰ πάντα: trata-se aqui de uma totalidade composta por cada um dos Éons e não de um conjunto indeterminado.

<sup>50</sup> Adv. haer. I 2, 6, fr. gr. 1, 229-243 (p. 47s. Rousseau - Doutreleau).

os Éons com igualdade de forma e de pensamento, termos que, segundo Plotino, caracterizam o Intelecto e a Verdade.

O segundo exemplo de unificação que encontramos em I, 2, 6, fr. gr. 1, 229–243, mostra que existe um Éon que representa a união dos Éons e que é o “Fruto Perfeito”. Este Éon também é chamado de Jesus, Salvador, Cristo, Logos e o Todo.<sup>51</sup> O estatuto de identidade e de alteridade entre este Fruto perfeito e os Éons que lhe deram à luz não é fácil de definir neste contexto gnóstico; e também é difícil compreender o estatuto ontológico deste Éon. Uma vez que a Ele são atribuídos vários nomes, já que ele existe sob a forma de diferentes figuras, ele não parece constituir apenas um e único Éon, mas diferentes Éons. Na verdade, entendemos que se trata de um mesmo Éon a partir da leitura de outras passagens de Irineu:<sup>52</sup> “Que o Salvador, que provém de tudo, seja o ‘Todo’” (Τὸ δὲ, Σωτῆρα τὸν τὸν ἐκ πάντων ὄντα τὸ πᾶν εἶναι); eles interpretam igualmente desta maneira as palavras de Paulo:

[...] « καὶ αὐτός ἐστι τὰ πάντα », καὶ πάλιν· « πάντα εἰς αὐτὸν, καὶ ἐξ αὐτοῦ τὰ πάντα », καὶ πάλιν· « ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος »· καὶ τὸ « ἀνακεφαλαιώσασθαι » δὲ « τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ » [...]

[...] “Ele é todas as coisas” (Colossenses 3, 11); e ainda: “Todas as coisas são para ele, e dele vêm todas as coisas” (Romanos 11, 36); e ainda: “Nele habita toda a plenitude da Divindade” (Colossenses 2,9). ...] “recapitular todas as coisas em Cristo” (Efésios 1, 10) [...].<sup>53</sup>

Também, segundo Irineu,<sup>54</sup> o “Fruto perfeito” seria o filho do próprio Monógeno. Também, neste contexto gnóstico, a relação não é evidente entre o “Fruto” e seu Pai, o Monógeno, que participa da emissão do “Fruto” e ao mesmo tempo parece ter com ele uma relação particular. Irineu desenvolve esta ideia na obra *Contra as heresias*, livro III, 11, 1, quando afirma que, segundo os gnósticos, o “Fruto” é também chamado Logos e que este é definido como o filho do Princípio, ou seja, do próprio Monógeno. Um terceiro exemplo de unificação entre o Pleroma e os Éons é, então, assim sugerido: a unificação entre o Monógeno e o “Fruto do Pleroma”.

O relato de Irineu nos leva a pensar que as diferentes partes do mito valentiniano não expressam uma definição unívoca da relação dos Éons no interior do Pleroma. Esta complexidade filosófica da relação entre o Pleroma e os Éons, própria das teorias gnósticas, mostra a dificuldade levantada provavelmente no debate entre Plotino e seus ouvintes gnósticos; ela justifica a decisão de Plotino de tomar uma posição clara sobre

<sup>51</sup> O fruto dos Éons é, de fato, um Éon, mesmo que tenha vários nomes; cf. também *Excertos de Teódoto* 32:1–3.

<sup>52</sup> Adv. haer. I 3, 4, fr. gr. 1, 302s. (p. 56s. Rousseau - Doutreleau).

<sup>53</sup> Adv. haer. I 3, 4, fr. gr. 1, 309-313 (p. 56s. Rousseau - Doutreleau).

<sup>54</sup> Adv. haer. III 1 1, 1.

este tema expondo sua teoria sobre a relação entre o Segundo Princípio e seus objetos ou, ainda, sobre a natureza do Intelecto, dos inteligíveis e da verdade na primeira parte do *Tratado 32* (V, 5).

### **Comparação entre a concepção unitária de Plotino dos inteligíveis e a concepção valentiniana da união dos Éons e do “Fruto dos Éons”, de acordo com o *Tratado Tripartido***

O *Tratado Tripartido* nos oferece informações mais detalhadas que a obra de Irineu sobre o estatuto do “Fruto do Pleroma”. A data da composição desta obra é muito debatida e as hipóteses variam. Alguns a colocam por volta de 150 e 180 d.C., enquanto outros a colocam em meados do século III.<sup>55</sup> Seria importante, para uma melhor compreensão da discussão entre Plotino e os gnósticos, poder especificar a datação deste tratado devido à proximidade do vocabulário e dos temas filosóficos nele desenvolvidos com a linguagem e as temáticas dos tratados de Plotino.

E. Thomassen observa que o conceito subjacente<sup>56</sup> se assemelha àquele que é exposto no *Adv. haer.* I, 2, 6, e em Hipólito, *El.* VI, 32:1: o Pleroma dá graças ao Pai<sup>57</sup> através de hinos que unem os éons entre eles, e depois produz um “fruto” perfeito. O contexto, no entanto, é diferente.<sup>58</sup>

Em Irineu e no *Elenchos* atribuído a Hipólito, a hinódia e a criação de um “fruto perfeito” ocorrem após a restauração do Éon Sabedoria, e o conhecimento, a função da uniformização e o “fruto comum” parecem estar relacionados com éons distintos:

O Monógeno é o objeto do conhecimento, mas o Cristo (com o Espírito Santo, seu sízo) é quem dá a formação, enquanto o produto da glorificação, o “fruto”, é chamado de Jesus. [...] a função desta operação é completar a perfeição do Pleroma, para que se complete a versão arquetípica e primordial da história da salvação.<sup>59</sup>

Por outro lado, no *Tratado Tripartido*, “a formação do Pleroma é um processo contínuo que termina apenas com a restauração final de todas as coisas” e as três diferentes funções que acabamos de mencionar são atribuídas ao Filho único, ou seja, ao segundo princípio da realidade. Além disso, este tratado afirma que a atividade intelectual dos éons, em seu estado de formação perfeita implica a identidade do sujeito, do processo

---

<sup>55</sup> Para uma discussão aprofundada sobre a datação do *Tratado Tripartido*, ver Thomassen 18 e Dubois.

<sup>56</sup> Isto é, subjacente ao *Tratado Tripartido*.

<sup>57</sup> O Primeiro Princípio.

<sup>58</sup> Thomassen p.303.

<sup>59</sup> Thomassen p. 304.

e do objeto, identidade que é fornecida pelo Filho, o qual é ao mesmo tempo sua capacidade intrínseca de conceber, ou de glorificar, o beneficiário de sua glorificação, e a própria glorificação. Não há, portanto, nenhuma incompatibilidade entre representar o Filho como o revelador e o iluminador que proporciona esta capacidade de glorificação, bem como um objeto na direção da qual dirigi-la, e representá-lo como o produto dessa glorificação.<sup>60</sup>

Sendo assim, constatamos que a noção de união entre o Pleroma e os Éons é apresentada no *Tratado Tripartido* 68, 22 – 70, 37 em termos mais próximos aos utilizados por Plotino. Podemos, de fato, ler o que segue:<sup>61</sup>

22 ετβε πεῑι ν̄ϛρη̄ῑ ζ̄ν̄ πῑ23ζω̄ς· ᾱζογν̄ ᾱφεαγ̄ αγ̄ω 24 ϛρη̄ῑ ζ̄ν̄ τ̄σομ̄· ν̄τε̄  
τ̄μντογε̄[ι]25εῑ ν̄ογ̄ωτ̄ μ̄πεταγ̄εῑ αβαλ̄ 26 μ̄μαϑ̄ αγ̄ςωκ̄ ᾱζογν̄ αγ̄μογ̄χ̄ς 27 μ̄ν̄ν̄  
ογ̄τωτ̄ μ̄ν̄ ογ̄μν̄τογ̄28εῑ· νογ̄ωτ̄· ψ̄α νογ̄ερ̄ηγ̄ 29 αγ̄ειρε̄ ν̄ν̄ογεαγ̄ εϑ̄μ̄π̄ωα  
μ̄30πιωτ̄· αβαλ̄ ζ̄μ̄ πιπληρωμᾱ 31 ν̄τε̄ τ̄σαογ̄ζ̄ς̄ εϑ̄οεῑ ν̄ογ̄32εινε̄ ν̄ογ̄ωτ̄· ε̄ζᾱζ̄  
πε̄· αβαλ̄ 33 χ̄ε̄ ν̄ταγ̄ντ̄ϑ̄ αβαλ̄ αγ̄εαγ̄·34 μ̄πογε̄εῑ ν̄ογ̄ωτ̄· αγ̄ω αβαλ̄ 35 χ̄ε̄ αγ̄ει  
αβαλ̄ ψ̄α πεῑι· ετε̄ ν̄36ταϑ̄ πε̄ νιπτηρ̄ϑ̄ νε̄ παεῑ σε̄· 69 1 νεγ̄ταειο̄ πε̄ ν̄ν̄[ιαιω̄ν]  
πε̄ ψ̄[α] 2 παεῑ εν̄τᾱζειν̄[ε̄ αβ]αλ̄ ν̄ν̄ιπ̄[τη]3ρ̄ϑ̄ εογαπαρχ̄η̄ ν̄ν̄ιατμογ̄ π[ε] 4  
αγ̄ω ογ̄ψ̄α εν̄η̄ζε̄ πε̄ αβαλ̄ χ̄ε̄ ε̄5αϑ̄εῑ αβαλ̄ ζ̄ν̄ ν̄ιαιω̄ν̄ ετᾱν̄ζ̄̄ ε[ϑ]6χ̄ηκ̄ αβαλ̄  
εϑ̄μ̄η̄ζ̄· ετβε̄ πετ̄χ̄[ηκ] 7 ετμ̄η̄ζ̄· αϑ̄καογ̄ ε̄ζρη̄ῑεγ̄μ̄η̄ζ̄ 8 εγ̄χ̄ηκ̄ νε̄εῑ εν̄τᾱζ̄τ̄ εαγ̄  
ζ̄ν̄9ν̄ ογ̄χ̄ωκ̄ αβαλ̄· αβαλ̄ ζ̄ν̄ τ̄κο[ι]10νω̄νιᾱ μ̄πρη̄τε̄ γαρ̄ μ̄πιωτ̄· ν̄ 11[α]τ̄ωᾱ·  
εγ̄τ̄εαγ̄ νεϑ̄· ψ̄αρεϑ̄12[τ]στ̄ω μ̄πεαγ̄· αν̄ετ̄τ̄ εαγ̄ νε[ϑ] 13 [α]ογ̄αν̄ζογ̄ αβαλ̄  
μ̄π̄εῑε̄τε̄ ν̄14[τ]αϑ̄ πε̄· χ̄ε̄ τ̄λαεῑσε̄ μ̄πιμᾱζ̄15[ε]αγ̄· σνεγ̄ εν̄τᾱςψ̄ωπε̄·16 [ν]εγ̄ογ̄  
πετε̄· παεῑ εν̄ταγ̄τ̄σταϑ̄ 17 [α]χ̄ωογ̄ αβαλ̄ ζ̄μ̄ πιωτ̄· εαγ̄μ̄με̄ 18 [α]τ̄χαρῑς· τᾱεῑ  
εν̄τ[α]γ̄τ̄ καρ̄πο̄ς 19 μ̄μᾱς αβαλ̄· ζ̄μ̄ πιωτ̄[τ]· ψ̄α νογε̄20ρη̄γ̄· χ̄εκᾱσε̄ μ̄πρη̄τε̄  
εν̄ταγ̄21εινε̄· αβαλ̄· ζ̄ν̄ν̄ ογεαγ̄ μ̄πιωτ̄· 22 π̄εῑῑ πε̄ πρη̄τε̄ αν̄ απ̄τρογ̄ων̄ζ̄ 23  
αβαλ̄ εγ̄χ̄ηκ̄ αγ̄ων̄[ζ̄] αβαλ̄· εγ̄24ειρε̄· ζ̄ν̄τ̄·μ̄ν̄τ̄ εαγ̄ χ̄ε̄ νε̄ ζ̄εν̄25ειατε̄·  
μ̄πιμᾱζ̄ψ̄αμ̄τ̄ ν̄εαγ̄ 26 κατᾱ τ̄μν̄ταγ̄τε̄ζογ̄ςιο̄ς μ̄ν̄27 τ̄σομ̄· εν̄ταγ̄χ̄πᾱς ν̄μ̄μ̄εογ̄  
28 ε̄πογε̄εῑ πογε̄εῑ μ̄μαγ̄ εν̄σε̄29 ψ̄οοπ̄ εν̄ μ̄μαϑ̄· ᾱφεαγ̄ ζ̄ν̄ ογ̄30μ̄ν̄τογε̄εῑ  
ν̄ογ̄ωτ̄ μ̄πετ̄ϑ̄ογ̄31αψ̄ϑ̄· χ̄ε̄ πιψ̄αρ̄π̄ σε̄ μ̄ν̄ πιμᾱζ̄32σνεγ̄ νε̄· αγ̄ω̄ πιρη̄τη̄·  
σε̄χ̄ηκ̄ μ̄π̄33σνεγ̄ αγ̄ω̄ σεμ̄η̄ζ̄· χ̄ε̄ ζ̄ν̄ογ̄ων̄ζ̄ 34 αβαλ̄ νε̄ ν̄τοοτ̄ϑ̄ μ̄πιωτ̄· ετ̄χ̄ηκ̄  
35 αβαλ̄ ετ̄μ̄η̄ζ̄ μ̄ν̄ εν̄τᾱζεῑ αβαλ̄ 36 ετ̄χ̄ηκ̄ αβαλ̄ ζ̄μ̄ π̄τρογ̄τ̄ εαγ̄ μ̄37πετ̄χ̄ηκ̄  
πικαρ̄πο̄ς χ̄ε̄ ν̄ταϑ̄ μ̄38πιμᾱζ̄ ψ̄αμ̄ν̄τ̄ ζ̄ν̄νεαγ̄ νε̄ ν̄τε̄ 39 πογ̄ωψ̄ε̄· μ̄πογε̄ε̄ πογε̄  
ν̄ν̄αιω̄ν̄ 40 αγ̄ω̄ τογε̄ῑε̄ τογε̄ῑε̄ ν̄ν̄αρετη̄41ογ̄ ν̄τε̄ πιωτ̄ με̄ν̄ <ν̄>σομ̄ ϑ̄ψ̄οοπ̄· 70  
1 [ν̄]ν̄ογ̄[πληρ]ωμᾱ εϑ̄χ̄ηκ̄ 2 αβαλ̄ μ̄[πρη]τε̄· ετε̄ αβολ̄·3 ζ̄ν̄ν̄ ογ̄τωτ̄ ζ̄ω̄ς  
ε̄αβολ̄·4 ζ̄ν̄ν̄ ογ̄κατᾱ `π̄ογε̄εῑ πογε̄εῑ 5 ν̄ν̄αιω̄ν̄ πε̄· πετ̄ϑ̄ογαψ̄ϑ̄6 [α]γ̄ω̄ πετε̄  
ογ̄ν̄ βᾱμ̄ μ̄κ̄μᾱϑ̄ αραϑ̄ 7 εϑ̄τ̄ εαγ̄ μ̄μαϑ̄ μ̄πιωτ̄· vacat 8 χ̄ε̄ ετβε̄ π̄εῑῑ· ζ̄εν̄νογ̄ς̄ νε̄  
ν̄9δε̄ ζ̄εν̄νογ̄ς̄ εγ̄βᾱν̄τ̄ς̄ ε̄ζ̄ν̄10λογο̄ς̄ νε̄ ν̄τε̄ ζ̄ν̄λογο̄ς̄ ε̄ζ̄ν̄11π̄ρε̄ςβῡτερο̄ς̄ νε̄  
ν̄τε̄ ζ̄εν̄π̄ρε̄12σβῡτερ[ο]ς̄ ε̄ζ̄ν̄βᾱθο̄μο̄ς̄ νε̄ 13 ν̄δε̄ ζ̄ν̄βᾱθο̄μο̄ς̄ νε̄· εγ̄χᾱ[σε] 14  
ᾱνογ̄ερ̄ηγ̄ πογε̄εῑ πογε̄15εῑ ν̄νε̄τ̄τ̄ εαγ̄ εγ̄ν̄τε̄ϑ̄ μ̄16μεγ̄ μ̄πεϑ̄τοπο̄ς̄ μ̄ν̄

<sup>60</sup> Thomassen p. 303.

<sup>61</sup> Texto e tradução por Thomassen - Painchaud. Os colchetes retos indicam palavras eliminadas pelo editor onde o manuscrito é difícil de ler; os colchetes oblíquos indicam uma reconstrução do editor e os parênteses uma adição do editor.

πε[Ϛ]<sup>17</sup> χίσε μ[ν] τεϚμονη· μ̄ν̄ τεϚ<sup>18</sup> αναπαγσις· ετε πεαυ πε·<sup>19</sup> ετ̄Ϛεινε μ̄μαϚ  
αβαλ· χε<sup>20</sup> νετ̄ εαυ μ̄πιωτ̄ τηρογ ου<sup>21</sup> ν̄τεγ μ̄μεγ μ̄πογχο<sup>22</sup> ανηζε τ̄[μ]ετ̄  
σεχο κατα<sup>23</sup> τ̄σντ̄ τοοτογ μ̄νογερηγ<sup>24</sup> ε̄ν̄αταρηχογ νε αγω  
̄ν̄<sup>25</sup> ατωτογ νε νιπροβολη εμ̄ν̄ λα<sup>26</sup> αγε μ̄φθονος υροοπ αβαλ<sup>27</sup> μ̄πειωτ̄  
υα νετ̄κλ̄ζε̄ι εβολ<sup>28</sup> μ̄μαϚ· ατρογχο μ̄πεϚ<sup>29</sup> ρ̄ῑσον μ̄ν̄ πεϚεινε· ενταϚ  
πετ̄<sup>30</sup> υροοπ ρ̄ρη̄ῑ ρ̄ν̄ νιπτηρ̄Ϛ̄ εϚχο<sup>31</sup> εϚογων̄̄ μ̄μαϚ αβαλ· αγω  
πε<sup>32</sup> τ̄ϚογαῡϚ̄· ειρε μ̄μοϚ ν̄ειω̄τ̄<sup>33</sup> νεει· ετε ν̄ταϚ πε πογειωτ̄<sup>34</sup> αγω  
ν̄νογτε· ναει ετε ν̄ταϚ<sup>35</sup> πε πογνογτε εϚειρε μ̄μαγ<sup>36</sup> ν̄ν̄ιπτηρ̄Ϛ̄ νεει ετε  
ν̄ταγ πε<sup>37</sup> π̄κογ̄τηρ̄Ϛ̄

É por isso que, através do canto de hinos de glorificação e pela potência da unidade daquele<sup>62</sup> de quem eles vieram, eles<sup>63</sup> foram atraídos para uma mistura, uma reunião e uma unidade mútuas. Uma glória digna do Pai<sup>64</sup> foi produzida pelo Pleroma da assembleia; ela<sup>65</sup> foi uma imagem única, embora múltipla, porque foi para glória do Uno que eles a produziram, e porque vieram até aquele que é ele mesmo os Todos.<sup>66</sup> Esta, então, foi uma homenagem dos [éons] àquele que produziu os Todos, e ela (ou seja, a glória) foi as primícias dos imortais e eterna, pois quando ela saiu dos éons vivos, ela deixou-os perfeita e plena, por causa do que é [perfeito] e pleno, porque eles são plenos e perfeitos, tendo rendido glória de forma perfeita, em comunhão. De fato, enquanto Pai sem deficiência, quando se dá glória a Ele, Ele “devolve” a glória àqueles que [o] glorificam [para] fazê-los aparecer como o que Ele é. Pois, a causa que lhes trouxe a segunda glória foi isto que lhes foi devolvida do Pai, quando eles compreenderam em favor de que eles deram frutos graças ao Pai uns para os outros, de modo que, como tinham produzido para dar glória ao Pai, é também de maneira a serem revelados perfeitos que eles apareceram portando frutos na glorificação. Finalmente, eles são pais da terceira glória, de acordo com a autonomia e a potência que foi produzida com eles, sem que eles fossem (todos) em cada um individualmente, para dar glória em unísono ao que ele (cada um) deseja. Pois, elas são a primeira e a segunda e, de certa maneira, elas são todas as duas, perfeitas e plenas, pois elas são as manifestações do Pai que é perfeito (e) pleno e dos seres perfeitos derivados da glorificação deste que é perfeito. Mas, o fruto da terceira é a glorificação pela vontade de cada um dos éons e de cada uma das qualidades do Pai e de «suas» potências. Ele (isto é, o fruto) é um [Pler]joma perfeito na [medi]da em que provém de uma união, como (também) de cada um dos éons individualmente, isto que (cada um) quer e isto do qual (cada um) é capaz de, quando ele dá glória ao Pai. É por isso que eles são intelectos de intelectos, que são *logoi* de *logoi*, superiores de superiores, graus de graus, mais elevados uns que os outros. Cada um daqueles que dão glória tem

<sup>62</sup> O Pai.

<sup>63</sup> Os Éons.

<sup>64</sup> O Primeiro Princípio.

<sup>65</sup> A glória.

<sup>66</sup> Os “Todos” parecem referir-se ao Filho, mas também se pode supor que se referem aos Éons, pois o Filho é o chefe da Igreja, que representa o conjunto dos Éons.

seu lugar e sua elevação, sua morada e seu repouso, que são a glória que ele produz. Pois, todos os que rendem glória ao Pai têm sua descendência eterna. Eles procriam de acordo com uma assistência mútua de modo que (suas) emissões são ilimitadas e incomensuráveis. E não há nenhum ciúme por parte do Pai, para com aqueles que são derivados dele, no que diz respeito ao fato de que eles geram seu igual e seu semelhante, já que é ele quem está nos Todos, procriando e manifestando-se a si mesmo. E quem quer que ele queira fazer pai, são estes de quem ele é Pai, e deus, são estes de quem ele é Deus, como ele faz Todos estes <de quem> ele é o Todo.

Para além das numerosas referências à questão da união entre o Pleroma e os Éons que podemos identificar imediatamente nestas passagens do *Tratado Tripartido*, encontramos ainda várias outras analogias com o *Tratado 32* (V, 5). A declaração de que :

É por isso que eles são intelectos de intelectos, que são *logoi* de *logoi*, superiores de superiores, graus de graus, mais elevados uns que outros

mostra, de acordo com E. Thomassen que

a consequência da terceira glorificação é uma distribuição hierárquica dos éons no interior do Pleroma. Os genitivos paronomásticos fazem alusão a uma sucessão de entidades ou a uma série.<sup>67</sup>

Plotino descreve no *Tratado 32* (V, 5), 3, a procissão do Grande Rei ou ainda do Deus Supremo no qual os assistentes ou a alma individual, antes de contemplar o Grande Rei ou o Deus Primeiro, contemplam primeiro uma sucessão de personagens ou de realidades dispostas em uma ordem hierárquica de acordo com seu nível de venerabilidade. No entanto, Plotino não dispõe os inteligíveis no interior do Intelecto em uma ordem hierárquica específica. No mesmo capítulo 3, ele se refere ao Princípio Primeiro como « Rei do Rei e Rei dos Reis », « Mestre natural de todos os seres que Ele gerou e da ordem divina » e « Pai dos Deuses ».

Encontramos novamente este vocabulário de “Deus” e “Pai da totalidade” nas expressões do *Tratado Tripartido*: « e quem quer que ele queira fazer pai, são eles de quem ele é o Pai, e Deus, são eles de quem ele é o Deus, como ele faz Todos aqueles <de quem> ele é o Todo »; e o Pleroma e os Éons « possuem a descendência eterna », obra em última instância do Pai (isto é, o Pró-Pai). O texto valentiniano se refere ao Pai, ou seja, o Princípio Primeiro, como aquele que, em última instância, é o responsável pela produção. Uma ideia semelhante não é estranha a Plotino que afirma no *Tratado 32* (V, 5), 12, « que não há nada que não tenha vindo à existência, porque o Bem gerou todas as

---

<sup>67</sup> Thomassen p. 318.

coisas ». A questão é saber em que medida o mesmo estatuto é concedido a este tipo de produção do Princípio Primeiro. O tema da falta de ciúmes do Princípio Primeiro expresso em « não há nenhum ciúme por parte do Pai » (ou seja, o Pró-Pai) também aparece no *Tratado 32* (V, 5), 12, 40-46, onde Plotino afirma que o Bem gera todas as coisas com generosidade, sem preocupação ou ciúme.<sup>68</sup>

**A imagem do coro e do corego em Plotino, *Tratado 9* (VI, 9), 8, 37-44, e no mito valentiniano em Irineu de Lião, *Adv. haer. I 2, 6, fr. gr. « 1, 229-243 (p. 47s. Rousseau - Doutreleau)*.**

A descrição por Irineu, *Contra as heresias I 2, 6, fr. gr. 1, 229-243*, da “ratificação” do Pró-Pai para que os Éons possam cantar sua Glória em uníssono sugere a imagem do início de uma cerimônia ou da apresentação de um coral, quando a autoridade principal ou o corego dão o sinal para que a representação comece. Nós estudamos assim, em seu aspecto ontológico, a união do Pleroma colocada em evidência nesta representação dos Éons cantando em uníssono em homenagem ao Pró-Pai e que produzem assim o « Fruto Perfeito». Entretanto, nós podemos também interpretar esta representação do ponto de vista psicológico, reportando-nos aos gnósticos, para quem o relato da queda do Éon Sabedoria é tanto psicológico quanto cosmo-ontológico. Desse modo, esta imagem representa não apenas a realização do Pleroma, mas também a conclusão do percurso do Éon Sabedoria, pois os dois momentos de unificação, perceptíveis no mito, indicam que o Éon Sabedoria, finalmente reintegrado ao Pleroma, canta em união com todos os Éons e conhece o Pró-Pai.

A imagem da contemplação do Pró-Pai, associada à imagem do coro e do corifeu, é de certa forma análoga à imagem plotiniana da alma individual que canta olhando na direção do Princípio Primeiro, uma vez que ela contempla a totalidade dos inteligíveis situados no interior do Intelecto. No *Tratado 9* (VI, 9), 8, 36-41, Plotino descreve assim o desejo que a alma individual sente pelo Princípio Primeiro:

καὶ αἰεὶ μὲν περὶ αὐτό, οὐκ αἰεὶ δὲ εἰς αὐτὸ βλέπομεν, ἀλλ’ οἷον χορὸς ἐξάδων  
καίπερ ἔχων περὶ τὸν κορυφαῖον τραπέιη ἂν εἰς τὸ ἔξω τῆς θέας, ὅταν δὲ  
ἐπιστρέψη, ἄδει τε καλῶς καὶ ὄντως περὶ αὐτὸν ἔχει· οὕτω καὶ ἡμεῖς αἰεὶ μὲν περὶ  
αὐτό.

<sup>68</sup> Para o contexto do *Tratado 32* (V, 5), 12, as ligações deste tema com Platão e o exemplo do *Evangelho da Verdade* cf. Soares Santoprete, “Novas Perspectivas ...” p.149, n. 67-68. Plotino volta a este tema no *Tratado 33* (II, 9), 17, 16s.: ὅτι μὴ θέμις φθόνον ἐν τοῖς τοῖς θεοῖς εἶναι; “não é permitido atribuir ciúmes aos deuses”; cf. também Plotino, *Tratado 6* (IV, 8), 6, 10-16. O tema do ciúme é muito importante no contexto polêmico da tetralogia porque, como já mencionado na nota 32, o Demiurgo é considerado ciumento em inúmeros textos gnósticos cf. os exemplos dados por Troiano p.145-161. A questão do não-ciume divino é inclusive abordada também pelos Pais da Igreja em suas polêmicas com os gnósticos (cf. por exemplo as passagens de Irineu, *Adv. haer. III 25, 5* e de Clemente de Alexandria, *Stromates VII 2, 7, 1s.*).

E, certamente, nós sempre damos voltas ao redor dele, no entanto, nem sempre olhamos para ele, mas como um coro discordante, embora dando voltas ao redor do corifeu, se afastaria para direcionar sua visão para o exterior: mas se ele se volta, é, então, que ele canta bem e que ele circula verdadeiramente ao redor do corifeu; da mesma forma, nós também, estamos sempre circulando ao redor dele.

É quando o canto é voltado para o corifeu que os cantores cantam melhor ou, em outras palavras, é olhando para o Princípio Primeiro que a alma pode completar seu percurso em direção à contemplação de todos os inteligíveis e, finalmente, do próprio Uno. Os gnósticos fazem também alusão a esse olhar voltado para o Princípio Primeiro e para a contemplação do Pró-Pai como o fim último, mas sem que se trate do desejo da Beleza e do Bem evocado por Plotino.

A dificuldade na compreensão da controvérsia está na identificação, entre as semelhanças, de todas as divergências. Se adotamos a ideia de que cada Éon e que a união dos Éons significam etapas do caminho de ascensão do Éon Sabedoria como alma individual, podemos afirmar que existe uma ética gnóstica, mesmo que não se trate da busca da Beleza e do Bem como em Plotino. Não nos parece desprovido de significação que o Éon, que busca conhecer e produzir, assim, como o Pai, seja aquele que se chama “Sabedoria”. De fato, segundo o relato de Irineu, o mito valentiniano dá menos importância aos outros Éons e se concentra na narrativa da queda e da restauração do Éon Sabedoria. Sendo este o último nascido, todos os Éons existem antes dele e o Éon Sabedoria deve reconhecê-los em vez de ir diretamente para o Pró-Pai. A estrutura mítica parece assim ser uma ferramenta pedagógica para que os discípulos retenham mais facilmente o caminho psicológico que lhes concerne a todos.

Assim, nós nos encontramos mais uma vez confrontados com a complexidade da polémica entre Plotino e os gnósticos, já que o debate se situa em dois planos paralelos e complementares; o mito valentiniano deve ser interpretado ao mesmo tempo como um relato cosmo-ontológico e como um relato psicológico. É por isso que precisamos considerar uma mesma questão segundo diferentes perspectivas antes de determinar com segurança a oposição ou a proximidade de Plotino com uma teoria gnóstica; uma crítica radical do aspecto ontológico pode, com efeito, não ser uma crítica tão veemente do ponto de vista psicológico. Este parece ser o caso no exemplo anterior, sobre o estatuto ontogenoseológico e psicológico do Éon Sabedoria.

**A crítica teológica de Irineu de Lião contra os gnósticos como um esboço da refutação filosófica de Plotino**

A obra de Irineu *Contra as Heresias* que citamos muitas vezes data, provavelmente, da segunda metade do segundo século D.C., entre 180 e 185.<sup>69</sup> Irineu expõe essencialmente a doutrina de Ptolomeu no primeiro livro e, depois, da primeira à quarta parte do livro II, ele se dedica a refutar as teses valentinianas. Observamos em certas passagens da segunda parte uma espécie de esboço de várias questões e de perplexidades que Plotino expressará e desenvolverá na segunda metade do terceiro século D.C., entre 254 e 269.

A leitura de alguns trechos extraídos de Irineu nos permite perceber, pela comparação com as passagens do *Tratado 32* (V, 5), 1s., algumas analogias entre esses textos. Estas analogias mostram, antes de tudo, que várias dessas problemáticas filosóficas, relativas à definição da realidade inteligível e divina, eram debatidas tanto nas escolas filosóficas quanto nos círculos teológicos cristãos dos primeiros séculos de nossa era. Em segundo lugar, essa proximidade temática indica que Plotino tinha razões para querer distinguir seu pensamento do dos gnósticos, e nos faz pensar também que ele teria desejado igualmente se distinguir das refutações teológicas e das teses “ortodoxas” cristãs.

Com efeito, embora não haja, por enquanto, nenhum elemento nos escritos de Plotino que prove que ele tenha tido acesso a uma ou outra das obras heresiológicas cristãs (integral ou parcialmente), não é impossível que Plotino tenha podido conhecer essas obras, uma vez que a obra de Irineu o precede, assim como a maioria dos escritos heresiológicos, como, por exemplo, o *Compendium contra os heréticos*, obra perdida de Justino, que data de cerca do ano 150; Os *Excertos de Teodoto*, de Clemente de Alexandria, que datam de meados do segundo século; o *Comentário de São João*, de Orígenes, que refuta a obra do valentiniano Herácleon (terceiro quarto do segundo século), datada dos anos de 220-225; os *Elenchos* do Pseudo Hipólito data de depois de 235 e, em língua latina, o *Contra os Valentinianos*, de Tertuliano, data dos anos 206-212.

No entanto, mesmo se nós notamos analogias em suas abordagens argumentativas contra as teses gnósticas, as semelhanças permanecem no nível das formulações interrogativas; para os desenvolvimentos e as conclusões, cada uma segue uma lógica doutrinária completamente diferente.<sup>70</sup> Parece-nos importante sublinhar que o *Tratado 32* (V, 5) é, no entanto, marcado por este contato com um “outro” e sua redação parece ser dirigida a este “outro”. Toda a riqueza e a dificuldade desse tratado residem na identificação do contexto no qual suas questões são tratadas.

Nós apresentamos aqui algumas passagens do livro II 13, 6s; 17, 7.9s do *Contra as Heresias* de Irineu que nos mergulham no coração das questões filosóficas que o mito

---

<sup>69</sup> Para a data dessas obras heresiológicas seguimos Marksches p.35-44 = p.29-39, com exceção do *Elenchos*, que seguimos Nautin.

<sup>70</sup> Para uma visão semelhante, cf. Santos p.117.

valentiniano suscita (deve-se considerar que nestas passagens pela expressão “o Pai” Irineu se refere ao “Pró-Pai”):

*Nun enim perfectum a perfecto Bytho progeneratum iam non potuisse eam quae ex eo est emissionem facere perfectam, sed obcaecatam circa agnitionem et magnitudinem Patris.*

Pois, segundo eles,<sup>71</sup> o Intelecto perfeito, criado o Primeiro pelo Abismo perfeito,<sup>72</sup> não pode por sua vez emitir um Éon perfeito, mas apenas um Éon cego e ignorante<sup>73</sup> da grandeza do Pai.<sup>74</sup>

Portanto, eles são

*uti eum qui est a Nu Propatoris ipsorum emissus Sermo in deminoratione eum emissum dicant ;*

a ponto de dizer que o Logos, que procede do Intelecto de seu Pró-Pai, foi emitido na degradação;<sup>75</sup>

pois é dele que o Éon ignorante, o Éon Sabedoria, encontra sua origem. Mas,

*quemadmodum [...] Nus Patris, immo etiam ipse Pater, cum sit Nus et perfectus in omnibus, imperfectum et caecum Éonem emisit suum Logon, cum possit statim et agnitionem Patris cum eo emittere [...] ?*

como é então [...] que o Intelecto do Pai – ou melhor, que o próprio Pai, idêntico ao seu Intelecto e perfeito em tudo – emitiu um Éon imperfeito e cego, neste caso seu próprio Logos, quando ele podia emitir imediatamente com ele o conhecimento do Pai?<sup>76</sup>

Assim,

*in Logum huius Nun Propatoris passionem reuocantes arguentur, et Nun Propatoris et ipsum Patrem in passione fuisse confitentes. Non enim, ut compositum animal quiddam, est omnium Pater praeter Nun, [...] sed Nus Pater et Pater Nus. Necessesse est itaque et eum qui ex eo est Logos, immo magis autem ipsum Nun, cum sit Logos, perfectum et impassibilem esse; et eas quae ex eo sunt emissiones,*

---

<sup>71</sup> Os valentinianos.

<sup>72</sup> O Pró-Pai.

<sup>73</sup> O termo “cego” é frequentemente usado neste texto para designar o Demiurgo, mas nos parece que aqui Irineu se refere à falta de conhecimento do Pai por parte do Éon Sabedoria e também por parte do Demiurgo, uma vez que eles são conaturais.

<sup>74</sup> Ou seja, do Pró-Pai; Irin., Adv. haer. II 17, 9.

<sup>75</sup> Irin., Adv. haer. II 17, 9.

<sup>76</sup> Irin., Adv. haer. II 17, 10.

*eiusdem substantiae cum sint cuius et ipse, perfectas et impassibiles et semper similes cum eo perseuerare qui eas emisit.*

colocando a paixão no Logos, que é idêntico ao Intelecto do Pró-Pai, eles admitem que o Intelecto do Pró-Pai e o próprio Pró-Pai estavam na paixão. Pois, o Pai de todas as coisas não é, como um ser vivo, composto de partes, à parte do Intelecto, [...] mas o Intelecto é idêntico ao Pai e o Pai é idêntico ao Intelecto. Necessariamente, então, o Logos, que procede do Intelecto, e a fortiori o próprio Intelecto, que é idêntico ao Logos, são perfeitos e impassíveis; e todos os Éons emitidos pelo Logos, sendo da mesma substância que ele, permanecem necessariamente perfeitos, impassíveis e sempre semelhantes àquele que os emitiu.<sup>77</sup>

Então

*si autem non emissum extra Patrem illum dicent, sed in ipso Patre, primo quidem superfluum erit etiam dicere emissum esse eum: quemadmodum enim emissus est, si intra Patrem erat? Emissio enim est eius quod emittitur extra emittentem manifestatio. Post deinde, hoc emisso, et is qui est ab eo Logos erit intra Patrem, similiter autem et reliquae Logi emissiones. Iam igitur non ignorabunt Patrem, cum intra eum sint; nec secundum descensionem emissionum minus aliquis cognoscet eum, undique omnes a Patre aequaliter circumdati; sed et impassibiles omnes similiter perseuerabunt, cum sint in paternis uisceribus, et <in> deminoratione nemo ipsorum erit: non enim est deminoratio Pater.*

dirão eles que ele foi emitido, não fora do Pai, mas dentro do Pai? Neste caso, antes de tudo, torna-se supérfluo falar de emissão. Pois, como o Intelecto foi emitido, se ele está dentro do Pai? Uma emissão supõe a manifestação, fora do princípio emissor, daquilo que é emitido por ele. Em seguida, uma vez emitido o Intelecto, o Logos que emana dele também será dentro do Pai, assim como todos os outros Éons emitidos pelo Logos. Desse modo, eles não mais ignorarão o Pai, pois eles estão dentro dele; eles não o conhecerão mais cada vez menos à medida que se progredirá de emissão em emissão, já que todos estão igualmente envolvidos de todos os lados pelo Pai. E eles permanecerão todos igualmente impassíveis, já que eles estão nas entranhas paternas e nenhum dentre eles estará na degradação, porque o Pai não é a degradação.<sup>78</sup>

E,

*adhuc etiam, aut uacuum esse eum confitebuntur, aut omne quod est intra eum omnes similiter participabunt de Patre. [...] qui sunt intra eum omnes similiter participabunt de Patre, ignorantia apud eos locum non habente. Vbi enim par-*

<sup>77</sup> Irin., Adv. haer. II 17, 7.

<sup>78</sup> Irin. Adv. haer. II 13, 6.

*ticipatio Patris adimplentis? Si autem adimpleuit, illic et ignorantia non erit. Soluetur igitur ipsorum deminorationis opera et materiae emissio et reliqua mundi fabricatio, quae ex passione et ignorantia uolunt substantiam habuisse. Si autem uacuum illum confitebuntur, in maximam incidentes blasphemiam, denegabunt id quod est spiritale eius. Quemadmodum enim est spiritalis is qui ne quidem ea quae intra eum sunt adimplere potest?*

além disso, de duas coisas uma: ou eles admitirão que o Pai deles está vazio, ou tudo o que se encontra dentro do Pai participará igualmente do Pai. [...] os Éons que estão dentro do Pai participarão todos do Pai da mesma forma, sem que a *ignorância* possa encontrar lugar neles. Pois, onde estaria a *ignorância* uma vez que o Pai preenche tudo? Se o Pai preenche um lugar, a *ignorância* não poderá ser encontrada ali. Desde então, seriam feitas da pretendida “obra de decadência” deles, da emissão da matéria e do resto da produção do mundo, todas as coisas que, se acreditamos neles, tiveram sua origem na paixão e na *ignorância*. Se, ao contrário, eles admitem que seu Pai está vazio, eles cairão na maior das blasfêmias, negando-lhe a natureza espiritual que Ele possui. Pois, como seria de uma natureza espiritual, este que nem sequer seria capaz de preencher o que se encontra dentro dele?<sup>79</sup>

Irineu, nestas passagens, faz avançar a emanação dos Éons até o Princípio Primeiro emanador, o Pró-Pai, com o objetivo de demonstrar, contra os gnósticos que, se admitirmos que o Éon ignorante foi em última instância não somente uma emissão do Logos, mas também do Pai (isto é, o Intelecto) e, finalmente, do Pró-Pai, seria necessário admitir que a *ignorância* do Éon Sabedoria também pertencia às entidades superiores que lhe deram origem. Porque, ainda segundo Irineu, uma vez admitido que os Éons estão todos no interior do Pró-Pai e que o Pai e o Pró-Pai não são ignorantes, é preciso também admitir que os Éons, eles também, não podem estar na *ignorância*.

Devido a esta interioridade dos Éons ao Pai e ao Pró-Pai, se um Éon se encontra em decadência, seu Pai e Pró-Pai também o estão, porque o Éon conhece o que seu Pró-Pai conhece e o Pró-Pai ignora o que seu Éon ignora. Assim, segundo Irineu, o mito valentiniano ameaça não somente a própria noção de Pai, mas também a de Pró-Pai, porque ele implica a presença de *ignorância* nesses dois níveis ontológicos.

Podemos ver a proximidade dos argumentos de Irineu e de Plotino no debate com os gnósticos, com exceção ao fato de que Irineu, por causa de sua convicção de que o criador de todas as coisas é o singular e único Deus, parece atribuir ao Pró-Pai as definições que Plotino reserva exclusivamente ao Intelecto,<sup>80</sup> e que ele parece identificar, às vezes, o Pai (o Intelecto) e o Pró-Pai (o Princípio Primeiro). A argumentação de Irineu

---

<sup>79</sup> Irin., Adv. haer. II 13, 7.

<sup>80</sup> Cf. Irin., Adv. haer. II 13, 4s.

nos levaria a admitir que os Éons estão ao mesmo tempo no interior do Intelecto e do Princípio Primeiro, o que não está de acordo com a doutrina de Plotino.

Um primeiro esboço da crítica que Plotino dirige aos gnósticos (através da sua teoria da interioridade dos inteligíveis em relação ao Intelecto) é perceptível na articulação dos argumentos e na conclusão de Irineu, que invalida a teoria valentiniana da origem do mundo por causa da ignorância do Éon Sabedoria, porque é necessário conceber os Éons como sendo sempre inteligentes. A passagem do Adv. haer. II 13, 6, que citamos por último, poderia parecer plotiniana se o Pai em questão não fosse o Pró-Pai, mas o Intelecto. Quando Irineu afirma em Adv. haer. II 13, 7:<sup>81</sup>

se, ao contrário, admitirem que seu Pai<sup>82</sup> está vazio,<sup>83</sup> cairão na maior das blasfêmias, negando-lhe a natureza espiritual que ele possui,

podemos ouvir o aviso de Plotino no *Tratado 32* (V, 5), 2, 1-4:

Οὐ τοίνυν δεῖ οὔτε ἔξω τὰ νοητὰ ζητεῖν οὔτε τύπους ἐν τῷ νῷ τῶν ὄντων λέγειν εἶναι, οὔτε τῆς ἀληθείας ἀποστεροῦντας αὐτὸν ἀγνωσίαν τε τῶν νοητῶν ποιεῖν καὶ ἀνοπαρξίαν καὶ ἔτι αὐτὸν τὸν νοῦν ἀναιρεῖν.

Portanto, não devemos buscar inteligíveis fora do «Intelecto» nem afirmar que impressões dos seres estão no Intelecto nem, privando-o da verdade, tornar os inteligíveis ignorantes, inexistentes, a ponto de aniquilar o próprio Intelecto.<sup>84</sup>

Identificamos também a pergunta final: “pois como seria de natureza espiritual, aquele que nem sequer seria capaz de preencher o que está dentro dele?” como muito próximo do questionamento de Plotino no *Tratado 32* (V, 5), 1, 3, sobre o Intelecto: “Com efeito, como ele poderia ainda ser Intelecto se ele fosse desprovido de inteligência?”<sup>85</sup> Assim, estes dois autores concordam com a ideia central que admitir que um Éon possa ser ignorante ameaça o estatuto dos princípios de onde ele se origina.

---

<sup>81</sup> Para o texto original, ver acima, p. 77.

<sup>82</sup> Ou seja, o Pró-Pai.

<sup>83</sup> Ou seja, que há espaço para a ignorância.

<sup>84</sup> A ligação entre esta passagem de Plotino e a polémica com os valentinianos que faziam da ignorância um tema decisivo no sistema de pensamento deles, parece aqui ser ainda mais justificada pela curiosidade da formulação “ἀγνωσίαν τε τῶν τῶν νοητῶν ποιεῖν καὶ ἀνοπαρξίαν”, que parece obviamente uma referência a uma teoria particular, e pelo fato de que estas são as únicas ocorrências dos termos “ἀγνωσία” e “ἀνοπαρξία” nas *Enéadas*.

<sup>85</sup> Ver texto citado na página 51.

### **Conclusão**

Constatamos que, para Plotino, supor um inteligível ignorante (como o Éon Sabedoria) no interior do Intelecto constitui uma ameaça ao próprio estatuto do Intelecto como verdadeiro Intelecto. Da mesma forma, aceitar que a ignorância de um Éon seja a causa do universo sensível ameaça a definição do Princípio Primeiro como o princípio último de toda a realidade, pois implica na ideia de que o universo sensível não foi criado como resultado de uma processão indefectível do Princípio Primeiro e da contemplação infalível de seu Princípio original, mas por causa da decadência e da queda de um Éon que desconhece seu Princípio Primeiro, que ele não contempla.

Entendemos, portanto, que para refutar o mito valentiniano, foi fundamental para Plotino definir o estatuto do Intelecto e do universo inteligível e a hierarquia ontológica dos níveis de realidade. A definição da relação entre os inteligíveis e o Intelecto nos capítulos 1 e 2 do *Tratado 32* (V, 5) constitui o ponto central para estabelecer, no restante do tratado, o lugar e o estatuto do Uno e do criador do universo sensível, denominado por Plotino como a Alma do Mundo, Demiurgo ou Zeus, assim como sua representação hierárquica triádica dos níveis de realidade sob a forma do mito hesiódico de Urano, Cronos e Zeus.<sup>86</sup>

### **Bibliografia**

1 Edições, traduções e comentários

1.1 Autores antigos

Clemente de Alexandria

*Excerpta ex Theodoto*

Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote. Texte grec, traduction et notes de F. Sagnard. Paris 1948. (reimpr. 1970).

*Les Stromates*

Clément d'Alexandrie, Stromates. Texte grec, traduction et notes de A. Le Boulluec. Paris 1977.

Epifânio de Salamina

*Panarion*

Epiphanius. I Ancoratus und Panarion haer. 1-33. Herausgegeben von K. Holl. Leipzig 1915. (GCS 25).

---

<sup>86</sup> Para a exegese de Plotino desse mito e sua conexão com a polêmica antignóstica cf. Soares Santoprete, “Le mythe d’Ouranos...” e “O Mito de Urano...”.

The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1-46). Second Edition, Revised and Expanded. Translated by F. Williams. Leiden 2009. (1987). (Nag Hammadi and Manichaean Studies 63).

Irineu de Lião

*Adversus haereses*

Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Livre I. I : Introduction, notes justificatives et tables par A. Rousseau et L. Doutreleau. II : Texte et traduction. Paris 1979. (SC 263-264). Livre II. I : Introduction, notes justificatives et tables par A. Rousseau et L. Doutreleau. II : Texte et traduction. Paris 1982. (SC 293-294).

Platão

*Opera*

Platonis opera recognovit brevisque adnotatione critica instruit I. Burnet. I-V Oxford 1899-1907.

Plotino

*Opera*

Plotin, Ennéades. Texte établi et traduit par É. Bréhier. I-VI 2 Paris 1924-1938.

Plotini opera ediderunt P. Henry - H.-R. Schwyzer. I-III. Oxford 1964-1982.

Plotino, Enéadas I-II. Introducciones, traducciones y notas de J. Igal. Madrid 1992. (Biblioteca Clásica Gredos 57).

Plotin. Traité 9 (VI, 9). Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot. Paris 1994.

Plotin. Traité 32 (V, 5), Sur l'Intellect, que les intelligibles ne sont pas hors de l'Intellect et sur le Bien : Introduction, traduction, commentaire et notes par L. G. Soares Santoprete. Thèse École Pratique des Hautes Études, Paris 2009. Soares Santoprete, L. G. : Plotin. Traité 32 (V, 5), Sur l'Intellect, que les intelligibles ne sont pas hors de l'Intellect et sur le Bien : Introduction, traduction, commentaire et notes (em preparação).

Plotin. Traité 33 (II, 9). Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot - M. Tardieu - L. G. Soares Santoprete (em preparação).

Porfirio

*Vita Plotini*

Porphyre, La Vie de Plotin. II : Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie par L. Brisson, J.-L. Cherlonneix, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, M. D. Grmek, J.-M. Flamand, S. Matton, J. Pépin, H. D. Saffrey, A.-P. Segonds, M. Tardieu et P. Thillet. Paris 1992. (Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique 16).

## 1.2 Textos coptos

*Textos gnósticos*

Textos gnósticos. Biblioteca de Nag-Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos. A. Piñero - J. Montserrat Torrents - F. García Bazán. Madrid 1997. (Colección Paradigmas 14).

*Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*

Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi. Édition publiée sous la direction de J.-P. Mahé et P.-H. Poirier. Index établis par E. Crégheur. Paris 2007.

*O Evangelho da Verdade (NH I, 3)*

L'Évangile de Vérité (NH I, 3). Texte établi et présenté par J.-É. Ménard. Leiden 1972.

Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Introductions, Texts, Translations, Indices. Contributors H. W. Attridge - E. H. Pagels - G. W. MacRae - M. L. Peel - D. Mueller † - F. E. Williams - F. Wisse. Volume editor H. W. Attridge. Leiden 1985. (Nag Hammadi Studies 22).

*Tratado Tripartido (NH I, 5)*

Le Traité Tripartite (NH I, 5). Texte établi, introduit et commenté par E. Thomassen. Traduit par L. Painchaud et E. Thomassen. Québec 1989. (BCNH Section « Textes » 19).

*Eugnosto. O Bem Aventurado (NH III, 3 et V, 1)*

Eugnoste. Lettre sur le Dieu Transcendant (NH III, 3 et V, 1). Texte établi et présenté par A. Pasquier. Québec 2000. (BCNH Section « Textes » 26).

*Uma Exposição Valentiniana e sobre a Unção, o Batismo e a Eucaristia (NH XI, 2 et 2A-C).*

L'Exposé valentinien. Les Fragments sur le baptême et sur l'eucharistie (NH XI, 2). Texte établi et présenté par J.-É. Ménard. Québec 1985. (BCNH Section « Textes » 14).

*O Apócrifo de João*

Codex de Berlin. Traduit et commenté par M. Tardieu. Paris 1984. (Sources Gnostiques et Manichéennes 1).

## 2 Literatura secundária

Bréhier → Plotino.

Dillon, J. : « Pleroma and the Noetic Cosmos: A Comparative Study. » In : Wallis, R. T. - Bregman, J. (ed.) : *Neoplatonism and Gnosticism*. New York 1992. 99-110.

Dubois, J.-D. : « *Le Traité Tripartite* (Nag Hammadi I, 5) est-il antérieur à Origène ? » In: *Origeniana Octava (Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001)*. Leuven 2003. I 303-316.

Hadot - Tardieu - Soares Santoprete → Plotino.

Hadot → Plotino.

Ham, B. : « Une polémique antignostique dans le Traité 30 (III, 8) ? » In : Soares Santoprete, L. G. - Van den Kerchove, A. (ed.) : *Plotin et les gnostiques* (em preparação).

Harl, M. : « Les ‘mythes’ valentiniens de la création et l’eschatologie dans le langage d’Origène : le mot ‘hypothesis’. » In: Layton, B. (ed.): *The rediscovery of Gnosticism. I The school of Valentinus*. Leiden 1980. 417-425. (Studies in the history of religions [Supplements to Numen] 41, 1-2).

Jonas, H. : *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston 1958. (Édition française : *La Religion gnostique. Le message du Dieu Étranger et le début du christianisme. Traduzido do inglês por L. Evrard*. Paris 1978).

Markschies, C. : *Die Gnosis*. Munich 2001. (Edição inglesa: *Gnosis. An Introduction. Translated by J. Bowden*. London 2003).

Nautin, P. : « Hippolyte. » In : *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*. I Paris 1990. 1160-1164.

Piñero - Montserrat Torrents - García Bazán → Textos gnósticos.

Santos, D. G.: « Plotino e Ireneu de Lyon contra os gnósticos: uma proposta paralela? Diferenças e paralelismos dos contra-gnosticismo de Ireneu e de Plotino. » *Archai. Revista de Estudos sobre as origens do pensamento ocidental* 5 (2010) 105-118.

Soares Santoprete, L. G. : « La question de la localisation des intelligibles chez les philosophes païens des premiers siècles de l’ère chrétienne. » In : Amir-Moezzi, M. A. - Dubois, J.-D. - Jullien, C. - Jullien, F. (ed.) : *Pensée grecque et sagesse d’Orient. Hommage à Michel Tardieu*. Turnhout 2009. 637-651. (Bibliothèque de l’École des Hautes Études – Sciences Religieuses 142).

Soares Santoprete, L. G. : « L’emploi du terme ‘ἀμφίστομος’ dans le grand traité antignostique de Plotin et dans les *Oracles Chaldaïques*. » In: Seng, H. - Tardieu, M. (ed.) : *Die Chaldaeischen Orakel : Kontext – Interpretation – Rezeption*. Heidelberg 2010. 163-178. (Bibliotheca Chaldaica 2).

Soares Santoprete, L. G. : « New Perspectives on the Structure of Plotinus’ Treatise 32 and his Anti-Gnostic Polemic. » In: Seng, H. - Soares Santoprete, L. G. -Tommasi, C.O. (ed.): *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*. Heidelberg 2016. 109-163. (Bibliotheca Chaldaica 6).

Soares Santoprete, L. G. : « L’étymologie dans la procession à partir de l’Un et la remontée de l’âme jusqu’à l’Un selon Plotin. » In : Soares Santoprete, L. G. - Hoffmann, P. (ed.) : *Langage des dieux, langage des démons, langage des hommes dans l’Antiquité*. Turnhout 2017. 153-179. (Recherches sur les rhétoriques religieuses 26).

Soares Santoprete, L. G. : « Le mythe d’Ouranos, Kronos et Zeus comme argument antignostique chez Plotin. » In : Van den Kerchove, A. - Soares Santoprete, L. G. (ed.): *Gnose et Manichéisme. Entre les Oasis d’Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*. Paris 2017. 827-856. (Bibliothèque de l’École des Hautes Études – Sciences Religieuses 176). A tradução em português desse artigo, « O mito de Urano, Kronos e Zeus como argumento antignostico em Plotino », no número especial *Neoplatonismo – Fontes e diálogos* dirigido por Cícero Cunha Bezerra (Universidade Federal de Sergipe) na *Revista Perspectiva filosófica* 49, n. 1 (2022), p. 82-117.

Soares Santoprete, L. G. : « L’Intellect, les intelligibles et l’ignorance : la polémique antignostique dans le Traité 32 (Enn. V, 5), 1 – 3, 2 de Plotin. » In : Ombretta Tommasi, C. - Soares Santoprete, L. G. - Seng, H. (ed.): *Hierarchie und Ritual: Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike*, Heidelberg 2018. 157-194 (Bibliotheca Chaldaica 7).

Soares Santoprete, Plotin. Traité 32 (V, 5) → Plotino.

Soares Santoprete, L. G. - Van den Kerchove, A. (ed.) : *Plotin et les Gnostiques*. (em preparação).

Tardieu, M. : « Les Gnostiques dans la *Vie de Plotin*. Analyse du chapitre 16. » In : Porphyre, *La Vie de Plotin II* 503-563. (→ Porfírio).

Troiano, M. : *La Figure du Demiurge: conceptions gnostiques et réactions antignostiques*. Thèse à l’École Pratique des Hautes Études.