

A UTILIZAÇÃO DO TERMO ἀμφίστομος NO GRANDE TRATADO ANTIGNÓSTICO DE PLOTINO E NOS *ORÁCULOS* *CALDÁICOS*¹

Luciana Gabriela Soares Santoprete*

SANTOPRETE, L. G. S. (2013). A utilização do termo ἀμφίστομος no grande tratado antignóstico de Plotino e nos *Oráculos Caldáicos*. *Archai*, n. 10, jan-jul, p. 103-112.

RESUMO: O artigo analisa a hipótese emitida por Willy Theiler em 1965 e retomada por John Dillon em 1992, segundo a qual o termo ἀμφίστομος ('com dois rostos', 'com duas bocas') empregado por Plotino uma única vez na primeira parte da sua tetralogia antignóstica, isto é, no Tratado 30 (III, 8), 9, 31, constitui uma expressão característica dos *Oráculos Caldáicos*. Afim de examinar essa hipótese, nós resumimos o debate entre especialistas a respeito dessa hipótese e analisamos os diferentes sentidos implicados no uso da expressão ἀμφίστομος nos *Oráculos Caldáicos* e em Plotino a partir do contexto polêmico no qual ela é citada. Nossa conclusão é que o estudo da metafísica medioplatônica dos *Oráculos Caldáicos* pode trazer uma melhor compreensão do diálogo entre os pensamentos plotiniano e gnóstico, e que a presença de uma polêmica medioplatônica nesse tratado antignóstico torna plausível uma referência direta da parte de Plotino à um termo característico do vocabulário dos *Oráculos Caldáicos*.

PALAVRAS-CHAVE: Plotino; *Oráculos Caldáicos*; Gnosticismo; *Médioplatonismo*; Tratado 30 (III, 8)

ABSTRACT: This article analyses the hypothesis first advanced by Willy Theiler in 1965, then by John Dillon in 1992, that the term ἀμφίστομος ('two-fronted', 'two-mouthed') employed by Plotinus exclusively in the first part of his antignostic tetralogy i.e., *Treatise 30 (III, 8), 9, 31*, is an expression characteristic of the *Chaldean Oracles*. In order to examine this hypothesis, we summarise the scholarly debate concerning this hypothesis and

* Pesquisadora no Laboratoire d'Excellence-Laboratoire Européen d'Histoire et Anthropologie des Savoires, des Techniques et des Croyances (LabEX-HASTEC), e no Centre Jean Pépin, UPR 76, CNRS, Paris, France.

1. Este artigo foi publicado inicialmente em francês « L'emploi du terme ἀμφίστομος dans le grand traité antignostique de Plotin et dans les *Oracles Chaldaïques* », *Bibliotheca Chaldaica 2 – Actes du Colloque International « Die Chaldaeischen Orakel. Kontext – Interpretation – Rezeption* », Michel Tardieu et Helmut Seng (ed.), Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2010, p. 163-178. A versão em português deste artigo foi realizada por nós mesmos. Aproveito a ocasião para agradecer ao Prof. Dr. Helmut Seng que nos autorizou a publicação deste artigo em português e a CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) que me permitiu realizar a pesquisa aqui desenvolvida.
2. Cf. *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut

Em 1956, podia-se ler a seguinte afirmação de Hans Lewy : « nenhuma tentativa foi feita até hoje para situar a teologia caldáica na história do platonismo »². Cinquenta anos após a publicação de seu livro, a pesquisa sobre o conteúdo filosófico dos *Oráculos Caldáicos* e sobre suas relações com as outras correntes exegéticas platônicas dos primeiros séculos da nossa era está mais avançada. Entretanto, nós dispomos ainda de poucas informações sobre a relação de Plotino com os *Oráculos Caldáicos*.

Nosso objetivo aqui será então analisar uma suposta referência à terminologia caldáica encontrada por Hans Lewy, Willy Theiler e John Dillon no texto de Plotino e seguir o desenvolvimento do debate que esta hipótese suscitou entre os especialistas. Esta hipótese constitui até o presente uma das mais interessantes no que concerne à existência de uma relação entre Plotino e os *Oráculos Caldáicos*. Esta hipótese foi inicialmente proposta por W. Theiler em 1965 (p. 112-113) e em 1966 (p. 41, nota 75)³. Em seguida, ela foi reafirmada por J. Dillon em 1992 (p. 134-135)⁴. Segundo esses autores o termo « ἀμφίστομος » (« bi-face », « com dois rostos », « com duas bocas »), utilizado por Plotino exclusivamente no Tratado 30 (III, 8), 9, 31, seria uma expressão característica dos *Oráculos*

analyse the different senses implied in the use of the expression ἀμφίστομος in the Oracles and in Plotinus within the polemical context in which it is cited. We propose that the claim that the study of the Middle Platonic metaphysics of the Chaldaean Oracles can provide us with a better understanding of the structure of the dialogue between Plotinian and Gnostic thought, and the relevance of Middle Platonic concerns in this antignostic treatise, makes plausible a direct reference on the part of Plotinus to a term characteristic of the vocabulary of the Chaldaean Oracles.

Keywords: Plotinus; Chaldean Oracles; Gnosticism; Middle Platonism; Treatise 30 (III, 8)

Caldáicos. Com efeito, este termo se encontra em Proclo associado ao termo « ἀμφίπρόσωπος » em um contexto caldáico, tal como veremos a seguir. É então pertinente supor que esses dois termos sejam de origem caldáica.

Quanto a Hans Lewy⁵, ele se limita a estabelecer uma comparação entre esta expressão nos *Oráculos Caldáicos* e sua ocorrência no *Tratado 30 (III, 8)*. Ele a coloca em relação com as passagens plotinianas que abordam o tema da dupla função da Alma. W. Theiler sugere que este mesmo termo foi utilizado por Plotino sob a influência do ensinamento de Amônio Sacas enquanto J. Dillon pensa que Plotino teve acesso diretamente aos textos dos *Oráculos Caldáicos*. J. Dillon considera como improvável que Plotino tenha se apropriado desse termo específico do vocabulário dos *Oráculos Caldáicos* através de suas leituras de Numênio apesar de sua própria demonstração num artigo de 1973⁶ sobre a concordância que existe entre Numênio e os *Oráculos Caldáicos* no que concerne à doutrina dos dois Intellectos. Mais recentemente, em 1998, Ruth Majercik⁷ se opôs às hipóteses de J. Dillon e, neste mesmo ano, algumas de suas posições foram criticadas por John Finamore⁸.

Entretanto, notamos que nenhum desses autores dedicou uma particular atenção ao contexto antignóstico do *Tratado 30 (III, 8)* no qual Plotino utilizou esta terminologia. Se analisamos os temas polêmicos desse tratado e seu contexto no grande tratado antignóstico de Plotino, o qual é composto pelos tratados 30 (III, 8), 31 (V, 8), 32 (V, 5) e 33

(II, 9), podemos supor que este « eco verbal » dos *Oráculos Caldáicos* esteja presente precisamente neste tratado a fim de lembrar a distância que Plotino tenta estabelecer entre a sua definição dos três primeiros princípios da realidade e as definições das filosofias pagãs ou cristãs de inspiração platônica próprias ao medioplatonismo, do qual fazem parte os gnósticos, Numênio e os *Oráculos Caldáicos*. De fato, a questão da definição e da distinção entre os primeiros níveis da realidade estrutura a sequência dos argumentos expostos nesse grande tratado antignóstico escrito contra os desvios exegéticos do pensamento de Platão. Esta questão foi abordada desde o *Tratado 30 (III, 8)* e constitui a primeira parte do grande tratado antignóstico. Plotino teria podido assim reformular neste seu escrito polêmico uma terminologia própria aos *Oráculos Caldáicos* dando-lhes um sentido « corrigido ».

Assim, a fim de buscar respostas para a difícil questão de saber se Plotino teve, de alguma maneira, contato com os *Oráculos Caldáicos* e definir qual poderia ter sido a origem desses contatos, nos pareceu oportuno começar por discernir se as definições circunscritas pelo termo « ἀμφίστομος » nos *Oráculos Caldáicos* teriam podido atrair a atenção de Plotino e ser objeto de crítica.

Análise das significações implicadas no termo « ἀμφίστομος » segundo os *Oráculos Caldáicos*

Dillon sublinha que o termo « ἀμφίστομος » que ele traduziu por « dois rostos » e A.-J. Festugière por « duas bocas, dupla boca » é utilizado por Proclo duas vezes em seu Comentário sobre o *Timeu* (II, 246, 19 : « Como por outro lado as relações da Alma são de dois tipos — porque a Alma, segundo seu modelo, possui ‘duas bocas’ e ‘dois rostos’ » e também em II, 293, 23 : « o intermediário age de duas maneiras, enquanto ele possui ‘duplo rosto’ e por esta razão mesmo possui ‘dupla boca’ »⁹) associado ao termo « ἀμφίπρόσωπος » que A.-J. Festugière traduziu alternativamente por « à deux visages, à double visage, à double face » et R. Majercik¹⁰ por « faces on all sides ». J. Dillon afirma ainda que esses dois termos comporiam juntos a última parte

français d'archéologie orientale, 1956¹ (Paris, 1978²), p. 316, nota 12, nossa tradução [terceira edição por M. Tardieu com o suplemento « Les Oracles chaldaïques 1891-2011 », Paris, Institut d'Études Augustiniennes, collection des Études Augustiniennes, série Antiquité 77, 2011]. Nós utilizaremos neste estudo os termos « caldáico (a) » unicamente em referência aos *Oráculos Caldáicos* e não à cultura caldáica como tal.

3. Cf. respectivamente : W. Theiler, « Ammonius und Porphyrius », em *Porphyre, Vandœuvres-Genève*, 1965, p. 85-123, e W. Theiler, « Ammonius der Lehrer der Origenes », em *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, 1966, p. 1-45.

4. Cf. J. Dillon, « Plotinus and the Chaldaean Oracles », *Platonism in Late Antiquity*, éd. by Gersh Stephen & Kannengiesser Charles, Notre Dame, 1992, XI, Christianity and Judaism in Antiquity 8, p. 131-140.

5. Cf. *op. cit.*, 1956, p. 355, nota 166.

6. Cf. « The Concept of two Intellects. A Footnote to the History of Platonism », *Phronesis*, XVIII, 1973, p. 176-185.

7. Cf. « The Chaldean Oracles and the School of Plotinus », *The Ancient World*, 1998, 29 (2), p. 91-105.

8. Cf. « Plotinus, Psellus, and the Chaldean Oracles: a Reply to Majercik », *The Ancient World*, 29, 2, 1998, p. 107-110.

9. Nossa tradução das traduções de A.-J. Festugière, Proclus, *Commentaire sur le Timée*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

10. Cf. *The Chaldean Oracles*, texto, tradução e comentário R. Majercik, Leiden, 1989, p. 121.

de um hexâmetro e ele mostra além disso que o termo « ἀμφιπρόσωπος » é também associado em Proclo (II, 130, 23 : « <a Alma> possui 'dupla luz' e 'dupla face', tendo por um lado o leme do Universo, recebendo por outro lado em seu seio as emanações que, dos Inteligíveis, vieram até ela, por um lado plena da vida intelectual, por outro lado projetando os 'canais' da vida corporeiforme e contendo nela mesma o 'centro' da processão de todos os seres »¹¹) à « ἀμφιφάης » que É. des Places¹² e A.-J. Festugière traduzem por « dupla luz » e que poderia se traduzir também por « visible all around » (Proclo, II, 130, 23 : « <a Alma> possui 'dupla luz' e 'dupla face', tendo por um lado o leme do Universo, recebendo por outro lado em seu seio as emanações que, dos Inteligíveis, vieram até ela, por um lado plena da vida intelectual, por outro lado projetando os 'canais' da vida corporeiforme e contendo nela mesma o 'centro' da processão de todos os seres »¹³). Desse modo, J. Dillon contesta a edição de É. des Places. De fato, ainda que este último ateste no seu aparato crítico a ligação que existe entre « ἀμφιπρόσωπος », « ἀμφίστομος » e « ἀμφιφάης » nessas passagens de Proclo, ele edita de maneira isolada somente uma dessas ocorrências do termo « ἀμφιπρόσωπος », a do Livro II, 130, 23. Trata-se do fragmento 189.

Com efeito, esses três epítetos são intrinsecamente associados porque eles fazem alusão aos três (ou quatro) rostos de Hécate e ao fato que esta tem uma tocha em cada mão de modo a poder iluminar cada um de seus lados. J. Dillon e R. Majercik¹⁴ concordam em afirmar que esses termos devem ser compreendidos na teologia dos *Oráculos Caldáicos* como estando interligados e que eles pertencem a versos que não chegaram até nós na sua integralidade.

Para reforçar a especificidade caldáica desse termo em Plotino, J. Dillon demonstra ainda a raridade do emprego do termo « ἀμφιπρόσωπος » em um contexto metafísico. Não se trata nem de um termo homérico, nem de um termo poético mas de um termo atestado na prosa técnica, zoológica, militar ou geológica, tal como pudemos confirmá-lo por uma pesquisa com a ajuda do *Thesaurus Linguae*

Graecae. Entretanto, esse termo se encontra em Plutarco (*Num.*, 19, 6, 6) em um contexto muito significativo pois ele traduz o epíteto latino de Jano, *bifrons*.

Os *Oráculos Caldáicos* associam a Hécate esse epíteto atribuído a Jano por Plutarco. É também interessante notar que o *Hino VI* de Proclo é endereçado por sua vez a Hécate e a Jano¹⁵. Esta assimilação pode se explicar pelas representações iconográficas dessas divindades com muitos rostos e por sua simbologia ligada à criação e à integração. Jano, em função de suas duas faces orientadas em direções opostas é considerado « o deus das transições e das passagens, marcando a evolução do passado ao futuro, de um estado a um outro, de um universo a um outro (...), ele preside os começos (...), ele dirige todo nascimento, o dos deuses, do cosmo, dos homens e de suas ações »¹⁶. Por sua vez Hécate aparece nos textos gnósticos cristãos e no panteão dos papiros mágicos ; « suas três formas ou seus três rostos fazem dela, como na tradição grega clássica, a deusa dos cruzamentos e a protetora dos caminhos »¹⁷.

Assim, na teologia caldáica, Hécate tem muitos rostos. Como nós mostraremos em seguida, ela desempenha deste modo muitos papéis e abrange significações que podem dizer respeito ora ao Segundo ora ao Terceiro Princípio da realidade. Esta pluralidade de significações é expressa pelo prefixo « ἀμφί- » do termo « ἀμφίστομος » que indica que ela apresenta rostos « dos dois lados », « de cada lado », « ao redor dela toda ».

Os rostos de Hécate segundo a teologia dos *Oráculos Caldáicos*

Sua primeira figura é a mais transcendente e é descrita enquanto seio fecundo e inefável da tríade, seio no qual todas as coisas foram semeadas e « fonte das fontes, matriz que contém todas as coisas »¹⁸. Ela constitui o princípio intermediário que se situa entre o Primeiro e o Segundo Deus. O Pai, ou Primeiro Deus, tem por função pensar o mundo das Ideias¹⁹ e parece se definir como um Intelecto, da mesma maneira que Numênio caracterizava seu Primeiro Deus. O Segundo Deus, ou Intelecto Demiúrgi-

11. Nossa tradução da tradução de A.-J. Festugière, *op. cit.*, 2006.

12. Todas as nossas referências aos fragmentos dos *Oráculos Caldáicos* estão em conformidade com sua edição de Paris, Les Belles Lettres, 1996.

13. Nossa tradução da tradução de A.-J. Festugière, *op. cit.*, 2006.

14. Cf. respectivamente, *op. cit.*, 1992, p. 134 e *op. cit.*, 1989, p. 95, nota 37.

15. Cf. *Hymnes et Prières*, tradução de H. Saffrey, Paris, Arfuyen, 1994, p. 43.

16. *Dictionnaire des Symboles*, Paris, Robert Laffont/Jupiter, 1982, p. 530.

17. M. Tardieu, « Hécate. Dans l'ésotérisme grec » no *Dictionnaire des Mythologies*, Y. Bonnefoy (éd), Paris, Flammarion, 1999, p. 485.

18. Cf. respectivamente *Orac. Cald.*, fr. 28 e 30 ; para esta apresentação nós nos apoiamos em R. Majercik, 1989, p. 6-8 e em seus comentários aos fragmentos citados.

19. Cf. *Orac. Cald.*, fr. 8, 37, 39 e 40.

co, tem por função dar forma ao mundo inteligível ou empíreo segundo o modelo das suas Ideias²⁰. Esse Segundo Intelecto é conhecido como uma natureza diádica²¹ voltada ao mesmo tempo para as realidades inteligíveis e as realidades sensíveis, do mesmo modo que o Segundo Deus de Numênio. É nele que se inicia o processo de divisão que conduz à criação e à geração. Esse processo é descrito de maneira dinâmica: o Segundo Intelecto, enquanto Demiurgo, projeta as Ideias do Pai também chamadas de ‘raios implacáveis’ ou ‘divisões’ no ‘seio gerador de Hécate’²² e, por esta atividade, o movimento inicial em direção à criação material começa. Mas esse processo leva à existência de um terceiro Deus, uma entidade geradora feminina descrita também como « Potência (δύναμις) » e situada como uma figura intermediária entre o Primeiro e o Segundo Deus, assimilada a Hécate enquanto Alma²³ e localizada assim em uma posição intermediária entre os universos inteligível e sensível.

Por essas duas figuras, Hécate que podemos definir como Hécate-Potência e Hécate-Alma, recebe o epíteto « ἀμφιπρόσωπος » porque ela ocupa uma dupla posição intermediária, entre o Primeiro e o Segundo Deus e entre o universo inteligível e o universo sensível. Ela exerce desta maneira um duplo papel visto que ela integra a esfera luminosa do Pai contendo em si a vida e a luz ao mesmo tempo que ela as transmite ao mundo sensível.

Também, « no sistema caldaico o Pai, ou Primeiro Intelecto, a Potência e o Intelecto demiúrgico são considerados triadicamente ; o Deus Supremo é concebido como uma mônada triádica ou uma divindade três-em-um²⁴ da qual Potência e Intelecto constituem, de uma certa maneira, suas faculdades imediatas »²⁵. Além disso, nós encontramos no pensamento caldaico²⁶ a tríade πατήρ/ὑπαρκτός – δύναμις – νοῦς. A Existência, a Potência/a Vida e a Inteligência são associadas à cada uma das principais entidades transcendentais do sistema caldaico. O Pai é assimilado à Existência, o Divino Intelecto à Inteligência e Hécate à Vida ou, em outros termos, à Potência de processão. Esta provoca a duplicação da figura de Hécate em um princípio que pertence a uma esfera ontológica inferior e que é frequentemente comparada à Alma do Mundo platônica²⁷.

Análise da passagem onde Plotino utiliza o termo « ἀμφίστομος »

Esta descrição do sistema caldaico é importante para compreender em que implica a utilização do epíteto « ἀμφίστομος » por Plotino no Tratado 30 (III, 8), 9, 31. Plotino foi provavelmente sensível às representações iconográficas de Jano e de Hécate haja vista a presença dessas divindades no Panteão romano de sua época. Eis aqui a passagem de Plotino em questão 30 (III, 8), 9, 29-32²⁸: « Rather, the intellect must return, so to speak, backwards, and give itself up, in a way, to what lies behind it (for it faces in both directions) ; and there, if it wishes to see that First Principle, it must not be altogether Intellect (ἡ δεῖ τὸν νοῦν οἶον εἰς τοῦπίσω ἀναχωρεῖν καὶ οἶον ἑαυτὸν ἀφέντα τοῖς εἰς ὀπισθεν αὐτοῦ ἀμφίστομον ὄντα, κάκει[να], εἰ ἐθέλοι ἐκείνο ὄραν, μὴ πάντα νοῦν εἶναι) »²⁹.

Plotino utiliza este termo somente uma vez mas de maneira significativa porque ele o emprega como um epíteto do Intelecto e não enquanto epíteto da Alma. Se ele tivesse utilizado esta expressão para designar a Alma isto teria chamado menos nossa atenção porque, segundo o pensamento plotiniano, esta expressão é de um certo modo apropriada à Alma porque esta se define ao mesmo tempo enquanto Alma Hipostática e Alma do Mundo e, num nível ontológico inferior, a alma individual possui uma parte que desce ao corpo e uma outra que nunca se distancia do universo inteligível. Assim, em níveis diferentes, a Alma Hipostática e a alma individual têm por função organizar o universo sensível e serem as intermediárias entre os universos inteligível e sensível permanecendo ao mesmo tempo ligadas ao universo inteligível³⁰.

Se nós comparamos a concepção de Plotino sobre os duplos papéis da Alma Hipostática e da alma individual com as descrições da dupla Hécate do sistema caldaico citados anteriormente, nós podemos constatar algumas semelhanças a propósito dos papéis de ligação que elas desempenham entre os universos sensível e inteligível e das suas duplicações, onde uma parte se encontra sempre em contato com o inteligível e uma outra com o sensível.

20. Cf. *Orac. Cald.*, fr. 5, 33 e 37.

21. Cf. *Orac. Cald.*, fr. 8 e 12.

22. Cf. *Orac. Cald.*, fr. 32, 35 e 37.

23. Cf. *Orac. Cald.*, fr. 4, 6, 51 à 53 e 56 ; este aspecto de Hécate relativo a Alma do Mundo é desenvolvido por S. Johnston, *Hekate Soteira. A Study of Hekate's Roles in the Chaldaean Oracles and Related Literature*, Atlanta, Scholars Press, 1990, p. 49-70 e p. 149-163, a qual entretanto não destaca bastante o fato de que a Hécate caldaica não se reduz a esse aspecto.

24. Cf. *Orac. Cald.*, fr. 26 e 27.

25. Cf. R. Majercik, *op. cit.*, 1989, p. 8.

26. Cf. *Orac. Cald.*, fr. 4.

27. Cf. J. Turner, « The Figure of Hecate and Dynamic Emanationism in the Chaldean Oracles, Sethian Gnosticism and Neoplatonism », *The Second Century Journal* 7, 4, 1991, p. 221-232.

28. Cf. *op. cit.*, 1992, p. 134-135.

Como J. Dillon, nós citamos a tradução e a edição crítica de A. H. Armstrong. A única diferença que J. Dillon e nós fazemos com relação à Armstrong é que interpretamos esta passagem como uma referência ao Intelecto hipostático e não ao intelecto individual, como ele faz. Nós temos em H.-S.¹ † κάκεινα. J. Bussanich propôs diferentes soluções para esse problema textual.

29. A passagem acima continua da seguinte maneira: « For it is the first life, since it is an activity manifest in the way of outgoing of all things ; outgoing not in the sense that it is now in process of going out but that it has gone out (ἔστι μὲν γὰρ αὐτὸς ζωὴ πρώτη, ἐνέργεια οὐσα ἐν διεξόδῳ τῶν πάντων· διεξόδι δὲ οὐ τῆ διεξιούσῃ, ἀλλὰ τῆ διεξελοῦσῃ.) ».

30. Cf. Plotino, tratados 41 (IV, 6), 31 ; 6 (IV, 8), 7. O *Tratado 22 (VI, 4)*, 2, de Plotino e É. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 1928, p. 67-68, explicam bem o processo de produção da Alma.

Entretanto, nós podemos também discernir diferenças quanto ao seu estatuto ontológico. É interessante a este propósito notar que Plotino explicitou a natureza da Alma nos capítulos precedentes àquele onde aparece a expressão da qual nos ocupamos. Com efeito, no *Tratado 30 (III, 8)*, 5 – 8, podemos constatar que ele concebe o Terceiro Princípio da realidade como uma entidade inteiramente à parte, hierarquicamente inferior ao Intelecto. Contrariamente à concepção caldáica da Hécate-Potência, esse Terceiro Princípio não é nem intermediário entre o Primeiro e o Segundo Intelecto, nem justaposto ao Segundo Intelecto de maneira a poder permitir a este gerar. A concepção plotinina da Alma se aproxima mais da concepção caldáica da Hécate-Alma mas Plotino, mesmo fazendo referência às duas partes da Alma, a insere em um processo de contemplação que atenua o mais possível a imagem da Alma ‘com dois rostos’ como atestam o *Tratado 30 (III, 8)*, 5, 10-25 e o *Tratado 33 (II, 9)*. É importante sublinhar que nesse último tratado Plotino opõe suas concepções do Segundo e do Terceiro Princípio à concepção gnóstica de uma dupla figura : o Éon Sabedoria e o Éon Sabedorias-Achamoth.

A concepção metafórica « corrigida » do Segundo Princípio enquanto « ἀμφίστομος » segundo Plotino

Plotino se dedica a partir do capítulo 8 do *Tratado 30 (III, 8)* a mostrar que o Segundo Princípio, ou seja o Intelecto, existe de maneira independente do Terceiro Princípio, isto é a Alma, e que em razão de seu estatuto ontológico ele parece ter « duas frentes, dois rostos » ou « rostos em todo o seu redor » mas que esta definição não corresponde de modo apropriado à sua natureza verdadeira. Com efeito, notamos, na passagem citada anteriormente, que Plotino utiliza duas vezes a expressão « οἶον ». Esta parece indicar que ele aplica o epíteto « ἀμφίστομος » ao Intelecto como uma metáfora e não em sentido literal. Ele tenta atenuar a imagem de um Intelecto que exerceria distintamente uma dupla atividade nos advertindo quanto à inapropriação da linguagem humana para traduzir o fato que o Intelecto é ao

mesmo tempo capaz de se voltar completamente em direção do Princípio a partir do qual ele se origina, de olhar para ele mesmo e, por esse movimento de concentração em si, gerar isso que é inferior a ele, sem perder por isso seu caráter unitário.

Plotino atribui assim sem dúvida um sentido metafórico a uma expressão que originalmente era utilizada de maneira literal. E. R. Dodds, J. Bussanich et R. Majercik³¹ pensam que Numênio estaria na origem desta expressão porque em seu fragmento 12 nós encontramos a expressão « ἐν διεξόδῳ »³² utilizada igualmente por Plotino no capítulo 9, linhas 33 e 37, anteriormente citado. Eles argumentam, além disso, que Plotino emprega várias vezes o termo « διεξοδος » entre as linhas 33 a 38 do capítulo 9 e que ele cita também no capítulo 11, 30, o termo « ἀγλαία » utilizado por Numênio no fragmento 2 para descrever o esplendor de Deus³³. Em contradição com esses argumentos, nós constatamos por outro lado, nos artigos de J. Dillon³⁴, a ideia de que o emprego do termo « ἀγλαία » por Plotino se devia ao seu conhecimento direto dos *Oráculos Caldáicos* mas também que Numênio e os *Oráculos Caldáicos* compartilhariam a concepção de um duplo Intelecto, o que transpareceria na leitura do fragmento 8 dos *Oráculos Caldáicos* e do fragmento 15 de Numênio. Deste modo, não devemos nos apressar em restringir a polêmica de Plotino exclusivamente aos escritos de Numênio.

As críticas de Plotino podem visar as concepções de Numênio e dos *Oráculos Caldáicos* no que concerne ao Primeiro Deus ou ao Pai o qual é definido ora como transcendente, ora como Primeiro Intelecto, isto é, aquele que pensa em primeiro lugar as Ideias e a partir do qual derivam todos os inteligíveis³⁵. No início do capítulo 9 do *Tratado 30 (III, 8)*, Plotino se opõe a uma concepção do Primeiro Princípio enquanto aquele que pensa as Ideias, em outros termos, enquanto Intelecto. Ele atribui o Pensamento exclusivamente ao Intelecto e declara que o Intelecto não é o Princípio Primeiro mas que é preciso que exista um princípio unitário absolutamente transcendente, superior à multiplicidade do Intelecto que, deste modo, não seja inteligível pois o Intelecto se encontra atrelado a uma união estreita com os inteligíveis. Ele utiliza várias vezes o verbo συζεύγνυμι com o objetivo

31. Cf. respectivamente E. R. Dodds, p. 21 : « Numenius and Ammonius », em *Les Sources de Plotin*, 1960³, p. 3-61 ; op. cit., 1988, p. 101-104 et op. cit., 1998, p. 96.

32. É. Bréhier traduz « ἐν διεξόδῳ » e « διεξοδος » por « courir à travers », « circuler dans », « course ».

33. Todas as nossas referências aos fragmentos de Numênio estão de acordo com a edição de É. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1996.

34. Cf. op. cit., 1973 e op. cit., 1992, p. 133 e *Oráculos Caldáicos*, fr. 214, 1.

35. Cf. *Oráculos Caldáicos*, fr. 37 e Numênio, fr. 14.

de dar uma imagem « corrigida » da significação encontrada nos textos gnósticos onde esse verbo é empregado de maneira muito específica para falar da sizígia, da « estreita união », ou ainda, da « união sob o jugo do casamento » que existe entre os casais de Éons no Pleroma. Esta definição da relação entre o Intelecto e os inteligíveis e sua distinção em relação ao Primeiro Princípio serão também retomadas no *Tratado 32*, 1.

Também, segundo Numênio e os *Oráculos Caldáicos*, o Segundo Intelecto é duplo (dittos) porque ele exerce por um lado o ato contemplativo e por outro, o ato demiúrgico e, por esta razão, o epíteto de « ἀμφίστομος » lhe é adequado. Entretanto, como assinala M. Roberge (p. 477-478)³⁶, nós encontramos nos *Oráculos Caldáicos* dois esquemas triádicos: um mais próximo daquele de Numênio e o outro de aspecto mítico onde atua uma entidade feminina identificada com Hécate. Consequentemente, nesse esquema, a correspondência entre as concepções deles do Segundo e do Terceiro Princípio não são assim tão convergentes. Em Numênio, o Terceiro Princípio vem após o Segundo Intelecto enquanto que nos *Oráculos Caldáicos*, ele parece estar em uma posição intermediária entre o Pai e o Segundo Intelecto, ou ainda, ser posterior a este. Também, os caldáicos identificam esta terceira entidade de sua tríade à Potência, ela mesma frequentemente identificada a Hécate. Esta entidade feminina é gerada a partir do Pai e constitui sua Potência³⁷. Como uma membrana³⁸ ela dissocia o Primeiro e o Segundo Intelecto e enquanto « seio inefável » ela os associa³⁹. Segundo a descrição de L. Brisson : « ela recebe em seu 'seio' o fogo dos inteligíveis que provém do Pai e o Segundo Intelecto é o Demiurgo que utiliza esse fogo para fabricar todas as almas e todas as realidades sensíveis. Assim, Hécate se torna uma fonte para todas as realidades⁴⁰. Seu estatuto e sua ação intermediários são perfeitamente descritos no fragmento 34. Deste modo, devemos abandonar a ideia geralmente admitida que Hécate se identifica simplesmente à Alma do Mundo. Hécate é uma das três divindades primordiais por meio das quais o Deus Primeiro se manifesta. Ela é o « seio », a « cratera » na qual, segundo o *Timeu* de Platão, a Alma do Mundo é fabricada pelo Demiurgo. Dessa

forma, Hécate se situa em um nível muito elevado da hierarquia para que ela seja simplesmente identificada à Alma do Mundo; bem ao contrário, é a Alma do Mundo que deriva dela »⁴¹.

Esse esquema caldáico postula assim que a função do Segundo Intelecto é dupla porque por um lado, « na qualidade de Intelecto, ele contempla as Ideias primordiais ou Formas engendradas pelo Pai⁴² e, por outro lado, na qualidade de Demiurgo⁴³, ele se volta em direção à matéria para introduzir as Ideias individuais e dar forma ao mundo sensível⁴⁴ » e é esta terceira entidade divina que se mostra sob os traços da deusa Hécate que « acolhe em seu seio os 'raios', quer dizer as Ideias engendradas pelo Pai, para 'medi-los' e 'dividi-los', e em seguida dá-los ao Demiurgo para seu uso criador⁴⁵. De Hécate provém igualmente a Alma do Mundo e as almas individuais⁴⁶, sendo esta a razão pela qual ela é chamada « Senhora da vida », porque seu seio é repleto de um fogo vivificante graças à potência do Pai^{47 48} ».

A referência de Plotino ao termo « ἀμφίστομος » no contexto antignóstico do *Tratado 30 (III, 8)* parece corrigir várias definições contidas nesta estrutura triádica. Nós constatamos que, desde o capítulo 8 deste tratado, Plotino tenta descrever a natureza unitária do Intelecto distinguindo seu papel e seu lugar na hierarquia dos níveis superiores da realidade. Ele demonstra a identidade entre o Intelecto, o ato de pensar e os objetos do pensamento. Ele também afirma que « a Vida Primeira e o Intelecto Primeiro são uma única e mesma coisa » ; que « toda Vida pertence ao gênero do Pensamento e Ela é um Pensamento » e que « o Intelecto deve ser todos os Seres e pensar todos os Seres » e que ele não é feito de partes justapostas que esperariam, para se tornar um Intelecto, estarem completas (cf. *Tratado 30 (III, 8)*, 8, 18-19, 21 e 41-48). Plotino sublinha no início do capítulo 10 que « o Uno é a Potência de tudo » e em seguida, no início do capítulo 11 que « o Intelecto é (...) uma Potência que passou ao ato ». É então o Intelecto que recebe a Potência do Uno e que contém a Vida, o Pensamento e todos os Seres. Deste modo, Plotino parece integrar no Segundo Intelecto as características que os caldáicos atribuem à Hécate-Potência e por consequência, Plotino elimina todo intermediário entre o Pai e o

36. Cf. « La dynamis dans les Oracles Chaldaïques e a Paraphrase de Sem (NH VII, 1) », *Anais do Colóquio internacional « L'Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi »*, Québec, 29-31 mai 2003, éd. L. Painchaud et P. H. Poirier, Québec-Louvain-Paris, Les Presses de l'Université Laval, Éditions Peeters, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, section « Études » 8, 2007, p. 473-514.
37. Cf. *Orac. Cald.*, fr. 3 et 4.
38. Cf. *Orac. Cald.*, fr. 6.
39. Cf. *Orac. Cald.*, fr. 56.
40. Cf. *Orac. Cald.*, fr. 31.
41. Cf. L. Brisson, « Plato's Timaeus and the Chaldaean Oracles », em *Plato's 'Timaeus' as Cultural Icon*, éd. by Gretchen J. Reydams-Schils, 2003, p. 118-119, nossa tradução.
42. Cf. *Orac. Cald.*, fr. 37.
43. Cf. *Orac. Cald.*, fr. 5 et 33.
44. Cf. *Orac. Cald.*, fr. 5, 33, 37 e 68.
45. Cf. *Orac. Cald.*, fr. 23, 28, 31, 35, 37 e 56.
46. Cf. *Orac. Cald.*, fr. 51 e 53.
47. Cf. *Orac. Cald.*, fr. 32 e 96.
48. M. Roberge, *op. cit.*, 2003, p. 476-477.

Intelecto e, vale notar, neste escrito antignostico, que a eliminação das entidades intermediárias constitui um tema central.

Plotino afirma igualmente que é a partir do Intelecto que a Alma é engendrada e não a partir de um outro princípio, como é o caso da Hécate-Potência dos caldácicos. Ele mostra que o Intelecto não é duplo porque ele não dirige realmente o olhar para o universo sensível. Esse papel de intermediário entre o sensível e o inteligível pertence na verdade à Alma, a qual é capaz de dar forma ao universo sensível porque ela recebe do Intelecto as formas inteligíveis. Estas últimas são no nível da Alma chamadas de λόγοι. Graças à identificação entre o Ser e a causalidade no Intelecto, este último é capaz de exercer uma função demiúrgica não artesanal à partir da geração da Alma e do fato de que ele lhe transmite os λόγοι.

Plotino poderia até mesmo admitir a distinção entre dois aspectos do Intelecto : um mais elevado e outro inferior (cf. *Tratado 50 (III, 5), 9*), mas esse último que desce num certo modo em direção ao universo sensível por intermédio da Alma, é o Λόγος e não um segundo Intelecto porque ele condena todo tipo de duplicação do Intelecto (cf. *Tratado 13 (III, 9), 1*). Ele se opõe assim, nesta última parte do *Tratado 30 (III, 8), 8-11*, às teorias medioplatônicas que atribuem ao Primeiro Deus e de uma certa maneira também ao Terceiro Princípio, uma atividade intelectual e elementos como o ser, a vida e o pensamento, os quais Plotino reserva exclusivamente ao Segundo Princípio ou Intelecto. Ele contradiz também as teorias que atribuem ao Segundo Deus operações demiúrgicas com o sensível que Plotino atribui na verdade à Alma ou Terceiro Deus.

Com efeito, Plotino identifica o Segundo Deus à tríade ser, vida e pensamento. O Primeiro Deus se torna assim absolutamente transcendente e independente do Intelecto e da Alma que não são mais considerados como suas funções ou seus aspectos mas definidos como dois níveis distintos da realidade : o Intelecto, enquanto Demiurgo verdadeiro e a Alma, princípio intermediário entre o universo inteligível e sensível que exerce sobre o sensível um tipo de atividade demiúrgica derivada daquela do Intelecto.

Plotino organiza assim os temas e os problemas presentes no pensamento medioplatônico dos *Oráculos Caldácicos*. A utilização metafórica « corrigida » por Plotino do epíteto « ἀμφίστομος » para o Intelecto se impõe : sua atividade contemplativa e demiúrgica são uma única e mesma coisa. Ele possui todas as coisas e ele gera sem ter necessidade de intermediários.

A pertinência dessa temática no contexto antignostico do *Tratado 30 (III, 8)* é confirmada pelos paralelos efetuados entre os *Oráculos Caldácicos* e o texto gnóstico Paráfrase de Sem (*NH VII, 1*) por M. Roberge⁴⁹. Ele mostrou que estes propõem uma teoria dos dois Intelectos e a existência de uma entidade feminina situada entre o Primeiro Intelecto e o Segundo e chamada respectivamente por cada um desses pensamentos « Hécate » e « matriz cósmica ». Ele ilustrou além disso a relação complexa que existe nestes dois sistemas entre a Potência e Hécate.

Assim, depois desta análise do contexto filosófico do *Tratado 30 (III, 8)*, de seu lugar no grande escrito antignostico e das proximidades temáticas encontradas entre o pensamento de Numênio, dos caldácicos e da problemática antignostica de Plotino onde a expressão « ἀμφίστομος » é utilizada, podemos supor que Plotino possa fazer alusão não exclusivamente à doutrina dos dois intelectos de Numênio mas a doutrinas próximas a esta. Nesse contexto polêmico, Plotino parece visar as doutrinas « desviantes » que tomam emprestado os argumentos de Platão e que deformam a verdadeira significação destes. Desse modo, Plotino teria podido conhecer esta expressão diretamente a partir dos textos caldácicos ou pelo intermédio de uma outra fonte que não Numênio e não teria necessariamente tomado emprestado esse termo aos caldácicos pelo intermédio de Numênio como sustenta R. Majercik.

Alguns argumentos suplementares em favor da nossa hipótese

Dois argumentos suplementares vão nesse sentido. De fato, esse termo não é explicitamente atestado em Numênio e, como nota a própria R. Majercik, é muito improvável que o termo

49. Cf. *op. cit.*, 2003.

« ἀμφίστομος » seja originariamente de Numênio pois ele parece ter sido forjado conjuntamente com outros dois epítetos, « ἀμφιπρόσωπος » e « ἀμφιφαής », em um contexto poético. Além disso, a tradição caldáica utiliza esta expressão com uma significação bastante particular em um contexto metafísico, a qual é muito distante de seu uso habitual na prosa técnica militar. Por isso nos parece pouco provável que Plotino tenha tomado emprestado de Numênio esse termo tipicamente citado em um contexto caldáico, ou ainda, que ele possa tê-lo tomado emprestado dos *Oráculos caldáicos* e que o tenha em seguida inserido no texto de Numênio. É mais verossímil imaginar que Plotino tenha tomado conhecimento desse termo em seu contexto caldáico original que, como nós vimos, tem afinidades com Numênio.

Nós nos distanciamos ainda de duas ideias propostas por Ruth Majercik. Primeiramente, a ideia segundo a qual Numênio teria utilizado esse termo caldáico em um de seus escritos dentre aqueles que não chegaram até nós, mas que Plotino o teria tido em suas mãos, o que explicaria que ele tenha utilizado esse vocabulário. Em segundo lugar, a ideia de que Plotino teria podido simplesmente ter se apropriado de um termo habitualmente utilizado na prosa técnica e que ele o tenha utilizado de maneira livre e criativa. Nós mostramos, através de numerosos argumentos, que esse termo era carregado de demasiadas significações para o que está em jogo no contexto polêmico em torno da definição dos Primeiros Princípios da realidade, da localização dos inteligíveis e da sua relação com o Demiurgo — centro dos debates platônicos da época e do grande escrito antignóstico — para que Plotino, escritor escrupuloso e de estilo conciso, o tenha empregado ao acaso.

Além disso, considerando o contexto cultural, religioso e intelectual da época de Plotino, nos parece pouco verossímil que ele não tenha jamais ouvido falar dos *Oráculos Caldáicos*. Evidentemente nós não temos nenhuma certeza quanto à maneira segundo a qual Plotino tomou conhecimento de seu conteúdo. Podemos supor que ele tenha tido acesso diretamente aos textos deles ou ainda que ele tenha tomado conhecimento destes por intermédio de Amônio, de

Numênio, de Amélio, dos textos gnósticos, ou ainda de Porfírio, se nós considerarmos que o *fragmento 166*, citado por Plotino no *Tratado 16 (I, 9)*, não é caldáico porque esse tratado foi redigido antes da chegada de Porfírio à escola de Plotino. Entretanto, nenhuma dessas hipóteses nos impede de pensar que Plotino teria podido, ou sabido, distinguir isto que no pensamento desses filósofos seria originário ou inspirado pelos *Oráculos Caldáicos*. Nós podemos ainda pensar que ele pode ter manifestado sua oposição a essas doutrinas no quadro de uma polêmica mais ampla com alguns desses filósofos.

Análise dos argumentos de J. Finamore

Em 1998 J. Finamore⁵⁰ analisou os argumentos de R. Majercik. Ele se concentrou primeiro sobre a questão de saber se as palavras de introdução do *Tratado 16 (I, 9)* de Plotino (a citação de Plotino faria referência ao *fragmento 166* dos *Oráculos Caldáicos*) deveriam ou não ser aceitas como provenientes dos *Oráculos Caldáicos* como indica Pselo. Apesar de não podermos aqui entrar nos detalhes desta discussão, trata-se de uma questão central porque essas palavras constituem a ocorrência mais explícita de uma citação dos *Oráculos Caldáicos* por Plotino. Contrariamente à opinião de R. Majercik, J. Finamore conclui que é muito verossímil que Plotino cite com efeito os *Oráculos Caldáicos* no início do seu tratado e nós estamos bastante de acordo com esta conclusão: « Nós aceitamos o testemunho de Pselo segundo o qual Plotino utilizou os textos caldáicos na *Enéada I, 9*. Primeiro, porque Pselo se revela muito preciso em suas outras citações dos *Oráculos Caldáicos* mas também porque o conteúdo do oráculo não pode ser demonstrado como sendo não-caldáico. Deste modo, a dedução correta é aceitar a palavra de Pselo »⁵¹.

J. Finamore se debruçou em seguida sobre o problema dos termos que W. Theiler e J. Dillon consideraram como significando uma presença dos *Oráculos Caldáicos* em Plotino e concorda então com Majercik que refuta essas hipóteses. Ele argumenta demonstrando que Plotino não teria feito referências aos *Oráculos Caldáicos* pois Plotino estaria

50. Cf. op. cit.

51. Op. cit., 1988, p. 109; nossa tradução.

preocupado em preservar a filosofia platônica de todas as interpretações inspiradas nas tradições não helenísticas. Assim, ele não teria feito menção nem de um acordo, nem de um desacordo com as doutrinas caldáicas. Ora, esse raciocínio parece em contradição com o que o próprio J. Finamore afirmou nas linhas precedentes a propósito da citação dos *Oráculos Caldáicos* por Plotino no *Tratado 16 (I, 9)*. J. Finamore então toma consciência desta incoerência e explica que Plotino se autorizou a citar os *Oráculos Caldáicos* nesse contexto pois a condenação do suicídio constituía um assunto no qual os *Oráculos Caldáicos* concordam com Platão mas que ele, Plotino, « não empregaria a terminologia deles quando se trata de questões filosóficas com as quais ele se encontra em desacordo, especialmente no que concerne à ascensão da alma »⁵². Nos parece arbitrário, e até mesmo um contrasenso, afirmar que Plotino citaria os *Oráculos Caldáicos* quando ele está em acordo com eles, como no caso do *Tratado 16 (I, 9)*, mas não quando ele está em desacordo com eles. Também, é habitual em Plotino se apropriar e fazer alusão, de maneira implícita e indireta, às doutrinas que provêm da pura tradição helenística assim como às doutrinas ‘desviantes’ das quais ele seleciona as ideias estritamente filosóficas abandonando suas características menos helenísticas. Com efeito, podemos notar que durante todas as três primeiras partes (ou tratados) do grande escrito antignóstico várias expressões e temáticas fazem alusão indiretamente às doutrinas gnósticas e serão explicitadas na parte final, isto é, no *Tratado 33 (II, 9)*⁵³.

Enfim, nossa análise da utilização por Plotino do termo « ἀμφίστομος » parece mostrar que os argumentos de J. Finamore são insuficientes para descartar a possibilidade de que se tratasse verdadeiramente de uma referência de Plotino às doutrinas dos *Oráculos Caldáicos*. M. Tardieu traçou suficientes

paralelos entre o pensamento plotiniano, caldáico e gnóstico⁵⁴ para que possamos considerar que Plotino teria podido incluir, na polêmica conduzida no seu grande tratado, uma retificação da expressão caldáica cujas concepções filosóficas implicadas mostram relações com o pensamento de Numênio e dos gnósticos.

Nós partilhamos da ideia de J. Finamore segundo a qual os argumentos de H. Lewy contra a autenticidade caldáica do *fragmento 166*, citado por Plotino no *Tratado 16 (I, 9)*, e os argumentos dos especialistas que o seguiram « partem do pressuposto que Plotino não conheceu os *Oráculos Caldáicos* e enquanto esta ideia é aceita como um dogma, a tese de Lewy segundo a qual se trata de um ‘erro’ de Pselo terá sucesso »⁵⁵. Nós acrescentaremos que esse preconceito explica talvez a carência de trabalhos que visem compreender as relações entre as metafísicas caldáicas e plotinianas a partir do contexto polêmico de Plotino com as doutrinas medioplatônicas pagãs e gnósticas.

Conclusões

A análise das significações implicadas na utilização do termo « ἀμφίστομος » pelos *Oráculos Caldáicos* e no contexto polêmico no qual Plotino o cita nos leva à constatação de que o estudo da metafísica medioplatônica dos *Oráculos Caldáicos* pode nos permitir compreender melhor o diálogo entre o pensamento plotiniano e o pensamento gnóstico e, além disso, que a pertinência das problemáticas medioplatônicas nesse tratado antignóstico pode justificar uma referência de Plotino a um termo característico do vocabulário dos *Oráculos Caldáicos*.

Artigo recebido em março de 2012,
aprovado em maio de 2012.

52. *Op. cit.*, 1998, p. 109 ; nossa tradução.

53. Como nós podemos constatar nas comunicações apresentadas no colóquio « Thèmes et problèmes du *Traité 33* de Plotin contre les Gnostiques », organizado por M. Tardieu no Collège de France em junho de 2005, publicação prevista para 2014 : *Plotin contre les gnostiques*, Michel Tardieu e Luciana Soares, Paris, Éditions du Cerf (Les écrits de Plotin).

54. Cf. « La gnose valentinienne et les Oracles Chaldaïques », em *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale*, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978, I : The School of Valentinus, éd. by B. Layton, Leiden, Brill, 1980, p. 194-237.

55. *Op. cit.*, 1998, p. 108-109; nossa tradução.

