

A henologia plotiniana frente ao problema platônico da unidade das formas

Plotinus' henology in front of the platonic problem of the unit of forms

L' enologia di plotino davanti al problema platonico dell'unità delle forme

Deysielle Costa das Chagas¹

Recebido em: 08/07/2020

Aprovado em: 20/07/2020

Resumo: Este artigo tem por objetivo analisar como a henologia de Plotino pode responder aos problemas apresentados por Platão acerca da clássica concepção da teoria das formas em seu diálogo *Parmênides*. Para tanto, primeiramente buscaremos compreender o papel deste diálogo frente às outras obras platônicas para, a partir daí, elencar as aporias que surgem pela compreensão das formas-unitárias, ou seja, como sendo elas em si e por si (*autò kath' autò*). Resumiremos as aporias apresentadas no *Parmênides* em três principais: 1) a aporia da impossibilidade de participação das formas na multiplicidade, 2) a aporia do terceiro homem e 3) a aporia da incognoscibilidade das formas. Depois disso, descreveremos como Plotino constitui seu entendimento de princípio-unitário – o Uno-Bem – e, através da estruturação de sua henologia, como ele parece resolver as aporias apresentadas no diálogo platônico através de suas noções de *emanação*, *distinção de assemelhação da derivação do princípio* e de uma metafísica baseada não na razão discursiva, mas na *experiência de unidade*.

Palavras-chave: Princípio-unitário; Uno-Bem; Formas; Henologia.

Abstract: This article's objective is to analyze how does Plotinus henology can answer to the problems presented by Plato about the classic conception of the forms theory in his dialogue *Parmenides*. So, first we will aim to comprehend this dialogue's role facing the others platonic works, in order to, from there, summarize the aporias that appear by comprehending the unitary-forms, that is, their being in-themselves and by-themselves (*autò kath' autò*). We will summarize into three the aporias presented in *Parmenides*: 1) the aporia of the impossibility of forms to participate in multiplicity, 2) the third-man aporia, 3) the aporia of forms' unknowability. After that, we will describe how Plotinus establishes his understanding about unitary-principle – the One. Then, through the construction of his henology, how he seems to solve the aporias presented in the platonic dialogue by his concepts of *emanation*, *the principle's distinction of resemblance of the derivation* and by a metaphysics based on the non-discursive reason, but in the *experience of unity*.

Keywords: Unitary-principle; The One; Forms; Henology.

Riassunto: L'obiettivo di questo articolo è di analizzare come l'enologia di Plotino può rispondere ai problemi presentati da Platone sulla concezione classica della teoria delle forme nel suo dialogo *Parmenide*. Quindi, per prima cosa mireremo a comprendere il ruolo di questo dialogo di fronte alle altre opere platoniche, al fine di sintetizzare da lì le aporie che compaiono comprendendo le forme unitarie, cioè il loro essere in-se-stesse e da sole (*autò kath' autò*). Riassumeremo in tre le aporie presentate in *Parmenide*: 1) l'aporia dell'impossibilità delle forme di partecipare alla molteplicità, 2) l'aporia del terzo uomo, 3) l'aporia dell'inconoscibilità delle forme. Successivamente, descriveremo come Plotino stabilisce la sua comprensione del principio unitario - l'Uno. Quindi, attraverso la costruzione della sua enologia, come sembra risolvere le aporie presentate nel dialogo platónico dai suoi concetti di *emanazione*, dalla *distinzione del principio di somiglianza della derivazione* e da una metafisica basata sulla ragione non discorsiva, ma in *l'esperienza di unità*.

Parole chiave: Principio-unitario; L'Uno; Forme; Enologia.

¹ Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Contato e-mail: cdeysielle@gmail.com / <http://orcid.org/0000-0002-3333-857>.

Introdução

“Estas doutrinas não são novas e nem foram expostas agora, mas anteriormente, não de forma clara, é verdade; porém a presente exposição é uma exegese daquela, porque demonstra com o testemunho dos escritos do próprio Platão que essas (nossas) opiniões são antigas” (En. V 1 [10], 8, 10-14)². Este é o depoimento com o qual o leitor de Plotino se depara de início ao ter em mãos seu tratado *Sobre as Três Principais Hipóstases* (V 1 [10]), onde, de maneira bastante didática, ele apresenta a estrutura e o cerne de seu sistema filosófico. Mesmo considerando-se somente um exegeta de Platão, uma vez que afirma não trazer nenhuma novidade no dizer de sua teoria filosófica, é comumente aceito e reconhecido entre os comentadores que a teoria plotiniana diferencia-se das teorias historicamente anteriores, sobretudo pela sua doutrina do Uno-Bem (*hén-agathós*)³. É a partir desta doutrina que Plotino consolida-se na história do pensamento filosófico como um dos principais precursores – ou mesmo, arriscaríamos dizer, o principal precursor – do que posteriormente ficou conhecido como Neoplatonismo⁴. Ao afirmar que o princípio, o fundamento e a finalidade de toda a realidade é algo primordialmente unitário e absolutamente simples, é necessário que este ultrapasse todo ser e de toda essência, que esteja para além da inteligência e da possibilidade de pensamento. Plotino inaugura, com isso, a possibilidade de concepção de uma metafísica fundamentada em um princípio não-racional.

A noção clássica da teoria das formas em Platão nos apresenta a totalidade dos seres cindida em duas realidades distintas, a saber: 1) a realidade inteligível, que abarca a população das formas/ideias, aquelas que são os seres primeiros, verdadeiramente existentes e causas dos seres que vem-a-ser (sujeitos ao devir); 2) a realidade sensível, que abarca a população dos seres sensíveis, que são sujeitos à corporeidade, seres que vem-a-ser e que são causados pelos seres da realidade inteligível. Contudo, ao mesmo tempo sabemos que a questão acerca da unidade dessas formas (dos seres primeiros) e a relação causal delas com a

² [trad. IGAL]: Καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούσδε μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρησθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι μαρτυρίαις πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν.

³ “Não é, por acaso, Plotino o primeiro autor de uma metafísica irracionalista no Ocidente ao afirmar que a inteligência não é o princípio último, que a raiz dos seres escapa a toda determinação intelectual?” (BREHIÉR, 1953, p. 170). Esta metafísica irracionalista, que surge com a doutrina do Uno-Bem plotiniano, é também descrita por Pinheiro: “[F]rente a Plotino, Platão ainda é de certo modo imanente ao lidar com a verdade última da realidade, pois o nosso filósofo do séc. III d. C. consegue ser mais transcendente ainda. Em Plotino não há apenas dois níveis de realidade, temos ainda um terceiro, chamado por vezes de Uno (*hén*), outras de Bem (*agathós*), que está além de toda e qualquer realidade” (PINHEIRO, 2013, p. 73).

⁴ Segundo CATANA (2013), essa separação histórica entre os filósofos neoplatônicos da tradição platônica anterior, inclusive dos médio-platônicos, se deu por volta de 1740. Esta divisão foi iniciada pelo historiador alemão Johann Jacob Brucker (1696-1770), que denominou o grupo de pensadores que surgiram a partir do séc. III d.C. de “seita eclética” e “filosofia alexandrina”, pois acreditava que estes distorciam o genuíno platonismo grego.

realidade sensível – tema caro ao pensamento platônico – é, por vezes, também tratada de maneira crítica pelas próprias personagens dos diálogos de Platão. Temos, por exemplo, no *Parmênides* (um dos diálogos mais citados na obra plotiniana e também um dos mais comentados pela tradição platônica na antiguidade) o problema da impossibilidade da relação entre a realidade sensível e as formas⁵, quando estas são concebidas enquanto unidades, sendo elas isoladas ou em si e por si (*autò kath' autò*). A segunda parte deste diálogo, composta pelas hipóteses acerca da unidade e suas relações, tão diversamente interpretada até nossos dias, demonstra a imensa complexidade deste problema.

E aqui nos deteremos: não é somente uma exegese bem realizada da doutrina platônica, é a herança de um problema, mais especificamente deste problema da unidade, através de uma leitura singular dos diálogos platônicos, que possibilita Plotino desenvolver sua teoria filosófica. Este artigo, destarte, objetiva analisar como a herança do problema platônico da unidade dos princípios-formas foi incorporado às discussões plotinianas e ao desenvolvimento de sua doutrina do Uno-Bem, que configura não uma ontologia, mas a sua *henologia*.

A perplexidade platônica no *Parmênides*

Sabemos que inúmeras são as discussões que circundam o método de abordagem e leitura dos diálogos platônicos: 1) aqueles que acreditam que todos os diálogos platônicos manifestam um pensamento único de Platão, sem alterações significativas no cerne de seu pensamento (paradigma unitarista)⁶; 2) aqueles que consideram cada diálogo como uma peça literária única e separada⁷; 3) também aqueles que estabelecem uma ordem de leitura pautada numa hipótese de composição cronológica que demonstraria uma evolução do pensamento platônico (paradigma desenvolvimentista)⁸; e 4) até aqueles que defendem uma ordem de leitura literário-pedagógica dos diálogos, uma vez que há, dentro dos próprios diálogos, algumas vezes mais claramente e outras não muito, sinalizações dramáticas que os ligariam e que, portanto, haveria uma ordem de leitura não pautada na cronologia de composição dos diálogos, mas uma ordem planejada pelo próprio Platão para a educação do leitor, tendo em conta também que Platão ensinava os jovens em sua Academia⁹. Mas, se levarmos em

⁵ Enfatizamos aqui estritamente os problemas apresentados no diálogo *Parmênides*, pois sabe-se que existem interpretações contemporâneas que defendem a solução desta questão a partir da relação Modelo-Demiurgo-Imagem presente no *Timeu*. Cf. JACKSON, 1885.

⁶ Destacamos como representante dessa posição o Werner Jaeger (1944).

⁷ Destacamos como representantes dessa posição George Grote (1875) e Christopher Gill (2002).

⁸ Esta é a posição ainda mais aceita pela maioria dos estudiosos atuais, mas que tem sido bastante questionada. Trataremos da questão a partir de Guthrie (1975) e David Ross (1952).

⁹ Destacamos como principal representante desta posição o Willian Altman (2012).

consideração o paradigma desenvolvimentista da leitura dos diálogos platônicos, teríamos três grandes grupos de diálogos que corresponderiam às fases distintas da vida e do pensamento platônico. Na primeira fase, portanto, estariam os diálogos aporéticos, nos quais Platão ainda não teria exposto de fato sua teoria por somente reproduzir os ensinamentos de Sócrates. Por sua vez, os diálogos da segunda fase teriam como característica a apresentação da metafísica platônica e de sua teoria das formas como solução para a fundamentação ontológica da realidade sensível. Porém, na terceira fase, os defensores do paradigma desenvolvimentista identificam nestes diálogos platônicos uma postura crítica e até mesmo revisional da própria teoria das formas. Essa postura teria sido evidenciada especialmente nos diálogos *Parmênides*, *Sofista* e *Timeu*, no qual o primeiro demonstraria e discutiria as dificuldades existentes na teoria das formas da relação causal entre formas e a realidade sensível.

Ao apresentar, por exemplo, a “aporia do terceiro homem” no *Parmênides*, Platão estaria consciente das dificuldades de sua própria teoria e da necessidade de reestruturá-la. Então encontraríamos, a partir do *Parmênides*, um grupo de diálogos de Platão resultantes de uma consciência dos problemas inerentes à sua própria teoria das formas¹⁰. E no *Sofista*, ainda envolto da dificuldade desta relação entre unidade das formas e realidade sensível, Platão apresentar-nos-ia sua alternativa da teoria revisada (ou uma nova ontologia): as formas compreendidas não mais como unidades isoladas, como sendo elas em si e por si, mas como constituintes de uma teia de relações entre elas próprias (*symploké tòn eidon*), a partir da qual conseguiria resolver, mesmo que não totalmente, os problemas oriundos da unidade das formas. Já no *Timeu*, parece haver uma nova concepção da relação de causalidade entre a realidade inteligível e a sensível pautada numa tríade Modelo-Demiurgo-Imagem, onde a figura intermediária do Demiurgo resolveria a aporia da participação das formas na realidade inteligível. Mas por ora, buscaremos compreender aqui quais seriam, mais detalhadamente, os desdobramentos problemáticos da noção de unidade das formas dentro da teoria das formas platônicas a partir do diálogo *Parmênides*.

No *Parmênides*, após a apresentação da tese por Zenão sobre a impossibilidade da multiplicidade dos seres, a personagem jovem Sócrates apresenta a clássica formulação platônica da teoria das formas como a possível “saída” para a problemática da unidade e multiplicidade. Porém, ao descrever as formas, Sócrates o faz como sendo elas “em si e por

¹⁰ Tomando a lista apresentada por Guthrie, este grupo seria composto pelos seguintes diálogos: *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Timeu*, *Crítias*, *Filebo* e *Leis*. Segundo ele, os quatro primeiros diálogos desta lista introduzem críticas no campo ontológico e epistemológico da metafísica predominante nos diálogos da fase anterior. Cf. GUTHRIE, 1975, p. 50-51.

si” (*autò kath' autò*), separadas da multiplicidade, mas estabelecendo uma relação de causalidade com ela. Diz Sócrates:

[SÓCRATES:] [N]ão julgas haver uma certa forma em si e por si (*autò kath' autò eidós*) da semelhança, e, por outro lado, contrária a tal forma, uma outra, aquilo que realmente é dessemelhante? E que, nestas duas coisas, que são, tanto eu quanto tu, quanto as outras coisas que chamamos múltiplas, temos participação? E que algumas coisas, tendo participação na semelhança, se tornam semelhantes, por causa disso e na medida em que nela tenham participação, e que outras, tendo participação na dessemelhança, <se tornam> dessemelhantes, e que outras, <tendo participação> em ambas, se tornam semelhantes e dessemelhantes? [...] Mas se aquilo que é realmente *um*, alguém demonstrar que isso mesmo é múltiplas coisas, e, de outra parte, que o múltiplo é *um*, já disso me espantarei. [...] Mas, dentre as coisas que há pouco mencionei, se alguém em primeiro lugar, separasse umas das outras as formas mesmas em si mesmas – por exemplo, a semelhança, a dessemelhança, a quantidade, o um, o repouso, o movimento e todas as coisas desse tipo –, em seguida mostrasse que estas, entre si, podem ser misturadas e separadas, eu pelo menos, disse <Sócrates>, ficaria encantado, cheio de espanto, Zenão. (*Parmênides*, 128d-129e)¹¹

Por sua vez, toda esta formulação dada pela personagem Sócrates sobre as formas é refutada por Parmênides – personagem que dá nome ao diálogo – a tal ponto, que se chega a aporias decorrentes desta teoria. De maneira breve, apresentemos as principais aporias resultantes. A primeira delas é a impossibilidade de participação das formas na multiplicidade, uma vez que elas são indivisíveis. O argumento constitui-se basicamente de duas linhas: 1) se a forma é una e indivisível, ela está ou ela participa inteiramente em todas as coisas e, portanto, ela se separa de si mesma, como afirma a personagem Parmênides: “Então, sendo uma e a mesma, estará, inteira, simultaneamente, em coisas que são múltiplas e separadas, e, assim, ela estaria separada de si mesma” (*Parmênides*, 131b)¹²; ou 2) a forma se torna divisível para participar de todas as coisas das quais ela é causa e, conseqüentemente, deixa de ser una:

[PARMÊNIDES:] Logo, Sócrates, disse ele [Parmênides], são divisíveis as formas mesmas, e as coisas que delas participam participariam de uma de suas partes, e não é mais o todo que estaria em cada uma das coisas, mas, sim, uma parte caberia a cada coisa. [...] Será então, Sócrates, que estarás disposto a dizer que a forma, uma, em verdade, se nos divide e ainda será uma? – De maneira alguma, disse Sócrates. (*Parmênides*, 131c)¹³

¹¹ [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: οὐ νομίζεις εἶναι αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδός τι ὁμοιότητος, καὶ τῶ τοιούτῳ αὐτῷ ἄλλο τι ἐναντίον, ὃ ἔστιν ἀνόμοιον· τούτοις δὲ δυοῖν ὄντων καὶ ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τὰλλα ἃ δὴ πολλὰ καλοῦμεν μεταλαμβάνειν; καὶ τὰ μὲν τῆς ὁμοιότητος μεταλαμβάνοντα ὅμοια γίνεσθαι ταύτη τε καὶ κατὰ τοσοῦτον ὅσον ἂν μεταλάβῃ, τὰ δὲ τῆς ἀνομοιότητος ἀνόμοια, τὰ δὲ ἀμφοτέρων ἀμώτερα; [...] ἀλλ' εἰ ὃ ἔστιν ἓν, αὐτὸ τοῦτο πολλὰ ἀποδείξει καὶ αὐτὸ τὰ πολλὰ δὴ ἓν, τοῦτο ἤδη θαυμάσομαι. [...] ἐὰν δὲ τις ὧν νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον πρῶτον μὲν διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ καθ' αὐτὰ τὰ εἶδη, οἷον ὁμοιότητά τε καὶ ἀνομοιότητα καὶ πλῆθος καὶ τὸ ἓν καὶ στάσις καὶ κίνησις καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, εἴτα ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι ἀποφαίνῃ, ἀγαίμην ἂν ἔγωγ', ἔφη, θαυμαστῶς, ὦ Ζήνων.

¹² [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: “Ἐν ἄρα ὄν καὶ ταῦτόν ἐν πολλοῖς καὶ χωρὶς οὓσιν ὅλον ἅμα ἐνέσται, καὶ οὕτως αὐτὸ αὐτοῦ χωρὶς ἂν εἴη.

¹³ [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: Μεριστὰ ἄρα, φάναι, ὦ Σώκρατες, ἔστιν αὐτὰ τὰ εἶδη, καὶ τὰ μετέχοντα αὐτῶν μέρους ἂν μετέχοι, καὶ οὐκέτι ἐν ἐκάστῳ ὅλον, ἀλλὰ μέρος ἐκάστου ἂν εἴη. [...] Ἡ οὖν ἐθελήσεις, ὦ Σώκρατες, φάναι τὸ ἐν εἶδος ἡμῖν τῇ ἀληθείᾳ μερίζεσθαι, καὶ ἔτι ἐν ἔσται; - Οὐδαμῶς, εἰπεῖν.

A segunda aporia é aquela que se tornou conhecida como a *aporia do terceiro homem*. Ela consiste no argumento o qual afirma que se uma forma compartilha de uma mesma propriedade com o objeto sensível do qual ela é causa, deveria portanto haver uma “terceira forma” que explicasse a relação entre eles, que resultaria em uma progressão ao infinito – a personagem que nomeia o diálogo faz a seguinte afirmação ao dar o exemplo da forma da grandeza e das coisas que são grandes porque dela participam:

[PARMÊNIDES:] Mas... e quanto ao grande mesmo e às outras coisas grandes? Se olhares da mesma maneira, com a alma, para todos esses não aparecerá, de novo, um grande, um, em virtude do qual é necessário todas aquelas coisas aparecerem como grandes? [...] Logo, uma outra forma de grandeza aparecerá, surgindo ao lado da grandeza mesma e das coisas que desta participam. E, sobre todas essas, <aparecerá> de novo uma outra, de modo a, em virtude dela, todas essas parecerem grandes. E não mais será uma cada uma das tuas formas, mas ilimitadas em quantidade. (*Parmênides*, 132a-b)¹⁴

A última aporia que destacaremos aqui é a da incognoscibilidade das formas. Uma vez que a forma, sendo em si e por si, não pode participar da realidade sensível – como ficou demonstrado na aporia da impossibilidade da participação das formas –, nenhuma delas poderá estar entre os seres sensíveis e, uma vez que isso ocorre, nós não poderíamos ter contato com elas ou conhecê-las estando nesta realidade (*Parmênides*, 133b-134e). A consequência última desta aporia é que a cisão entre as duas realidades seria tão profunda, que não faria nenhum sentido qualquer tipo de justificativa para existência relacional entre ambas as realidades, o que tiraria qualquer sentido de ser da própria teoria das formas. Em consequência disto, a personagem Parmênides chega a admitir que não poderia haver nem pensamento e nem diálogo (filosofia), pois se “não definir uma forma de cada coisa uma, nem sequer terá para onde voltar o pensamento, uma vez que não admitirá haver uma ideia sempre a mesma de cada um dos seres, e assim arruinará absolutamente o poder de dialogar” (*Parmênides*, 135b-c)¹⁵.

“Estás vendo, então, Sócrates, disse ele, quão grande é a aporia, se alguém determinar as formas como sendo em si e por si?” (*Parmênides*, 133a)¹⁶. Essa pergunta direcionada a Sócrates parece reverberar para fora do diálogo e atingir toda uma tradição de leitores que se

¹⁴ [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: Τί δ' αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τὰλλα τὰ μεγάλα, ἐὰν ὡσαύτως τῆ ψυχῆ ἐπὶ πάντα ἴδῃς, οὐχὶ ἐν τι αὖ μέγα φανεῖται, ᾧ ταῦτα πάντα μεγάλα φαίνεσθαι; [...] Ἄλλο ἄρα εἶδος μεγέθους ἀναφανήσεται, παρ' αὐτὸ τε τὸ μέγεθος γεγονὸς καὶ τὰ μετέχοντα αὐτοῦ· καὶ ἐπὶ τούτοις αὖ πᾶσιν ἕτερον, ᾧ ταῦτα πάντα μεγάλα ἔσται· καὶ οὐκέτι δὴ ἐν ἑκάστῳ σοι τῶν εἰδῶν ἔσται, ἀλλὰ ἄπειρα τὸ πλῆθος.

¹⁵ [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: μηδέ τι ὀριεῖται εἶδος ἐνὸς ἐκάστου, οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἔξει, μὴ ἐὼν ἰδέαν τῶν ὄντων ἐκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασιν διαφθερεῖ.

¹⁶ [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: Ὅραξ οὖν, φάναι, ὦ Σώκρατες, ὅση ἡ ἀπορία ἐάν τις ὡς εἶδῃ ὄντα αὐτὰ καθ' αὐτὰ διορίζηται;

dispõem a debruçar-se sobre a obra platônica e que tentam compreender sua ontologia. Por que será que Platão, provavelmente mais do que qualquer um de seus contemporâneos, expõe tão duramente, em sua própria obra, as falhas e as fraturas de seu pensamento, da sua teoria das formas, de sua doutrina que fora um grande legado para a história do pensamento ocidental? Com certa generosidade ao nosso filósofo, Vlastos afirma que o que vemos acontecer no *Parmênides* de Platão é resultado de um registro de alguém que encontra-se num estado de honesta perplexidade diante dos problemas suscitados na vivência de sua própria teoria, como daquele que já foi “vítima” do *elenchos* socrático. Platão não teria escondido, como um dogmático comum, aquilo que lhe deixava incomodado, mas corajosamente teria exposto as ansiedades de seu pensamento.

Quando ele primeiro projeta uma nova teoria que consegue resolver, para sua satisfação imediata, problemas até agora não resolvidos e satisfaz os anseios profundos de seu coração, o deleite em sua criação pode produzir um tipo de êxtase que deixa pouco espaço para auto-questionamento. Esse é o ânimo de Platão no *Fédon*, no *Banquete* e na *República*. A Teoria das Formas é então a maior das certezas, um lugar de segurança inabalável para a qual ele pode recuar quando estiver com dúvida ou perplexo com qualquer outra coisa. Mas como ele vive com sua nova teoria e a coloca em ação, suas limitações começam a se fechar sobre ele. Ele começa a sentir que algo está errado, ou pelo menos não tão certo, sobre sua teoria, e ele está intrigado e ansioso. Se ele tiver coragem suficiente, ele não tentará se livrar de sua ansiedade suprimindo-a. [...] Este é, acredito, um exato diagnóstico do espírito de Platão no momento em que ele escreveu o *Parmênides*. (VLASTOS, 1954, 343-344)¹⁷

Curioso é que, como vimos acima, além do *Parmênides*, entre os diálogos pertencentes a esta última fase crítica e revisional segundo o paradigma desenvolvimentista, temos o *Sofista* e o *Timeu*, que juntamente com a *República* (diálogo da fase média e o mais famoso da tradição platônica) são os diálogos mais fundamentais para Plotino, cuja a interpretação contribuirá para a constituição de seu sistema cosmológico. É claro que não queremos aqui cometer qualquer abuso anacrônico; obviamente Plotino não tinha nenhuma noção deste paradigma contemporâneo (séc. XIX-XX) de leitura dos diálogos. Mas queremos chamar a atenção para o fato de como esses diálogos – sobretudo o *Parmênides* – instiga nos leitores/comentadores de Platão, desde os médio e neoplatônicos até os contemporâneos, uma reflexão profunda acerca da unidade das formas ou dos princípios causais e de como estes se relacionam entre si e com a multiplicidade dos seres sensíveis.

¹⁷ [trad. nossa]: When he first projects a new theory that succeeds in solving to his immediate satisfaction hitherto unsolved problems and satisfies deep longings of his heart, delight in his creation may produce a kind of rapture that leaves little room for self-questioning. This is Plato's mood in the *Phaedo*, the *Symposium*, and the *Republic*. The Theory of Forms is then the greatest of certainties, a place of unshakable security to which he may retreat when doubtful or perplexed about anything else.⁴ But as he lives with his new theory and puts it to work, its limitations begin to close in upon him. He begins to feel that something is wrong, or at least not quite right, about his theory, and he is puzzled and anxious. If he has courage enough, he will not try to get rid of his anxiety by suppressing it [...]. This, I believe, is an exact diagnosis of Plato's mind at the time he wrote the *Parmenides*.

Assim sendo, propor-se investigar acerca da herança recebida pela tradição platônica talvez não seja traçar uma leitura histórica-linear enquanto uma simples evolução de interpretações sobre teoria das formas. É, primordialmente, buscar compreender enquanto herança de um problema incorporado e investigado dentro do contexto das doutrinas filosóficas dos pensadores posteriores a Platão. É aqui, pois, que deparamo-nos com Plotino, como grande expoente dessa herança platônica, que busca explicar como um princípio unitário pode possuir uma relação de causalidade com a multiplicidade sensível sem abrir mão desta sua condição unitária.

A henologia plotiniana como resposta ao problema da unidade das formas

Não é novidade que entre os primeiros filósofos a busca por um princípio originário do *cosmos* constitui-se uma das tarefas fundamentais. Do mesmo modo, atribuir a este princípio um caráter unitário é reconhecidamente uma herança problemática no âmbito das questões metafísicas da Antiguidade Clássica e, como vimos até aqui, sobretudo a partir da herança platônica do problema da unidade das formas. Esta questão, portanto, torna-se essencial para a tradição platônica, especialmente para o período da Antiguidade Tardia, que abarca os filósofos médio-platônicos e neoplatônicos.

Para Plotino, a questão de um princípio absolutamente simples e unitário não somente é importante para fundamentar a origem de tudo que é, mas também para explicar o modo de ser e existir de cada constituinte da realidade. A filosofia plotiniana é toda ela estruturada em uma ordem e uma hierarquia de realidades – as *hispóstases* – que giram em torno daquele que é princípio absoluto, fundamento e finalidade de todas elas: o Uno-Bem. É a partir dele que todos os seres da realidade são engendrados, iniciando-se pela Inteligência, seguida pelo engendramento da Alma e, a através desta, ocorre a relação entre as realidades primeiras e a realidade sensível. Mas ao tratarmos do Uno-Bem, estamos diante não somente do que seria o começo, mas do núcleo e da própria finalidade do sistema filosófico plotiniano. Desse modo, Plotino descreve e demonstra sua filosofia do primeiro princípio em um tripé constituído: 1) pela explicação racional; bem como 2) pela tradição, de maneira especial pelos textos platônicos; e 3) pela experiência (mística)¹⁸.

O caráter explicativo racional parte prioritariamente de uma problemática no âmbito da cosmologia, ou seja, é necessário explicar a origem e o surgimento de todo o real a partir de um princípio não questionável. O que seria então este princípio? A primeira resposta, longe de ser simples, é que ele se trata de uma unidade primeira. Tendo em vista que existe uma

¹⁸ Divisão baseada na análise de ARMSTRONG, 1953, p.28.

multiplicidade de seres integrantes da realidade, será necessário então que haja uma unidade da qual eles derivam e participam¹⁹. Além disso, o fundamento de qualquer ser é sua unidade, pois o ser se fragmenta e perde a essência que lhe é própria quando a unidade lhe abandona²⁰. Portanto, este princípio de toda a realidade deve ser a unidade primeira e mais fundamental de todas elas. Tendo isto posto, é em uma leitura muito singular da tradição que Plotino irá buscar os primeiros traços que constituirão esta hipótese central de seu sistema.

Dentro da tradição, duas são as suas referências mais notórias²¹, ambas presentes nas obras platônicas: a passagem 509b da *República* e a descrição da primeira hipótese acerca da unidade, presente no próprio *Parmênides* (137c-142a).

É na passagem 509b da *República*, através do conceito de Bem lá apresentado, que Plotino encontra inspiração para o primeiro atributo do Uno: *o Uno é o princípio de todo ser, ou também podemos dizer que enquanto infinita potência produtora ele é causa eficiente de todo ser*. Platão, através de seu personagem Sócrates, apresenta nessa passagem a seguinte afirmação:

[SÓCRATES:] Logo, para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder. (*República*, 509b)²²

O Uno-Bem, segundo Plotino, é, portanto, este princípio que adiciona o Ser e a essência a toda a realidade existente. É ele que “faz com que cada um exista [...] está claro que aquele é o criador da essência e da autossuficiência, sem ser ele mesmo essência, mas estando mais além da essência” (En. V 3 [49], 17, 10-13)²³. Este movimento de fazer cada ser existir significa não somente trazer ao ser aquilo que não era – a atividade geradora –, mas significa ainda que, como infinita potência produtora, o Uno-Bem é também a causa da contínua existência do ser. Essa infinitude de sua potência, essa superabundância, não empobrece ou condiciona o Uno-Bem ao exercer essa atividade geradora e mantenedora.

¹⁹ Cf. En. V 5 [32], 4, 1-7.

²⁰ Cf. En. VI 9 [9], 1, 11-12.

²¹ Isso não quer dizer que outras não tenham sido tão importantes, mas que estas são as utilizadas de maneira mais direta por nosso autor ou, como no caso da *República* 509b, uma das passagens mais citadas em toda a obra plotiniana. Cf. En. V 1 [10], 8, 5-7; V 3 [49], 13, 2-4; V 3 [49], 17, 13-15; V 4 [7], 1, 10-13; V 5 [32], 6, 9-11; V 6 [24], 6, 30-31; VI 8 [39], 9, 27-28.

²² [trad. PEREIRA, M. H.]: Καὶ τοῖς γινώσκουμένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

²³ [trad. IGAL, J.]: Ἄλλ' εἰ ποιεῖ ἕκαστον εἶναι καὶ τῆ ἐνὸς παρουσίας αὐταρκες τὸ πλῆθος αὐτοῦ καὶ αὐτός, δηλονότι ποιητικὸν οὐσίας καὶ αὐταρκειᾶς ἐκείνο αὐτὸ <οὐκ ὄν οὐσία, ἀλλ' ἐπέκεινα ταύτης>

Possui a infinitude enquanto Potência, posto que jamais se modificará nem se acabará, já que mesmo as coisas que não possuem deficiência são graças a ele. Sua infinitude se deve ao fato de que não é mais de um, nem tem nada com o que confine nada de próprio. (En. V 5 [32], 10, 21-23; 11, 1-2)²⁴

Para explicar didaticamente essa potencialidade infinita do Uno-Bem, Plotino faz uso, inclusive, de algumas analogias. Temos, por exemplo, no tratado Sobre a Natureza, a Contemplação e o Uno (III 8 [30]) o uso de duas delas. A primeira será a de uma fonte que não possui nenhum outro princípio e que fornece sua água para todos os rios sem nunca se esgotar, mas que permanece em quietude enquanto os rios traçarão seus cursos²⁵. A segunda delas é a da vida que percorre uma grande árvore e que tem seu princípio assentado na raiz, que não se dispersa por toda ela e, sendo una, dá a planta a sua vida múltipla²⁶. Percebemos, então, como a apresentação de Plotino acerca do Uno-Bem nos faz compreendê-lo enquanto esta causa eficiente de potencialidade infinita e como gerador (fonte e raiz) que mantém “cheio de ser” tudo que é posterior a ele (a água dos rios e a vida em toda a árvore).

Através dessa noção de pura potencialidade e fonte inesgotável de ser, Plotino apresenta uma nova concepção de relação causal entre um princípio-unitário e aquilo que é por ele causado. Não está mais em jogo a noção de *participação* como foi apresentado e criticado na aporia da participação no Parmênides, na qual um princípio unitário não poderia manter uma relação de causalidade sem se fragmentar ou separar-se de si. A concepção apresentada por Plotino é a de *emanação*, ou seja, uma atividade proveniente da essência. A resolução para justificar a relação causal dos seres é sua teoria da dupla atividade. Essa teoria consiste na afirmação de que cada hipóstase, ou cada ser constituinte da realidade possuem duas distintas atividades: a) a atividade da essência (*enérgeia tês ousías*) e; b) a atividade proveniente da essência (*enérgeia ek tês ousías*). A primeira atividade é imanente, é ser em ato ou autoproduzir-se (atividade de si). A segunda atividade é um sair de si e dirigir-se para fora, é um desde si ao outro²⁷. Pensemos, cautelosamente, esta dupla atividade aplicada ao engendramento a partir do Uno. Sabemos que o Uno não possui uma essência por estar para além do essência, como veremos melhor, mas poderíamos dizer que, enquanto potência

²⁴ [trad. IGAL, J.]: Τὸ δ' ἄπειρον ἢ δύναμις ἔχει· οὐ γὰρ ἄλλως ποτὲ οὐδ' ἐπιλείψει, ὅπου καὶ τὰ μὴ ἐπιλείποντα δι' αὐτόν. Καὶ τὸ ἄπειρον τούτῳ τῷ μὴ πλέον ἐνὸς εἶναι μηδὲ ἔχειν πρὸς ὃ ὀριεῖ τι τῶν ἑαυτοῦ.

²⁵ Cf. En. III 8 [30], 10, 5-10.

²⁶ Cf. En. III 8 [30], 10, 10-14.

²⁷ “É que uma é a atividade da essência e outra a atividade derivada da essência de cada coisa. A atividade da essência de cada coisa é a coisa mesma em ato; a atividade derivada da essência é a que forçosamente deve subseguir a cada coisa, sendo distinta dela”. [trad. IGAL, J.]: Ἐνέργεια ἢ μὲν ἐστὶ τῆς οὐσίας, ἢ δ' ἐκ τῆς οὐσίας ἐκάστου· καὶ ἢ μὲν τῆς οὐσίας αὐτὸ ἐστὶν ἐνέργεια ἕκαστον, ἢ δὲ ἀπ' ἐκείνης, ἣν δεῖ παντὶ ἐπεσθαι ἐξ ἀνάγκης ἐτέραν οὖσαν αὐτοῦ. En. V 4 [7], 2, 27-30.

produtora, ainda assim ele é atividade²⁸, atividade que se auto produz²⁹ (atividade de si) e que a partir desta atividade produz-se uma segunda atividade (atividade proveniente de si) que não modifica a primeira e que é *diferente dela*.

Aqui também temos uma possível solução para a segunda aporia apresentada por Platão no *Parmênides*. A aporia do terceiro homem, para se efetivar, necessita da premissa de que tanto o princípio causal quanto o ser causado partilhem, de maneira semelhante, uma mesma propriedade. A Beleza é bela assim como algo gerado por ela também é belo. Porém, para Plotino, o princípio causal não possui a propriedade que ele doa de maneira semelhante ao ser que ele gera. Plotino admite haver dois tipos de assemelhação: a que exige o idêntico entre os semelhantes, uma igualdade de forma; e aquela semelhança que se refere a um outro que é primário. No caso desse segundo tipo de semelhança, “devemos conceber a assemelhação de outro modo, sem exigirmos uma forma idêntica, mas antes diferente, se de fato se assemelham de modo diferente” (En. I 2 [19], 2, 8-11)³⁰. Essa *distinção de assemelhação da derivação do princípio* garante que o produto engendrado diretamente do Uno-Bem (a Inteligência) seja diferente dele, assim como a Alma é distinta da Inteligência e os seres sensíveis são distintos da Alma.

Ainda na passagem 509b da República encontramos a inspiração plotiniana para um segundo atributo do Uno-Bem: *a sua absoluta transcendência*. O que significaria não ser essência (*ouk ousías óntos*), mas estar acima e para além da essência (*epékina tês ousías*)? É aqui, pois, que nos deparamos mais pura e simplesmente com a questão da natureza³¹ deste princípio gerador e mantenedor das realidades. O Uno-Bem não é ser, não pode ser nenhuma das coisas de que é princípio exatamente por ser princípio de todas elas. Logo, ele deve estar para além de todo o ser e, conseqüentemente, para além de todo o pensamento. Com isso, o Uno-Bem não pode conhecer e nem desconhecer nada, não necessitando pensar a si mesmo, pois é simplíssimo³² e já não pode ser ao mesmo tempo pensante e pensado, tornando-se uma dualidade. Neste caso, temos uma extrapolação do que compreenderíamos enquanto

²⁸ “Sendo, pois, como é uma atividade não escravizada a uma essência, é puramente livre, e desse modo ele mesmo é o mesmo por si mesmo”. [trad. IGAL, J.]: Ἐνέργεια δὴ οὐ δουλεύσασα οὐσία καθαρῶς ἐστὶν ἐλευθέρα, καὶ οὕτως αὐτὸς παρ' αὐτοῦ αὐτός. En. VI 8 [39], 20, 17-19.

²⁹ “Porém se se diz com toda razão que ele mesmo se mantém a si mesmo, segue-se que ele mesmo é também quem se produz a si mesmo, dado que o que por natureza mantém uma coisa é também o que inicialmente a fez existir”. [trad. IGAL, J.]: εἰ δ' αὐτὸς αὐτὸν ὀρθῶς λέγεται συνέχειν, αὐτός ἐστι καὶ ὁ παράγων ἑαυτὸν, εἴπερ, ὅπερ συνέχει κατὰ φύσιν, τοῦτο καὶ ἐξ ἀρχῆς πεποιήκεν εἶναι. En. VI 8 [39], 20, 21-24.

³⁰ [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἐνταῦθα τὴν ὁμοίωσιν ἄλλον τρόπον ληπτέον οὐ ταῦτὸν εἶδος ἀπαιτοῦντας, ἀλλὰ μᾶλλον ἕτερον, εἴπερ κατὰ τὸν ἕτερον τρόπον ὁμοίωται.

³¹ Utilizamos este termo somente como recurso explicativo, uma vez que, como veremos, este e qualquer outro termo que caracterize uma essencialidade não se aplica à concepção de Uno-Bem plotiniano.

³² “Ninguém encontraria princípio algum mais simples do que o princípio de todas as coisas que foi descrito, nem algum que o transcenda.”. [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Τῆς τε γὰρ λεχθείσης οὕτως ἔχειν ἀρχῆς τῆς πάντων οὐδεὶς ἂν εὔροι ἀπλουστέραν οὐδ' ἐπαναβεβηκυῖαν ἦντινοῦν. En. II 9 [33], 1, 21-22.

ontologia, pois não estamos tratando mais de um sistema fundado na metafísica do ser, mas tratamos agora de um sistema fundamentado em uma metafísica da unidade, de um sistema henológico³³.

Como nos afirma o próprio Plotino, “ele [o Uno-Bem] é o nada que não é nenhuma dessas coisas de que é princípio, mas é tal que, de nada se podendo predicá-lo, nem ente, nem essência, nem vida, é o que está acima de tudo isso” (En. III 8 [30], 10, 28-31)³⁴. E também, ao reafirmar a absoluta transcendência do Uno-Bem em *Que os Inteligíveis não São Exteriores ao Intelecto e sobre o Bem* (V 5 [32]), ele apresenta sua interpretação dessa expressão platônica além da essência/ser aplicada ao seu princípio simplíssimo:

Não sendo nenhuma delas [das coisas que originou], dirá somente que [o Uno-Bem] está além delas. Agora bem, estas coisas são os Seres e o Ser; logo aquele está além do ser. E a expressão ‘além do Ser’ não expressa um ‘isto’ – pois não é positiva –, nem expressa o nome daquele, mas comporta meramente a noção de ‘não isto’. (En. V 5 [32], 6, 08-14)³⁵

Este não isto atribuído ao Uno-Bem não significa dizer que ele é um “nada em absoluto”, ele é um não-ser no sentido mais sobre-excedente possível. Este não-isto reflete a não particularidade do Uno-Bem, nada pode defini-lo, denominá-lo. Negar a possibilidade de predicação do Uno-Bem é tentar, desde a seara da linguagem, demonstrar a absoluta transcendência dele. Contudo, em qual fonte Plotino buscaria fundamento para tamanha radicalidade transcendente para assentar essa (não) descrição do Uno-Bem? É neste ponto que a primeira hipótese acerca da unidade presente no diálogo *Parmênides* toma parte imprescindível na interpretação da henologia plotiniana. É nela que encontramos uma numerosa negação de predicções à unidade, da qual resulta uma impossibilidade de conceituação levada ao limite da linguagem.

Em consequência das aporias derivadas da concepção clássica da teoria das formas – na qual as formas são apresentadas, como vimos, enquanto unidades isoladas, sendo em si e por si –, a segunda parte deste mesmo diálogo é dedicada à questão da unidade e de suas relações, que se dá através de um exercício filosófico proposto pela personagem Parmênides com a elaboração de 9 hipóteses (ou 8 e um apêndice das duas primeiras) no âmbito ontológico do Um. Contudo, essas hipóteses, que poderiam ser apresentadas enquanto

³³ Cf. BEZERRA, 2006, p. 63-66

³⁴ [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Ἦ ἐστι μὲν τὸ μηδὲν τούτων ὧν ἐστὶν ἀρχή, τοιοῦτο μέντοι, οἶον, μηδενὸς αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυναμένου, μὴ ὄντος, μὴ οὐσίας, μὴ ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα αὐτῶν εἶναι.

³⁵ [trad. IGAL, J.]: Εἰ οὖν τὰ πάντα ἐν τῷ γενομένῳ, τί τῶν ἐν τούτῳ ἐκεῖνο ἐρεῖς; Οὐδὲν δὲ τούτων ὄν μόνον ἂν λέγοιτο ἐπέκεινα τούτων. Ταῦτα δὲ τὰ ὄντα καὶ τὸ ὄν <ἐπέκεινα> ἄρα <ὄντος>. Τὸ γὰρ ἐπέκεινα ὄντος οὐ τότε λέγει – οὐ γὰρ τίθησιν – <οὐδὲ ὄνομα αὐτοῦ> λέγει, ἀλλὰ φέρει μόνον τὸ οὐ τοῦτο.

tentativa de solução para as aporias resultantes da teoria das formas, se revelam como possíveis antinomias.

A personagem Parmênides elenca 9 consequências³⁶ para primeira hipótese – *se é um* (εἰ ἔν ἐστιν) – para demonstrar a impossibilidade da predicção da unidade nestes termos. São eles: 1) ele não é nem todo nem partes; 2) sem figura; 3) não está no espaço; 4) nem em repouso nem em movimento; 5) nem mesmo nem diferente; 6) nem semelhante ou dessemelhante; 7) nem igual nem desigual; 8) não está no tempo; 9) e, por fim, como consequência de tudo isso, dele não há ciência, nem conhecimento e nem enunciação. Como descreve Platão:

[PARMÊNIDES:] -Logo, de maneira alguma o *um* participa da essência. [ARISTÓTELES:] -Parece que não. [P:] -Logo, de maneira alguma o *um* é. [A:] - Parece que não. [P:] -Logo, ele nem sequer é de modo a ser *um*. Pois, <nesse caso> já estaria sendo e participando da essência; mas, como parece, o *um* nem é *um* nem é, se se deve crer em tal argumento. [A:] -É de temer <que sim>. [P:] -Mas, uma coisa que não é, isso que não é, tem algo ou há algo disso? [A:] -Como poderia? [P:] -Logo, isso não tem nome tampouco, nem há dele enunciado, nem uma ciência, nem percepção, nem opinião. [A:] -Parece que não. [P:] -Logo, tampouco é nomeado, nem é enunciado, nem é objeto de opinião, nem é conhecido, nem o percebe algum ser. (*Parmênides*, 141e-142a)³⁷

Destarte, o Uno-Bem só poderia ser apresentado através de uma total negação de toda e qualquer característica possível presente na realidade. E aqui nos deparamos com o terceiro atributo desta unidade simplíssima: a sua inefabilidade. Este atributo dá abertura para o questionamento até mesmo do próprio nome a ele atribuído, o qual Plotino afirmava ser somente convenientemente aplicado³⁸, como quem usa de recurso didático para auxiliar a compreensão. Isso justificaria, inclusive, o constante uso de analogias para se referir a ele³⁹.

Essa inefabilidade do Uno-Bem é vista por meio de dois pontos: a) nem a racionalidade discursiva (*diánoia*) e nem mesmo a intelecção (*nóesis*) são capazes de abarcar

³⁶ Cf. *Parmênides*, 137c-142a.

³⁷ [trad. IGLÉSIAS, M. e RODRIGUES, F.]: Οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἐν οὐσίας μετέχει. – Οὐκ ἔοικεν. – Οὐδαμῶς ἄρα ἔστι τὸ ἐν. – Οὐ φαίνεται. – Οὐδ' ἄρα οὕτως ἔστιν ὥστε ἐν εἶναι· εἴη γὰρ ἂν ἤδη ὄν καὶ οὐσίας μετέχον· ἀλλ' ὡς ἔοικεν, τὸ ἐν οὔτε ἐν ἔστιν οὔτε ἔστιν, εἰ δεῖ τῷ τοιῶδε λόγῳ πιστεύειν. – Κινδυνεύει. – Ὅ δὲ μὴ ἔστι, τούτῳ τῷ μὴ ὄντι εἴη ἂν τι αὐτῷ ἢ αὐτοῦ; – Καὶ πῶς; – Οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα. – Οὐ φαίνεται. – Οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκεται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται..

³⁸ Aqui perceberemos componentes claros que fundamentam o que ficou conhecido na mística cristã como Teologia Negativa, mas com suas devidas particularidades. Como afirma PINHEIRO (2013, p. 77): “a própria expressão Teologia Negativa, que designa o método para se falar sobre Deus, ou princípio supremo (o próprio Plotino utiliza pouco o termo *theós* para falar do Uno), já seria uma expressão tendenciosa, na medida em que até o termo Deus deve ser negado daquilo que é absolutamente simples: o primeiro princípio não é nem o Diabo, nem Deus. Convém lembrar que mesmo o conceito de Deus é um conceito entre outros e deve, assim, também ser negado”.

³⁹ “Agora bem, as analogias, as negações, o conhecimento dos provenientes dele e os graus escalonados, nos instruem acerca dele [do Uno-Bem]”. [trad. IGAL, J.]: Διδάσκουσι μὲν οὖν ἀναλογίαι τε καὶ ἀφαιρέσεις καὶ γνώσεις τῶν ἐξ αὐτοῦ καὶ <ἀναβασμοί> τινες. En. VI 7 [38], 36, 7-8.

a simplicidade absoluta do Uno-Bem⁴⁰ e b) o Uno-Bem, enquanto unidade-absoluta, é superior a toda a predicação. Portanto, fazer qualquer afirmação sobre o Uno-Bem objetiva apenas, como afirma Plotino,

[...] querendo dar a entender, como podemos, a nós mesmos. Mas pode ser que mesmo o nome de “Uno” comporte negação de multiplicidade. [...] Por outro lado, tomado positivamente, tanto o nome como o sentido de “Uno” serão menos claros do que se não fosse dado nome algum. [...] mas que é inapropriado, no entanto, inclusive esse nome, para a designação daquela Natureza, já que aquele não deve ser captado pelo ouvido nem compreensível para quem o ouve, mas se para algum, para quem o vê. (En. V 5 [32], 6, 24-36)⁴¹

Entretanto, que visão seria esta que possibilitaria a compreensão do Uno? Certamente não seria, para Plotino, uma visão das coisas sensíveis, nem das formas dos objetos. Trata-se da visão bem-aventurada, a experiência própria da contemplação. Eis que temos o último elemento do tripé que fundamenta a filosofia do primeiro princípio plotiniano, a própria *experiência da unidade* (da mística). É a união com aquilo que há de mais elevado, e ela só se dá através de uma experiência amorosa, de uma relação e união essencialmente erótica. Todos os seres tem em si uma tendência à contemplação, desejam visualizar e unir-se com o princípio. Há uma tendência universal para a direção e para a união (*synousía*) com o Uno-Bem, um anseio. O amor é esta força que impulsiona todos os seres para este caminho de busca. Na ascese, cada ser alcança e ama aquele bem que lhe é anterior, de acordo com a hierarquia hipostática, até alcançar o primeiro Bem.

Ao contrário da processão – o movimento em que toda ordem da realidade se estabelece, a partir da diferenciação/engendramento das hipóstases derivadas do Uno-Bem –, a conversão, o movimento de retorno à unidade, retira toda a diferença que possa existir entre o contemplador e o contemplado. Como afirma Narbonne: “É preciso, pois, se dissociar do diverso para encontrar o não diverso, isso que é a própria simplicidade” (2013, p. 45). O amor do que deseja contemplar ressalta a falta, a necessidade e a deficiência da natureza de um ser, mas, ao mesmo tempo, ele revela a possibilidade de suprimento desta falta no vínculo com o ser contemplado. “E este é o Amor acampando à porta, mesmo vindo de fora para a presença

⁴⁰ Cf. BARACAT JÚNIOR, 2006, p.72.

⁴¹ [trad. IGAL, J.]: Ἀλλὰ ἡμεῖς ταῖς ἡμετέραις ὠδῖσιν ἀποροῦμεν ὅ τι χρῆ λέγειν, καὶ λέγομεν περὶ οὐ ῥητοῦ, καὶ ὀνομάζομεν σημαίνειν ἑαυτοῖς θέλοντες, ὡς υνάμεθα. Τάχα δὲ καὶ τὸ ‘ἐν’ ὄνομα τοῦτο ἄρσιν ἔχει πρὸς τὰ πολλά. Ὅθεν καὶ Ἀπόλλωνα οἱ Πυθαγορικοὶ συμβολικῶς πρὸς ἀλλήλους ἐσήμαινον ἀποφάσει τῶν πολλῶν. Εἰ δὲ θέσις τις τὸ ἐν, τό τε ὄνομα τό τε δηλούμενον, ἀσαφέστερον ἂν γίνοιτο τοῦ εἰ μὴ τις ὄνομα ἔλεγεν αὐτοῦ· τάχα γὰρ τοῦτο ἐλέγετο, ἵνα ὁ ζητήσας, ἀρξάμενος ἀπ’ αὐτοῦ, ὃ πάντως ἀπλότητός ἐστι σημαντικόν, ἀποφήση τελευτῶν καὶ τοῦτο, ὡς τεθὲν μὲν ὅσον οἶόν τε καλῶς τῷ θεμένῳ οὐκ ἄξιον μὴν οὐδὲ τοῦτο εἰς δῆλωσιν τῆς φύσεως ἐκείνης, ὅτι μὴδὲ ἀκουστὸν ἐκείνο μὴδὲ τῷ ἀκούοντι δεῖ συνετὸν εἶναι, ἀλλ’ εἴπερ τινί, τῷ ὁρῶντι.

da Beleza e desejando isto, satisfeito se dessa forma ele possa ter participação nela” (En. VI 5 [23], 10, 3-5)⁴².

Este é o estado de quem anseia experienciar o Uno-Bem: a vigília constante. A contemplação do Uno-Bem não se dá de maneira planejada, programada, cronometrada e intencional, mas se dá como um brotar súbito, repentino. A vida do amante e do sábio é essa constante vigília e preparação para a experiência com/na unidade.

Na verdade, não tem que perguntar de onde veio, porque não existe esse "de onde". Porque nem vem de lugar algum nem se vai a lugar algum, mas aparece e deixa de aparecer. E por isso não é necessário andar em sua busca, mas esperar calmamente até que apareça, uma vez que se tenha preparado para ser espectador, assim como o olho aguarda o nascer do sol. E o sol, aparecendo no horizonte – “do Oceano”, dizem os poetas – se oferece espontaneamente aos olhos para que contemplem. (En. V 5 [32], 8, 1-7)⁴³

Quando há aproximação do Uno-Bem, já não há mais pensamento e individuação. É uma experiência inefável, uma vez que o próprio Uno-Bem é inefável. Tornamo-nos pura visão e participamos dele, no qual os limites do eu não podem ser definidos, uma vez que nos tornamos um com o Uno-Bem. Esta contemplação é pura presença e, como indizível, ela é silenciosa⁴⁴. Esta é a constituição da experiência da unidade, como diria o licopolitano: “esta é a vida dos deuses e a dos homens divinos e bem-aventurados: um liberar-se das demais coisas, das daqui, um viver livre dos deleites daqui e um fugir só ao Só” (En. VI 9 [9], 11, 49-51)⁴⁵.

E, no fim, compreendemos então que o Uno-Bem não constitui um elemento conceitual que somente busca responder a uma exigência de explicação racional para a totalidade do real. Segundo nosso filósofo, ele é, acima de tudo, o fim da jornada de todo o ser, nosso *télos*, “estando os entes primeiros em contemplação, era necessário que todas as outras coisas a desejassem, visto que a meta de todas elas é o seu princípio” (En. III 8 [30], 7, 16-18)⁴⁶.

E por isso disse Platão que é “inefável” e indescritível. Mas falamos e escrevemos sobre ele como apontando o caminho a quem deseje um ponto de contemplação, tratando de encaminhá-lo para aquele e de despertá-lo dos raciocínios à

⁴² [trad. ARMSTRONG, A. H.]: Καὶ οὗτός ἐστιν ὁ θυραυλῶν Ἔρωσ παρὼν ἔξωθεν αἰεὶ καὶ ἐφιέμενος τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαπῶν αἰεὶ οὕτως ὡς δύναται μετασχεῖν.

⁴³ [trad. IGAL, J.]: Ἦ οὐ δεῖ ζητεῖν πόθεν· οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ πόθεν· οὔτε γὰρ ἔρχεται οὔτε ἄπεισιν οὐδαμοῦ, ἀλλὰ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται· διὸ οὐ γρηὶ διώκειν, ἀλλ' ἡσυχῇ μένειν, ἕως ἂν φανῆ, παρασκευάσαντα ἑαυτὸν θεατὴν εἶναι, ὥσπερ ὀφθαλμὸς ἀνατολὰς ἡλίου περιμένει· ὁ δὲ ὑπερφανεὶς τοῦ ὀρίζοντος – <ἐξ ὠκεανοῦ> φασιν οἱ ποιηταὶ – ἔδωκεν ἑαυτὸν θεάσασθαι τοῖς ὄμμασιν.

⁴⁴ Cf. BAL, 2007, p. 53.

⁴⁵ [trad. IGAL, J.]: Καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων βίος, ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῆδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῆδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον..

⁴⁶ [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ὡς ἀναγκαῖον ἦν τῶν πρώτων ἐν θεωρίᾳ ὄντων καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἐφίεσθαι τούτου, εἶπερ τέλος ἅπασιν ἡ ἀρχή.

contemplação. Porém, a instrução termina onde termina o caminho e a marcha. A contemplação mesma já é tarefa própria de quem deseje ver. (En. VI 9 [9], 4, 11-16)⁴⁷

E aqui temos uma resposta alternativa ao que parecia ser uma aporia revelada por Platão no Parmênides: a relação com o princípio-unitário não necessita ser uma relação lógico-discursiva, mas uma relação dada na própria *experiência da unidade*, e isto também não impediria a existência do pensamento e da possibilidade do diálogo (da filosofia), uma vez que ele, em sua absoluta transcendência de ser, é a fonte da Inteligência, do Ser e das formas primeiras. Nisto se revela a genialidade de nosso autor: o rigor filosófico frente a uma relação aparentemente paradoxal entre a mística e a necessidade da filosofia, da explicação racional. Ambas as abordagens estão perfeitamente inter-relacionadas dentro do sistema plotiniano. Ao mesmo tempo que assume a necessidade de justificar um princípio e fundamento da totalidade do real e de fundamentar o que nos conduz à certeza deste princípio simplíssimo que também é fim último dos seres, tem-se, neste mesmo, uma compreensão que só acontece no contemplar, que nos é impulsionada através do desejo por uma experiência inefável. Como nos declara Bréhier, a união íntima entre a mística e a explicação racional faz de Plotino um dos mestres mais importantes da história da filosofia.

Deve-se colocar Plotino entre os pensadores que trataram de resolver o conflito, eu não diria entre razão e fé (pois esta forma depende de caracteres que ainda não se manifestam nessa época), mas um conflito de ordem mais geral: o conflito entre uma representação religiosa do universo, quer dizer, uma representação na qual nosso destino tem sentido, e uma representação racionalista que parece quitar toda significação ao destino individual da alma. Em virtude de tal abordagem do problema, Plotino passou a ser um dos mestres mais importantes da história da filosofia. (BRÉHIER, 1953, p. 58)

Considerações finais

Destarte, vimos que as aporias que surgem no diálogo platônico *Parmênides* a partir da determinação da unidade das formas, a saber, 1) a aporia da impossibilidade de participação das formas na multiplicidade, 2) a aporia do terceiro homem e 3) a aporia da incognoscibilidade das formas, são herdadas pela tradição platônica e são responsáveis, em certa medida e bastante tímida, por uma discussão que possibilitou o surgimento de uma corrente singular na história do pensamento filosófico: o neoplatonismo.

Através de uma compreensão muito original de seu princípio-unitário – o Uno-Bem – e, através da estruturação de sua henologia, Plotino parece resolver as aporias apresentadas

⁴⁷ [trad. IGAL, J.]: Διὸ <οὐδὲ ῥητὸν> οὐδὲ γραπτὸν, φησιν, ἀλλὰ λέγομεν καὶ γράφομεν πέμποντες εἰς αὐτὸ καὶ ἀνεγείροντες ἐκ τῶν λόγων ἐπὶ τὴν θεάν ὥσπερ ὁδὸν δεῖκνύντες τῷ τι θεάσασθαι βουλομένῳ. Μέχρι γὰρ τῆς ὁδοῦ καὶ τῆς πορείας ἢ διδάξις, ἢ δὲ θέα αὐτοῦ ἔργον ἦδη τοῦ ἰδεῖν βεβουλημένου.

neste diálogo platônico através de suas noções de *emanação*, *distinção de assemelhação da derivação do princípio* e de uma metafísica que tem seu fundamento não algo que pode ser abarcado em uma razão lógico-discursiva, mas na *experiência de unidade*.

A primeira delas, a *emanação*, põe em jogo um novo tipo de relação causal entre o princípio-unitário e aquilo que ele gera. Não trata-se mais da noção de *participação* que nos conduz àquela aporia da impossibilidade de participação das formas na multiplicidade, nem também pode-se mais reduzir esta relação causal à mera relação entre modelo-imagem (apesar de Plotino, como um platônico, por vezes fazer uso de ambos os termos em seus tratados). A noção de *emanação* é defendida por Plotino como uma dupla atividade: aquela que é uma atividade de si e que tem, como consequência, uma superabundância que gera uma segunda atividade que sai de si. Essa atividade de saída de si, de *emanação*, é como aquela que ocorre com o calor do fogo (outra analogia trabalhada por Plotino⁴⁸): existe um calor que é próprio da natureza do fogo, que constitui sua essência, e um calor que irradia dele, sai dele e aquece o que é exterior à ele. É de maneira equivalente que o engendramento da Inteligência ocorre a partir do princípio-unitário que é o Uno-Bem. Ela, a Inteligência, é produto da atividade que provêm do próprio Uno-Bem, sendo ela, portanto, gradualmente inferior ele, sem modificá-lo ou esgotá-lo, e sendo ela também naturalmente derivante dele.

A segunda, *distinção de assemelhação da derivação do princípio*, resolveria a aporia do terceiro homem, uma vez que se se admite que esta aporia necessita da premissa de que tanto o princípio-unitário quanto o ser causado partilhem, de maneira semelhante, uma mesma propriedade, será necessário, portanto, para poder resolvê-la, redefinir essa noção de assemelhação entre princípio-unitário e ser gerado. É isto que faz Plotino ao estabelecer dois tipos de assemelhação, ou dar à semelhança dois sentidos distintos: 1) o de identidade entre os semelhantes, uma igualdade de forma; e 2) o que se faz referência ao seu princípio gerador, mas sem se identificar com ele e sendo dele distinto.

A terceira noção, a da *experiência da unidade*, não nega o fundamento da aporia da incognoscibilidade das formas, mas o ressignifica. O que era uma aporia na teoria das formas platônicas se torna o fundamento do sistema plotiniano. A *experiência da unidade* é o que permite a geração dos seres e a compreensão de nossa existência. A primeira realidade engendrada a partir da experiência da unidade é a Inteligência. A Inteligência é descrita por Plotino como a “visão do Uno-Bem”. Segundo ele, a Inteligência surge porque “por seu retorno [do Uno-Bem] a ele, ele vê: e esta visão é Inteligência”⁴⁹. É no retorno do olhar do

⁴⁸ Cf. En. V 4 [7], 2, 30-33.

⁴⁹ [trad. IGAL, J.]: “Ἡ ὅτι τῆ ἐπιστροφῆ πρὸς αὐτὸ ἑώρα: ἡ δὲ ὄρασις αὐτῆ νοῦς.

Uno-Bem a ele mesmo que a determinação e a delimitação da Inteligência ocorre. E então, é na visão do Uno-Bem que a determinação do primeiro Ser acontece. Inteligência e Ser são uma e a mesma coisa⁵⁰ e para ela podemos voltar nosso pensamento e por causa dela também podemos pensar, acessar as ideias e filosofar/dialogar.

Para nós, à vista disso, uma pergunta final se manifesta: já que nenhum pensamento ou inteligência consegue dar conta de compreender o cerne da estrutura mais fundamental – que é princípio, meio e fim – da realidade, por que se fez necessário construir todo um sistema filosófico em torno de algo absolutamente transcendente e que se faz contemplar inesperadamente? Qual seria a validade da lógica, da ciência, tendo em vista tudo isso?

A impossibilidade de descrever a experiência final de nossa jornada não anula a possibilidade de descrever o caminho até o mais próximo possível dela: a Inteligência. Este é o intento da fala plotiniana, de seus escritos: apontar o caminho. O caminho é aquilo que nos é inteligível, que nos é compreensível, que nos é claro. Para percorrê-lo, é importante a instrução de quem já experienciou, de quem já realizou este caminho. Este que já trilhou é capaz de conduzir e entusiasmar para percorrermos o caminho, utilizando-se de bons argumentos, uma vez que estamos impossibilitados de descrever o destino final. Como afirma Narbonne, o discurso deve fazer acreditar, “a crença de que se trata não é, aliás, a crença daquele que ignora a ciência ou que não tem preocupação com a ciência, mas daquele que, levado por ela, é, porém, consciente de seus limites” (NARBONNE, 2013, p. 47).

Referências

ALTMAN, W. H. F. **Plato the Teacher. The crisis of Republic**. Lanham: Lexington Books, 2012.

ARMSTRONG, A. H. **Plotinus**. London: Allen and Unwin, 1953.

BAL, G. **Silêncio e contemplação: uma introdução a Plotino**. São Paulo: Paulus, 2007.

BEZERRA, C. C. **Compreender Plotino e Proclo**. Petrópolis: Vozes, 2006.

BRÉHIER, Émile. **La filosofía de Plotino**. Trad. Lúcia P. Prebisch. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1953.

CATANA, L. The Origin of the Division between Middle Platonism and Neoplatonism. In: **Apeiron**, 46, 2013. p. 166-200.

GILL, C. Dialectic and dialogue form in **Annas & Rowe**, 2002. p. 145-171.

⁵⁰ “Logo, é verdade o de que ‘Porque pensar e ser são a mesma coisa’, e o de que ‘da ciência das coisas imateriais se identifica com seu objeto’ [...]”. [trad. IGAL, J.]: Ὁρθῶς ἄρα <τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι> καὶ <ἡ τῶν ἄνευ ὕλης ἐπιστήμη ταῦτόν τῃ πράγματι>. (En. V 9 [5], 5, 29-31)

GROTE, G. **Plato and the Other Companions of Sokrates**. 3ª ed. London, 1875.

GUTHRIE, W. K. C. **A History of Greek Philosophy. Plato, the Man and His Dialogues: Earlier Period**. V. 4. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

JACKSON, H. Plato's later Theory of Ideas V –The Sophist in **Journal of Philology**, 14, 1885. p. 173-230.

NARBONNE, J-M. A lógica da mística plotiniana. In: PINHEIRO, Marcus R; AZAR FILHO, C. M. (Eds.). **Neoplatonismo, mística e linguagem**. Niterói: Ed. da UFF, 2013. p. 43-70.

PINHEIRO, Marcus R; AZAR FILHO, C. M. (Eds.) **Neoplatonismo, mística e linguagem**. Niterói: Ed. da UFF, 2013.

PLATÃO. **Parmênides**. 4ª ed. Trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Loyola, 2003.

_____. **A República**. 14ª ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

PLOTINO. **Eneadas**. Trad. J. Igal. Madrid: Gredos, 1982-1998. v. I-III.

PLOTINO. **Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino**. Introdução, tradução e notas de J. C. Baracat Júnior. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas, 2006.

PLOTINUS. **Enneads**. Trad. A. H. Armstrong. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1988-1995. v. I-VII.

ROSS, D. **Plato's Theory of Ideas**. Oxford: Oxford University Press, 1952.

VLASTOS, G. The Third Man Argument in the Parmenides. In: **The Philosophical Review**, vol. 63, n.3, 1954, p. 319-349.