

AUBRY, Gwenaëlle. *Dieu sans la puissance. Dunamis et Energieia chez Aristote et chez Plotin*. Paris, Vrin, 2006.

Maurício Pagotto Marsola (Universidade Federal de São Paulo)

1. O leitor que percorre as páginas de *Dieu sans la puissance. Dunamis et Energieia chez Aristote et chez Plotin*, de Gwenaëlle Aubry, depara-se com a análise da doutrina aristotélica do ato e da potência, retomada e transformada por Plotino, em suas conseqüências últimas, isto é, consideradas com relação ao Princípio Primeiro da realidade. A autora é já conhecida dos estudiosos de Aristóteles e de Plotino, seja, entre outros trabalhos, pela edição do volume *L'excellence de la vie. Sur l'Ethique à Nicomaque et l'Ethique à Eudème d'Aristote* (Vrin, 2002), seja pela tradução comentada do tratado 53 (1º tratado da 1ª *Enéada*), publicada pela Cerf, em 2004. Ela faz parte do projeto, iniciado por P. Hadot, de publicação de traduções comentadas dos tratados de Plotino, segundo a ordem cronológica. Mas em *Dieu sans la puissance*, Aubry reúne com singular maestria seus conhecimentos de ambos os filósofos, obtendo como resultado um estudo que evidencia diferenças, mas que igualmente permite pensar a complexa trama da relação entre Aristóteles e Plotino. Aliás, recordemos que a presença de Aristóteles na tradição platônica é muito mais profunda do que uma leitura rápida de tal tradição poderia dar conta. O platonismo tardio é também um aristotelismo. Particularmente no caso de Plotino, tal presença não só é vital para a compreensão de várias categorias presentes nas *Enéadas*, mas também para a consideração das implicações profundas do posicionamento exegético de Plotino face a seu passado filosófico. No caso da obra de Aubry, o método seguido é o de evidenciar as diferenças no que diz respeito à compreensão do Princípio Primeiro de toda a realidade: o Primeiro Motor aristotélico e o Uno-Bem plotiniano. Em tal processo, em muitos pontos aparecem relações profundas,

vinculadas à releitura plotiniana da obra de Aristóteles, sobretudo no que diz respeito aos capítulos “teológicos” da *Metafísica*.

A questão formulada por Aubry faz com que se considere a significação da transposição da noção de *dunamis* da base ao cume da ordenação do real plotiniano, uma vez que consideremos a conhecida doutrina aristotélica da precedência do ato com relação à potência. Em outras palavras, conforme a lógica da compreensão aristotélica do ato e da potência, a perfeição do ato e, quando se trata do Primeiro Motor, do ato puro ou primeiro, jamais permite que a carência e a incompletude da potência a faça ser atribuída ao Princípio. Conhecendo tal tese aristotélica, como Plotino pode elaborar tal inversão? A solução desse enigma resultará num modo diverso de conceber a potência do Princípio, com relação àquilo que dele deriva, ou seja, tal inversão representa a tentativa plotiniana de dar conta da relação entre transcendência e causalidade. Em última instância, Aubry recorda, já de início, que o que está em jogo será posteriormente reformulado na questão clássica da teodicéia a propósito da relação de Deus com o mundo e sua consequência imediata: o problema do estatuto ontológico do mal. Aubry questiona se a inversão plotiniana poderá abrir as portas para uma outra forma de compreensão da noção de *onipotência* divina. Ora, conforme a conhecida formulação, se o mal é uma realidade como compreender tal onipotência, sem limitá-la. Ou seja, como compreender a atribuição da noção de *dunamis pantôn* ao Princípio Primeiro, invertendo a compreensão aristotélica da *prôtê energeia*? Devemos compreendê-la, no caso de Plotino, como “potência de tudo” ou como o “em potência de tudo”. Aliás, vale lembrar que no início da obra, Aubry recorda a elaboração da problemática clássica da onipotência divina, referindo-se ao célebre texto de H. Jonas, *O conceito de Deus após Auschwitz*. Lá, tal questão é abordada a partir do mito gnóstico da *retração* de Deus ao formar o mundo, renunciando a seu Ser próprio e mergulhando no devir. É um Deus da *kenosis*, da renúncia, despido de atributos da eternidade, imutabilidade, impassibilidade e onipotência. O mito é relacionado por Jonas à doutrina da mística judaica do *tsimtsoum*, para a qual Deus cria o mundo, mas dele se retira em sua potência, de modo que o devir possa existir, mas que igualmente se possa pensar a questão do mal, sem relacioná-se à uma ameaça à onipotência divina, já que não é mais ela que está em cena. Daí a noção de um *Deus sem potência*, que resulta em outro modo de compreender ou de questionar os

predicados da perfeição divina, notadamente o da onipotência. Logo, o problema relativo à compreensão do divino do ponto de vista da noção presente na metafísica clássica é que Aubry pretende questionar. Trata-se de mostrar como a metafísica, já em sua origem (note-se a contrapartida crítica com relação à leitura heideggeriana) aristotélica, é a concepção de um Deus sem potência, sem que isso signifique uma compreensão antropomórfica, do Deus que renúncia a seu Ser, ou que insere o divino no devir humano. Tal ontologia singular do Deus sem potência, compreendido no sentido indicado por Aubry, é aquela pensada a partir da relação entre *dunamis* e *energeia*, e do *en dunamei* e do *en energeiai* (“em potência” e “em ato”). A potência divina não será, portanto, pensada na ordem da eficiência, mas a determinação divina de uma potência é dada por sua definição, em Aristóteles, como ato, na medida em que sua própria substância é compreendida como ato (*ousia energeia*). Ou seja, é como causa final que o Ato puro determina um efeito, no sentido de ser a condição de sua realização, e não no sentido de ser aquilo em que se realizam as outras substâncias. Tal é a eficácia do ato sobre a potência, no regime teleológico, cuja mediação é o “em potência” de tudo.

2. Assim, Aubry compreende a relação do Primeiro Motor aristotélico com o mundo e com as outras substâncias como determinada pela relação do *en dunamei* à *energeia*, considerada à luz da doutrina da anterioridade do ato com relação à potência. Assim, a teologia é um campo de aplicação de sua ontologia, que deve ser compreendida como a *ciência do ato e da potência*. Essa compreensão do projeto aristotélico da *Metafísica* confere a possibilidade de pensá-lo de modo unitário, isto é, como unidade e hierarquia das diferentes *ousiai*. De outro lado, o par conceitual “em potência” e “em ato” não deve ser reduzido, como tradicionalmente se faz nas leituras mais comuns da *Metafísica*, a partir das noções de *matéria* e *forma*. A metafísica aristotélica pensa simultaneamente o ente enquanto ente e o divino, não sob a determinação da forma, mas visando a compreensão do ato, de modo que o percurso investigativo é o do conhecimento do ser comum que inclui aquele do ser primeiro.

Para Aubry, é o conhecimento do ato que unifica tanto o projeto presente no livro A da *Metafísica*, de formulação de uma determinação do bem e do fim, quanto aquele de uma ciência do “ente enquanto ente”, do livro L. E se a noção de *energeia* diz respeito, ainda, à sua identificação, no quadro do vocabulário teleológico, ao *telos* e ao *ergon*, ela

será relacionada à formulação da noção de bem, que a ele confere um sentido axiológico. Em seus primeiros capítulos, Aubry percorre o exame doxográfico de Aristóteles, feito em *Met. A*, lendo-o de um modo que lhe permite destacar a centralidade da noção de bem, que estará vinculada intimamente à noção de um princípio sem potência. Ou seja, ao visar aos platônicos em sua crítica, Aristóteles dissocia princípio e potência, pois o estatuto do bem platônico seria incapaz de identificar seu modo próprio de causalidade. Ora, o princípio deve ser compreendido como ato, e tal compreensão está vinculada ao estatuto axiológico do bem, se tomado igualmente como princípio. Ele age não como potência, mas como *telos* do “em potência”. Se considerarmos que o bem, assim como o ser, se diz de muitas maneiras, devemos ter em vista que tal pluralidade é integrada no projeto de pensar o estatuto de princípio e a causalidade do bem. A relação entre o ato puro e os outros atos é dada como uma relação de fundação. Ou seja, o movimento e a contingência tornam-se possíveis por um substrato, dado no quadro de uma noção de Deus como ato puro, designado como necessário e eterno, finalidade do “em potência” de tudo.

Por outro lado, Aubry terá uma interpretação da noção de *bem* como algo que unifica a ousiologia aristotélica, permitindo relacionar *Metafísica*, notadamente A e L, à *Ética nicomaquéia* I e X. Há uma relação das diferentes substâncias àquela essencialmente boa, assim como há, no início da discussão presente na *Ética nicomaquéia*, uma relação *pros hen* dos diferentes bens ao bem principal. Ela não se realiza como a relação entre as diferentes categorias e o bem substancial, mas entre diferentes substâncias boas e a substância essencialmente boa, que exerce o papel de Princípio. Na *Ética*, o fim visado era de que todos os bens pudessem referir-se a um único bem, e na *Metafísica* (L 10) todas as substâncias são ordenadas a um único fim. Aubry nota a relação de tensão, dada pela relação *pros hen*, que não exclui a noção de derivação, *aph' henos*, na medida em que a anterioridade do ato, na perspectiva teleológica, implica uma relação de dependência ontológica. A homonímia do bem, presente na *Ética*, é confirmada na *Metafísica*, pois deve-se compreender a relação *pros hen* no sentido de vínculo ontológico entre as diferentes substâncias e a substância primeira, essencialmente boa, simultaneamente lógico, isto é, a partir da relação entre as diferentes categorias e cada espécie de substância. Assim a relação entre cada bem particular, no caso da

reflexão ética (justiça, oportunidade, ponderação), e a substância capaz do bem, o homem.

Entretanto, as relações éticas e teológicas possuem o comum fundamento na doutrina do “em potência” e do ato, elemento último de unificação da ontologia aristotélica é a doutrina do ato e da potência (temática que é central na análise que Aubry faz de Aristóteles nos capítulos IV e V de sua obra), pois é ela que determina as relações gerais entre bem e ser. Se a ousiologia é definida a partir daquela relação unitária entre as diferentes substâncias a um elemento que possui o papel de Princípio, então a teologia, isto é, a ciência do divino tomado como *ousia energeia*, é uma parte daquela. Seu caráter distintivo é compreender Deus como sem potência, isto é, como ato, cuja eficácia é dada de modo unicamente teleológico. Aubry não cede à interpretação do Primeiro Motor como sendo causa eficiente, mas apenas como causa final, pois seu caráter final é a condição de realização inscrita em todo ser, de modo que a causalidade própria ao Primeiro Motor é aquela do “em potência” como tendência para o fim. Desse modo, não se deve ler a teologia aristotélica e seus fundamentos ontológicos a partir da redução do ato à forma (e do “em potência” à matéria), bem como do ato à ação, e do “em potência” à potência. Tais reduções levaram inúmeros pensadores à incompreensões a respeito da relação entre o Primeiro Motor e o que lhe sucede na ordem do ser. É o caso da redução do ato primeiro à “forma pura” operada pela crítica heideggeriana à “onto-teologia”.

Ora, é ao movimento dessas transformações no modo de compreender o estatuto primeiro do princípio, bem como a forma com a qual o bem pode ser a ele relacionado, que a obra de Aubry a partir desse ponto conduz o leitor. A centralidade da questão da onipotência divina envolve, portanto, o modo como, de Aristóteles a Plotino, há um movimento de ida e retorno com relação ao platonismo original. Se Aristóteles havia apontado para a deficiência na compreensão platônica da relação entre o caráter de princípio conferido ao bem e a causalidade com relação à pluralidade dos bens, que somente a atribuição da pura atualidade ao princípio poderia dar conta, o que ocorrerá com Plotino será uma nova inversão. Mas, dado que a inversão plotiniana, terá um caráter rememorativo com relação à sua compreensão do sentido platônico da *dunamis*, ela será simultaneamente um momento decisivo do modo de compreender a questão da onipotência, bem como guardará um caráter, de certo modo, sintético com relação a

Platão e Aristóteles. Ou seja, de um lado Plotino é capaz de criticar a compreensão aristotélica do Princípio como ato puro, retornando à exegese da Idéia do Bem, tal como aparece em *República* VI, isto é, compreendendo o princípio como *dunamis pantôn*, noção que será vinculada ao seu caráter transcendente, de modo que lhe permite pensar a dinâmica da processão. Mas, de outro lado, o movimento operado pela crítica plotiniana preservará a teleologia aristotélica na medida em que, para pensar a dinâmica da conversão, devemos considerar a *dunamis* como o “em potência” de tudo.

3. Uma das idéias fundamentais da análise da diferença entre Aristóteles e Plotino é que a *dunamis* plotiniana não designa o devir como carência de ser, mas refere-se ao “além do ser e do devir”. Portanto, a atribuição plotiniana de *dunamis pantôn* ao Uno é vinculada à análise de uma das expressões centrais, senão a mais significativa, para a compreensão da transcendência absoluta do Primeiro Princípio. Tal expressão é tomada da exegese plotiniana de *República* 509b9, na qual a Idéia do Bem é dita “além da essência” (*epekeina tês ousias*). No contexto da obra platônica, a expressão é vinculada ao termo *dunamis* (*epekeina tês ousias presbeiai kai dunamei huperekhontos*). No quadro da exegese plotiniana da analogia solar, ela é lida tradicionalmente como indicativa da absoluta negatividade de nossa apreensão do Uno. Porém, ao ressaltar a centralidade da expressão *epekeina tês ousias*, Aubry diz que ela deve ser compreendida de modo articulado àquela atribuição positiva, qual seja, a noção de *dunamis*. É o jogo paradoxal entre as expressões da transcendência e da causalidade, tais como *epekeina tês ousias*, *epekeina energeias* e *dunamis pantôn*, que evidencia a pedra de toque da interpretação de Aubry. A tarefa, portanto, será compreender o sentido preciso de tal potencialidade atribuída ao Princípio. A estratégia será precisamente a de diferenciá-la da concepção aristotélica do Primeiro Motor, tomado como *energeia*. Haverá uma relação assimétrica de tendência e dependência do todo com relação ao Princípio plotiniano, agora considerado como *potência*. A questão fundamental é, portanto, a propósito da passagem do Primeiro Motor, ato puro, sem potência, ao Uno-Bem, potência de tudo, além do ato e da essência. As conseqüências dessa mudança de perspectiva, articulada pela dificuldade imposta pela transcendência do Uno-Bem, é que ocuparão a autora nos árduos e penetrantes capítulos dedicados a Plotino.

Sabemos que o discurso plotiniano sobre o Uno-Bem é sempre elaborado empregando recursos como a hipérbole, a analogia, a metáfora, resultantes da *aphairesis* de toda e qualquer determinação positiva (assim ocorre, por exemplo, nos tratados que versam particularmente sobre o Princípio, tais como V 4 [7]; VI 9 [9]; III 8 [30]; V 5 [32]; VI 7 [38]; V 3 [49]). Aliás, Plotino censurava nos gnósticos sua temeridade na abordagem positiva de uma realidade (o Princípio) que não é acessível às nossas determinações lingüísticas e dianoéticas. O *tolmêros lógos* plotiniano é, ao contrário, indicativo de tal impossibilidade, pois não é senão de nós mesmos, de nossas próprias afecções, que falamos quando nos referimos a ele, por exemplo, quando o chamamos de causa não é senão do que nos aparece como causa que falamos (cf. VI 9 [9], 3, 49-53). Aubry, nesse sentido, questiona se não é necessário ver na expressão *dunamis pantôn* apenas uma atribuição provisória, aproximativa ou relativa, votada ao fracasso quando consideramos a inefabilidade do Uno. E não são poucos os comentadores que, ao insistirem na radical inefabilidade, recaem nas dificuldades de uma interpretação que, no limite, recorre à “mística”, no que diz respeito ao modo de apreensão do Uno, o que, aliás, Aubry não deixa de notar criticamente. Vale lembrar, a esse propósito, que há vários trechos de alguns tratados henológicos, tais como os tratados 9 ou 38, que permitem tal leitura, visível, por exemplo, em diversos momentos dos comentários de P. Hadot a esses tratados.

Na encruzilhada entre a assunção incondicional de tal inefabilidade e a consideração do sentido positivo da *dunamis pantôn*, a interpretação de Aubry, ao relacionar as duas partes da expressão platônica de *Rep.* 509b9, realiza uma inovação com relação à interpretação corrente do *epekeina* plotiniano, que possuirá grande fertilidade. Ao analisar, embora não de modo exaustivo, os diversos contextos em que o *epekeina tês ousias* ocorre ao longo das *Enéadas*, Aubry nota que a lógica que rege tal noção é a de uma noção de que deve compreender a relação paradoxal entre transcendência e causalidade do Uno. Desse modo, é a vinculação entre o *epekeina* e a *dunamis* que permite uma compreensão adequada da anterioridade da potência que, para além de Aristóteles, retoma seu sentido platônico. A *dunamis* não será o “em potência” de tudo, não sendo compreendida, como ocorre em Aristóteles, como a conjunção das potências ativa e passiva, consideradas como princípio do movimento, cuja finalidade é o

ato, uma vez que o ato precede a potência. A *dunamis* resultante da exegese plotiniana de *Rep.* 509b deve ser compreendida, nesse contexto, como a “potência de tudo”. A *dunamis* plotiniana é compreendida como produtividade. Tal análise da ruptura com Aristóteles, rememorando a noção platônica de potência, assim compreendida por Plotino, oferece a Aubry uma conclusão igualmente inovadora, isto é, que pensar a noção de potência de tudo permite compreender a causalidade como um efeito direto da transcendência. A unicidade e simplicidade absolutas do Princípio o tornam, paradoxalmente, excedência e superabundância com relação a tudo que dele procede, sendo *causa* neste sentido.

A superabundância e a anterioridade do Princípio (que lembram as célebres metáforas da processão, tais como a da fonte ou do fogo) levam à concepção da noção de potência não com “tendência à perfeição”, mas como “efeito do perfeito”. Essa tese é reforçada pelo recurso da autora à assim chamada doutrina plotiniana dos dois atos. Tal doutrina diz que o perfeito permanece em si mesmo, mas superabunda, é excedência absoluta em sua perfeição, tal como o fogo que, sem deixar de ser o que é ou modificar-se, irradia o calor. Assim, a potência do Princípio faz com que ele seja excesso de fecundidade, sem que isso represente alguma carência ou deficiência de perfeição: *bonum est diffusivum sui*. Trata-se de uma “produtividade do perfeito”, empregando os termos da autora. É a partir desse esquema que se torna possível pensar a noção de *processão*, central na arquitetura hipostática do universo plotiniano. Tudo procede do Uno sem que ele deixe de ser o que é, de modo que é mantida uma radical *diferença* com relação àquilo que dele procede. É nesse sentido que é possível, igualmente, compreender tal relação a partir da lógica da identidade e diferença, como o fez W. Beierwaltes, embora Aubry não siga esse caminho.

Aubry nota que não se trata de compreender o Princípio, tal como a expressão “*presbeiai kai dunamei*” da *República* poderia sugerir, como um ser absolutamente perfeito, mas que pertenceria ao mesmo gênero do que dele procede. A autora nota que Plotino não elabora uma interpretação que sugere que tal como a relação seria como aquela existente entre um rei e seus súditos, mas o “*presbeiai kai dunamei huperekhontos*” preserva a absoluta transcendência do Uno-Bem, permitindo pensar a causalidade como processão e superabundância, bem como em seu reverso, a conversão (*epistrophê*). Ou seja, há um retorno de tudo ao Princípio, uma vez que o derivado guarda

algo do que lhe deu origem, tal como o calor que procede do fogo faz com que haja algo do fogo no objeto aquecido. Os entes preservam um traço (*ikhnos*) do Princípio, que nele inscreve uma tendência ao retorno. Para resolver esse problema, a autora lança mão de um outro aspecto da noção de *dunamis*, que é interpretá-la agora como o “em potência” de tudo. Se a *dunamis-potência* é o princípio da processão a *dunamis-em potência* será o da conversão. Tal equívocidade do conceito de *dunamis* é a chave da dupla dinâmica do real, carregando em si o duplo sentido do ser, que procede do Uno e a ela retorna, dada a “presença-ausência” do Uno em tudo, para empregar os termos de P. Hadot, retomados por Aubry.

Note-se que a interpretação de Aubry leva-nos a crer que Plotino preserva, em ampla medida, a teleologia aristotélica, ao conceber a tendência de tudo para seu Princípio, ou seja, os entes trazem tal potência de retorno para sua causa final que, tomada como princípio de conversão. Embora seja preciso ressaltar, por outro lado, que o Uno, em si, seja pura *dunamis pantôn*, conceito igualmente indicativo de sua transcendência, pura superabundância transcendente. Esse esquema se remete a algo que Plotino faz no plano de sua crítica à doutrina aristotélica das categorias: em um determinado aspecto, o plano sensível, é necessário pensar pelas categorias, preservando a doutrina aristotélica. Mas, no plano inteligível, é necessário retomar um outro modo de compreender os gêneros supremos, sendo necessário retornar a Platão, pois a *ousia*, em sentido próprio, é inteligível. Desse modo, Aristóteles é criticado ou preservado, conforme o aspecto do real que se tem em vista. Aqui, nesse sentido, a noção aristotélica de *dunamis*, orientada pelo modelo da finalidade e da tendência, é preservada para se pensar a dinâmica da conversão. Mas, quando consideramos o Princípio em sua transcendência radical, em sua unicidade e simplicidade absolutas, então já nos situamos “além do ato”, de modo que somente a compreensão da *dunamis* vinculada à transcendência nos remete ao “além da essência”, já compreendida na exegese da *República*. Evidentemente, estamos diante de um modo bem particular de compreender Aristóteles, aliás, típica dos múltiplos modos pelos quais o platonismo relacionou-se com o pensamento do Estagirita.

A reciprocidade entre o *epekeina tês ousias* e o *dunamis pantôn*, inserindo uma determinação positiva no seio da transcendência, isto é, aquela da positividade da

causalidade conduz à discussão do sentido em que se deve efetivamente compreender tal causalidade. O itinerário investigativo a propósito da relação do Uno com aquilo que dele procede leva Aubry a tocar no problema fundamental da leitura plotiniana da teoria platônica da participação. Como Plotino compreende a *methexis*, tendo em vista seu conhecimento da crítica a ela já feita no *Parmênides* (uma das principais fontes para Plotino e para todo o platonismo tardio) e por Aristóteles, por exemplo, em *Metafísica A*? Novamente, a leitura de Aubry é de grande perspicácia, pois não entende a participação como desdobramento infinito, eixo do argumento do terceiro homem, mas a causalidade do Uno deve ser tomada no sentido de *excesso*. Não é a bondade ou a unidade de cada coisa que participa do Uno-Bem, que seria um desdobramento inteligível do sensível, mas a causalidade é potência superabundante de si: o Uno dá aquilo que não é, de modo que o *epekeina* a ele referido significa, nesse sentido, ausência de determinação. Isso impede a regressão ao infinito, resultado último da teoria da participação tal como criticada por Aristóteles. Ora, se o Uno é anterior (*pro*) e superior (*huper/huperekhon*), ele é *incomensurável e infinito*, de modo que a *dunamis pantôn* faz com que possamos compreender seus efeitos não como o conjunto de sua potência, mas como aquilo que infinitamente os ultrapassa por seu excesso. Tudo dele participa na medida em que é “potência produtora”, empregando os termos da autora para traduzir a expressão “*aitios dunamis*”, mas a causalidade indica, nesse contexto, que a causa permanece além do que ela doa. Essa é uma outra via de interpretação da expressão *epekeina tês ousias*, que Aubry assume ao longo de sua análise da *dunamis* plotiniana, diferenciando-a da aristotélica.

Nesse percurso encontramos uma outra tese que distingue o trabalho de Aubry da maioria dos comentadores de Plotino, no que diz respeito ao interpretar a noção de *ikhnos* de um modo não puramente metafórico. Ela está inserida na dinâmica, dada pelo duplo sentido do termo *dunamis* (“potência” e “em potência”), da processão e da conversão. Aliás, um dos comentários que Aubry tem em vista é a obra de J.-F. Pradeau. *L’imitation du Principe. Plotin et la participation* (Vrin, 2005), que igualmente mostra o quanto o tema da recepção plotiniana da participação é central para a compreensão da dinâmica interna de seu universo, inclusive em suas conseqüências éticas. Para Aubry, a imitação do Princípio não será apenas compreendida em seu sentido aristotélico, isto é, como

tendência ao ato e, por meio dele, à necessidade e à eternidade do Primeiro Motor imóvel, mas como produtividade da potência. Ou seja, não é visando à sua atualização que os entes assemelham-se à perfeição do Princípio, que é além do ato, mas ele é tomado como fonte de uma potência que é geradora do ser. Há uma receptividade ou capacidade (*epitêdeiotês*, conceito que Aubry remete a uma herança de Alexandre de Afrodísia por parte de Plotino), isto é, a receptividade do participado à potência do participante. Assim, a *dunamis* será tomada como a potência ativa de algo para a atualidade, e a *epitêdeiotês* como a potência passiva para que tal possa se realizar. A tal sentido do *epitêdeiotês* estará relacionado o sentido do *ikhnos*. Ora, é a capacidade interna de cada ser de unificar-se e ser o que é, na medida de tal capacidade (*kata dunaton*) que indica o modo de participação de cada um com relação ao Uno. Esta uma grande contribuição de Aubry, na trilha de Pradeau, para o estudioso de Plotino tomar posição diante da controvertida interpretação da frase inicial de VI [9], 9 (1, 1) que diz que é pelo uno que tudo é o que é, e que alguns (como Meijer) relacionam ao problema central da participação.

Portanto, o esquema interpretativo da equivocidade da *dunamis* em Plotino será vinculado à noção de potência (do Princípio) como superabundância e “em potência” do principiado ou participante da potência do Princípio, ou seja sua tendência de retorno a ele, como tendência a atualizar-se. Aqui reencontramos uma relação entre Aristóteles e Plotino não apenas excludente. Cabe notar, por outro lado, que permanece aberta a questão a respeito da possibilidade de tal articulação entre *epekeina* e *dunamis*, pois o *epekeina* sofre uma positivação que pode ser limitada pelos muitos momentos em que o excesso da linguagem e a presença da negatividade extravasam do texto plotiniano, tal como é o caso dos capítulos finais do tratado 9. Por outro lado, tal articulação elaborada por Aubry livra o leitor de Plotino de inúmeras aporias a respeito da questão da relação entre participação e causalidade, processão e conversão. De qualquer modo, não é sem dificuldade que pensaríamos a dinâmica dessas relações sem o íntimo vínculo entre presença e ausência do Uno, entre *dunamis* e *epekeina*, sem preservar *les deux bouts de la chaîne*.