



**Deysielle Costa das Chagas**

**A Noção Plotiniana de Uno:  
um olhar a partir do problema platônico da unidade  
dos princípios-Formas no *Parmênides***

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da  
PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do grau de  
Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão

Rio de Janeiro,  
setembro de 2023



**Deysielle Costa das Chagas**

**A Noção Plotiniana de Uno:  
um olhar a partir do problema platônico da unidade  
dos princípios-Formas no *Parmênides***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Filosofia. Aprovada pela comissão organizadora abaixo assinada.

**Prof. Dr. Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão**  
Orientador  
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro**  
Departamento de Filosofia – UFF

**Prof. Dr. Sidnei Francisco do Nascimento**  
Departamento de Filosofia - UFMA

**Prof. Dr. Robert Brenner Barreto da Silva**  
Departamento de Filosofia - UECE

**Prof. Dr. Felipe Ramos Gall**  
Departamento de Filosofia – UnB

Rio de Janeiro, 25 de setembro de 2023

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

### **Deysielle Costa das Chagas**

Graduada em Filosofia-Licenciatura pela Universidade Federal do Maranhão – UFMA (2015). Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio (2019). Desenvolveu pesquisa pelo PIBIC –UFMA/CNPq na área de Filosofia intitulada “*O Neoplatonismo de Plotino*” (2013-2015). Atualmente, participa das atividades de pesquisa desenvolvidas pelo Núcleo de Estudos em Filosofia Antiga (NUFA) da PUC-Rio e coordena o GEP em Neoplatonismo da UFMA.

### **Ficha Catalográfica**

Chagas, Deysielle Costa das

A noção Plotiniana de Uno: um olhar a partir do problema platônico da unidade dos princípios-Formas no Parmênides / Deysielle Costa das Chagas; orientador: Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão. – 2023.

209 f.; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2023.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Princípio-unitário. 3. Uno. 4. Parmênides. 5. Platão. 6. Plotino. I. Brandão, Renato Matoso Ribeiro Gomes. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

À minha mãe, Ana Lúcia,  
minha maior mestra.

Ao meu pai, Rizonildo (*in memoriam*),  
pelo seu olhar de ternura que  
sempre me sustentará.

À minha avó, Da Luz (*in memoriam*),  
pela mão silenciosa que ajudou  
a construir meu caminho.

## Agradecimentos

Um sonho se realiza neste momento. Desde os meus quatorze anos decidi trilhar este caminho. Inúmeras vezes fui questionada e me questionei sobre o motivo pelo qual escolhi estudar Filosofia, mas nunca soube de fato a resposta. Talvez porque ela tenha me escolhido, talvez por ela ter dado sentido aos diversos rumos tomados em minha vida, talvez também por ela ter revirado os rumos que não possuíam sentido algum. O fato é que cheguei aonde aquela menina de quatorze anos decidiu chegar, e eu devia isto a ela, e sei que ela ficaria orgulhosa do presente que a dou hoje. Prometi a mim mesma, quando o contexto do qual eu saí gritava que seria praticamente impossível, que me tornaria doutora em Filosofia. E aqui cheguei, dezesseis anos depois, grata primeiramente a Deus, por ter escolhido o caminho muito mais certeiro do que os que eu havia traçado. A providência divina foi um milagre em minha vida e me fez permanecer neste caminho. Juntamente a isso, tive a melhor rede de apoio que alguém poderia ter. Este simples texto e uma vida inteira não são suficientes para agradecer a cada um, mas mesmo assim tentarei.

Agradeço à pessoa mais essencial da minha vida, minha mãe, Ana Lúcia, a maior mestra que eu tenho. Sua fortaleza e o amor incondicional para com todos seus filhos superam qualquer educação formal e qualquer título que eu poderia conquistar. Ela deu a todos nós o que ela sonhava ter: um diploma de ensino superior. E foi por ela que lutei contra o desafio mais difícil da minha vida que se conclui agora.

Agradeço ao meu pai, Rizonildo (*in memoriam*), pela semente da curiosidade plantada na minha infância diariamente em nossas conversas ao pé da sua rede enquanto eu o embalava. Este texto, papai, é a continuação da nossa conversa curiosa, na qual você me perguntava sobre o sentido das coisas. Mesmo que eu tenha levado mais de vinte anos, pesquisei algumas respostas simples para concluir nossa conversa.

Agradeço, muito especialmente, ao meu noivo, Rodrigo Viana, que pegou nas minhas mãos todos os dias em que duvidei da minha capacidade. Rodrigo, nada me fará esquecer tudo que tu fizeste e fazes por mim. Teu companheirismo é o maior presente que Deus me deu. Partilhar a vida com você é o que há de mais belo no mundo.

Agradeço também aos meus irmãos, tão diferentes, mas tão perfeitos em suas peculiaridades. Danielly, Deysianne e Danillo, obrigada por todo apoio e cuidado comigo. Se não fosse a segurança que vocês deram a esta caçula, provavelmente a coragem me faltaria. Vocês foram, são e serão meus exemplos de determinação, trabalho duro e alegria de viver.

Agradeço aos meus sobrinhos, Miguel e Joaquim, por terem colorido meu mundo e por terem reacendido em mim o amor mais puro. Foi com vocês que redescobri que amar é simples, é um brincar, é um interessar-se verdadeiramente no outro, é um presenciar-se inteiramente, mesmo que num simples minuto. Isso eu aprendi com vocês mais do que eu poderia ensiná-los em toda a minha vida.

Agradeço à minha avó, Da Luz (*in memoriam*), que mesmo em sua personalidade reservada, sempre esteve atenta e zelando por cada um de nós. Cuidou de nós em nosso momento de maior fragilidade. Vó, sua partida injusta – como de tantos outros que poderiam ser salvos nesta pandemia – jamais será esquecida.

Agradeço aos meus cunhados, Islania, Marcelo e Fred, por todo suporte ao longo desses anos. Sempre encontrei neles uma alegria e uma torcida tão verdadeiras, cada um a seu modo, que me fez perceber que os laços sanguíneos são um pequeno detalhe quando encontramos esses irmãos de coração em nossas vidas.

Agradeço aos meus sogros, Helder e Juliana, e ao meu cunhado Dedé, minha família escolhida. Também queria agradecer, de forma especial, à Luciana, por sempre estar do meu lado, por ser essa pessoa incrível comigo e por ter me adotado no coração maravilhoso que ela possui. Agradeço à Moiseane, pela delicadeza, disposição e generosidade que ilumina todos que permanecem ao seu lado. E à Maria Clara, obrigada por sempre me fazer ver a bondade que há no mundo através do seu jeito.

Agradeço aos meus amigos de infância, Thiago e Hugo, que apostaram em mim antes de mim mesma e me incentivaram, até entre nossas brincadeiras e conversas

de porta, em todos meus sonhos mais mirabolantes e assustadores sempre com um “Deysi, vai dar certo!”.

Agradeço também aos amigos de outras datas da vida, Carlos, Priscila Oliveira, Valéria, Cida Castro, Felipe Maia, por arrancarem de mim as melhores risadas e por terem aquele abraço e conversa que reanimam absolutamente tudo. Agradeço, em especial, aos amigos que a PUC-Rio me trouxe, Felipe Gall, Carlota, Uriel, Priscila, Cecília e Tomas, estes tornaram-se irmãos, não largaram a nossa mão nos momentos mais incríveis e, ao mesmo tempo, mais árduos de nossas vidas.

Agradeço aos meus professores, de modo especial aos meus orientadores, Renato Matoso (PUC-Rio) e Sidnei Francisco (UFMA), por todo o ensinamento, tempo dedicado, paciência e confiança em mim depositada. Agradeço ao Gustavo Silvano, que foi um anjo e um amigo que chegou no momento certo em nossas vidas e que nos mostrou o caminho que possibilitou a realização desse sonho. Agradeço à Irley Franco, Luísa Buarque, Maura Iglésias, Edgar Lyra, Danilo Marcondes, Marcus Reis, Francisco Valdério, Robert Brenner, Almir Ferreira, Plínio Fontenele, Maria Olília, José Fernandes e todos os outros professores, pelos ensinamentos, amizade, oportunidades, conselhos e acolhimento. Se eu conseguir ser um terço dos professores que vocês são, serei muito feliz. Agradeço também a todos os membros que compõe a banca desta tese, pelo tempo a ela dedicado e pelas contribuições que enriquecerão esta pesquisa que aqui se inicia e que não pretende aqui se encerrar.

Agradeço aos funcionários do DEFIL da PUC-Rio, em especial à Edna e a Diná, que sempre se dispuseram a me ajudar quando precisei. Vocês também fazem parte da minha formação.

À todos os membros do Grupo de Estudos e Pesquisas em Neoplatonismo da UFMA, que confiaram na minha condução dos estudos neste último ano e que me deram espaço para que eu pudesse discutir os elementos centrais desta pesquisa.

Por fim, à CAPES, à FAPERJ e à PUC-Rio, pelo financiamento e pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

## Resumo

Chagas, Deysielle Costa das; Brandão, Renato Matoso Ribeiro Gomes (orientador). **A Noção Plotiniana de Uno: um olhar a partir do problema platônico da unidade dos princípios-Formas no *Parmênides*.** Rio de Janeiro, 2023, 209 p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta tese tem por objetivo analisar como o desenvolvimento da noção de Uno em Plotino – princípio radicalmente unitário e transcendente de seu sistema – pode responder aos problemas apresentados por Platão acerca da unidade dos princípios-Formas no diálogo *Parmênides*. Para tanto, primeiramente busca-se compreender a construção e a apresentação das principais teses que constituem a clássica *Teoria das Formas* platônica presentes na primeira parte do *Parmênides* (127a-137c), bem como as aporias delas resultantes. Uma vez que os princípios-Formas são concebidos nesta parte do diálogo enquanto unidades separadas, sendo em si e por si (*autò kath'autò*), quatro principais aporias resultam desta concepção: 1) o estabelecimento da população do mundo das Formas, 2) a impossibilidade da relação de causalidade entre Formas e a multiplicidade dos objetos sensíveis, 3) a Aporia (ou Argumento) do Terceiro Homem (ATH) e 4) a incognoscibilidade das Formas. Posteriormente, apresenta-se o intrincado desenvolvimento do exercício de hipóteses que constitui a segunda parte do *Parmênides* (137c-166c), sobretudo no que diz respeito ao problema das antinomias (ou aparentes antinomias), à discussão sobre o *status* da passagem 155e-157b e à interpretação neoplatônica dessas questões a partir da noção de sujeito das hipóteses. Logo após, examina-se especificamente a interpretação plotiniana das hipóteses presentes na segunda parte do *Parmênides*, tomando como base a citação direta que se encontra no tratado V 1 [10], a partir da qual Plotino justifica a arquitetura de seu sistema com base nas três hipóstases principais, a saber: o Uno, a Inteligência e a Alma, sendo o Uno o princípio, fundamento e finalidade de toda a realidade. Cada uma dessas hipóstases corresponderá, segundo Plotino, ao sujeito das três primeiras hipóteses do *Parmênides*. Por fim, descreveremos como Plotino, a partir deste seu princípio

radicalmente unitário e transcendente – o Uno – e de toda a estruturação de sua henologia, parece apontar para outros caminhos que escapam das aporias presentes na primeira parte do *Parmênides*. Para tanto, apresentaremos as concepções plotinianas de 1) radicalidade da transcendência, 2) emanação ou teoria da dupla atividade, 3) distinção de semelhança e 4) inefabilidade do Uno. Cada uma delas, respectivamente, nos auxiliará na análise de cada uma das principais aporias resultantes da unidade dos princípios-Formas presentes na primeira parte do *Parmênides*.

## **Palavras-chave**

Princípio-unitário; Uno; Parmênides; Platão; Plotino.

## Abstract

Chagas, Deysielle Costa das; Brandão, Renato Matoso Ribeiro Gomes (Advisor). **The Plotinian Notion of One or Good: a view from the platonic problem of the unity of principles-Forms in *Parmenides*.** Rio de Janeiro, 2023, 209 p. Doctoral Thesis – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This thesis objective is to analyze how the development of the notion of the One in Plotinus – the radically unitary principle of his system – can answer the problems presented by Plato, namely the problems about the unity of the Forms in the *Parmenides* dialogue. In order to do that, we first reconstruct the platonic presentation of the Theory of Forms in the first part of *Parmenides* (127a-137c), as well as the resulting aporias. Since the Forms are conceived in this part of the dialogue as separated unities, being in itself and for itself (autò kath'autò), four major aporias result from such conception: 1) the constitution of world of the Forms, 2) the impossibility of the relation of causality between Forms and the multiplicity of the sensible objects, 3) the Third Man Aporia (or Argument), and 4) the unknowability of the Forms. Later, we present the difficult development of the exercise of hypotheses that constitute the second part of the *Parmenides* (137c-166c), especially regarding the problem of antinomies (or apparent antinomies), the discussion about the status of the 155e-157b lines and the neoplatonic interpretation of these questions under the perspective of the different subjects of the hypotheses. Next, we specifically examine the Plotinian interpretation of the hypotheses in the second part of the *Parmenides*, based on direct quotation from the treatise V 1 [10], where Plotinus justifies the architecture of his system based on the three major hypostases, i.e.: the One, the Intelligence and the Soul, being the One the principle, the foundation and finality of all reality. According to Plotinus, each of these three hypostases corresponds to the subject of the first three hypotheses of the *Parmenides*. Finally, we describe how Plotinus seems to point to different ways to escape the aporias of the first part of the *Parmenides*. These ways, are based on Plotinus's radically unitary and radically transcendent One, together with the structure of his henology. Thus, this last

moment develops the Plotinian conceptions of 1) transcendence radicality, 2) emanation or the theory of double activity, 3) likeness distinction, and 4) ineffability of the One. Each one of these concepts will, respectively, help in the analysis of each of the main aporias from the first part of the *Parmenides*.

## **Keywords**

Unitary-principle; One; Parmenides; Plato; Plotinus.

## Sumário

|        |  |     |
|--------|--|-----|
| 1      | Introdução   | 15  |
| 1.1.   | Notas sobre as citações de Plotino   | 18  |
| 2      | A primeira parte do <i>Parmênides</i> e a herança do problema platônico da unidade dos princípios-Formas                   | 20  |
| 2.1.   | O que chamamos por Teoria das Formas em Platão?  | 20  |
| 2.2.   | A apresentação da Teoria das Formas no <i>Parmênides</i>   | 36  |
| 2.3.   | O problema da unidade dos princípios-Formas no <i>Parmênides</i> e as relações causais com os objetos sensíveis            | 44  |
| 2.3.1. | A “população” do mundo das Formas: quais Formas existem?   | 45  |
| 2.3.2. | A impossibilidade de relação de causalidade entre Formas e objetos sensíveis: participação, pensamento e paradigma         | 50  |
| 2.3.3. | O Argumento do Terceiro Homem  | 58  |
| 2.3.4. | A incognoscibilidade das Formas por causa de sua separação   | 61  |
| 3      | A segunda parte do <i>Parmênides</i> e o problema das interpretações das hipóteses   | 66  |
| 3.1.   | As três primeiras hipóteses: a questão da passagem 155e-157b   | 66  |
| 3.2.   | Há oito deduções a partir do exercício de hipóteses sobre o <i>Um</i>  | 72  |
| 3.3.   | Há nove deduções a partir do exercício de hipóteses sobre o <i>Um</i> : a hipótese do <i>instante</i> ( <i>exáiphnes</i> ) | 86  |
| 3.4.   | Os sujeitos das hipóteses: a interpretação neoplatônica das hipóteses do <i>Parmênides</i>                                 | 95  |
| 4      | A interpretação do <i>Parmênides</i> na construção do sistema filosófico plotiniano  | 108 |
| 4.1.   | “O que é <i>Um</i> mais propriamente”: o Uno   | 117 |
| 4.1.1. | “Não é nem todo nem partes”  | 123 |

|   |     |
|---|-----|
| 4.1.2. “Sem figura”   | 125 |
| 4.1.3. “Não está no espaço”   | 126 |
| 4.1.4. “Nem em repouso nem em movimento”  | 127 |
| 4.1.5. “Nem mesmo nem diferente, nem semelhante ou dessemelhante, nem igual nem desigual”                                       | 129 |
| 4.1.6. “Não está no tempo”  | 132 |
| 4.1.7. “Dele não há ciência, nem conhecimento e nem enunciação”   | 134 |
| 4.2. “O que chama Unomúltiplo”: a Inteligência  | 136 |
| 4.3. “O que chama Uno e Múltiplo”: a Alma   | 145 |
| <br>5 O Uno como primeiro princípio em Plotino à luz do problema da unidade dos princípios-Formas no <i>Parmênides</i>          | 154 |
| 5.1. A radicalidade da transcendência do Uno e o problema da população do mundo das Formas                                      | 156 |
| 5.2. A emanação a partir do Uno e o problema da causalidade entre os princípios unitários e a multiplicidade dos seres causados | 163 |
| 5.3. A distinção de semelhanças no processo de emanação e o Argumento do Terceiro Homem (ATH)                                   | 177 |
| 5.4. A inefabilidade do Uno e o problema da incognoscibilidade dos princípios-Formas  | 185 |
| <br>6 Considerações finais  | 191 |
| <br>7 Referências bibliográficas  | 195 |
| 7.1. Fontes primárias   | 195 |
| 7.1.1. Traduções completas  | 195 |
| 7.1.2. Traduções parciais   | 196 |
| 7.2. Fontes secundárias   | 196 |
| 7.3. Outras fontes  | 206 |
| <br>Anexo   | 207 |

*Quem já conheceu o estado de graça reconhecerá o que vou dizer. [...] O estado de graça de que eu falo não é usado para nada. É como se viesse apenas para que se soubesse que realmente se existe. É uma lucidez de quem não adivinha mais: sem esforço, sabe. Apenas isto: sabe. Não perguntam o quê, porque só posso responder do mesmo modo infantil: sem esforço, sabe. [...] Tudo, aliás, ganha uma espécie de nimbo que não é imaginário: vem do esplendor da irradiação quase matemática das coisas e das pessoas. [...] A verdade do mundo é impalpável. [...] As descobertas nesse estado são indizíveis e incomunicáveis. É por isso que, em estado de graça, mantenho-me sentada, quieta, silenciosa. É como uma anunciação. [...] Depois, lentamente, se sai. Não como se estivesse estado em transe – não há nenhum transe –, saisse devagar, com um suspiro de quem teve o mundo como este é. Também já é um suspiro de saudade. Pois tendo experimentado ganhar um corpo e uma alma e a terra, quer-se mais e mais. Inútil querer: só vem quando quer e espontaneamente.*

Clarice Lispector, *Estado de Graça*.

# 1

## Introdução

*[Q]ue todas as ordens dos seres divinos ajudem a preparar-me para compartilhar da mais iluminadora e mística visão que Platão nos revela no *Parmênides* com uma profundidade adequada a seu tema; e que nos for revelada, com suas próprias aplicações muito lúcidas, através de alguém que era, a bem da verdade, um membro Bacante com Platão e preenchido totalmente de verdade divina e que, ao guiar-nos rumo ao entendimento desta visão tornou-se um verdadeiro hierofante destas doutrinas divinas.*

(PROCLO, *Comentário ao Parmênides* 618)

Um membro Bacante com Platão e um verdadeiro hierofante – estes são os termos utilizados por Proclo para caracterizar seu mestre, Siriano de Alexandria<sup>1</sup>, pela transmissão das doutrinas que foram herdadas por meio do profundo estudo do diálogo *Parmênides* e que possui seu início bem marcado no neoplatonismo: a figura de Plotino. O *Parmênides* é este diálogo em que, como afirma Iglésias e Rodrigues, “o leitor é jogado nos meandros de uma argumentação altamente abstrata, que exige dele uma concentração e atenção ininterruptas, cuja a perda provavelmente significa a impossibilidade de qualquer nível de compreensão do texto”<sup>2</sup>. O *Parmênides* é um diálogo atípico por muitos aspectos, mas arriscamos dizer que o principal deles é a presença da autocrítica platônica à sua própria Teoria das Formas, independentemente de ser ela um resultado de uma honesta perplexidade<sup>3</sup> ou de um mero artifício retórico. O fato é que o *Parmênides* foi e continua sendo um diálogo profundo, intrincado e instigante para os ávidos leitores de Platão.

Plotino, como este ávido leitor, encontra no *Parmênides* mais que uma árdua leitura, mas, como afirmou Proclo, ele vê neste diálogo uma visão iluminadora e mística que Platão nos revelou. Para ele, o *Parmênides* constituía uma revelação das realidades divinas, mesmo que de maneira não tão clara, da qual ele seria somente um mero exegeta<sup>4</sup>. Mais que um exegeta, encontramos em

<sup>1</sup> Filósofo neoplatônico do séc. V, discípulo de Plutarco de Atenas.

<sup>2</sup> IGLÉSIAS e RODRIGUES, 2003, p. 7.

<sup>3</sup> Como veremos Vlastos defender esta interpretação. (1954, p. 343-344).

<sup>4</sup> Cf. V 1 [10], 8, 1-14.

Plotino aquela primeira figura do hierofante neoplatônico, aquele “sacerdote” que viu e anunciou os mistérios sagrados platônicos por trás e para além das linhas do diálogo, tal como sinalizou Proclo. É especialmente no *Parmênides* que Plotino encontra inspiração e justificativa para a arquitetura de seu sistema filosófico, a estrutura da realidade divina revelada, que se fundamenta no maior e no mais indescritível dos mistérios: o princípio radicalmente unitário que didaticamente é por ele chamado de Uno (*hén*).

É por causa do Uno, este o princípio unitário radicalmente transcendente que está para além do Ser, que Plotino é reconhecido na história do pensamento como o primeiro grande neoplatônico do qual temos acesso por meio de seus escritos<sup>5</sup>. E é a partir de duas referências mais notórias da obra platônica que ele “descreve” a natureza deste princípio: na *República* (509b), na qual Platão apresenta a noção de Bem como aquilo que está para além do Ser, e na segunda parte do *Parmênides* (137c-142a), na qual a primeira hipótese é descrita como unidade simplíssima que não é Ser.

Contudo, um problema começa a se desenhar. O *Parmênides*, como dito, possui um caráter autocrítico, uma vez que Platão, através da boca do jovem Sócrates, ao descrever as principais teses de sua Teoria das Formas baseadas, sobretudo, na noção de unidade e separação desses princípios-Formas, também apresenta aporias dificílimas e aparentemente não solucionadas a esta mesma teoria. Por que, então, Plotino busca exatamente no *Parmênides* a principal inspiração para a construção da noção de seu princípio unitário e de seu sistema filosófico?

Pode-se responder esta questão simplesmente a partir da separação do exercício das hipóteses (segunda parte do diálogo) das aporias levantadas na primeira parte do diálogo, retirando o texto de seu contexto holístico. Porém, como veremos no tópico 3, há uma inter-relação entre elas permeada, sobretudo,

---

<sup>5</sup> O fundador da escola neoplatônica em Alexandria foi Amônio Sacas, mestre de Plotino. Contudo, ele não deixou nenhuma obra escrita, provavelmente por se tratar de ensinamentos ocultos. Porfírio relata na Vida de Plotino que: “Erênio, Orígenes e Plotino tinham pactuado não expor nenhuma das doutrinas de Amônio, precisamente as extraídas por eles nas preleções, e Plotino mantinha o pacto, reunindo-se com aqueles que lhe assistiam, mas guardando ocultas as doutrinas recebidas de Amônio”. [trad. BARACAT]: Ἐρενίῳ δὲ καὶ Ὠριγένει καὶ Πλωτίνῳ συνθηκῶν γεγονυῖσθν μηδὲν ἐκκαλύπτειν τῶν Ἀμμωνίου δογμάτων ἢ δὴ ἐν ταῖς ἀκροάσεσιν αὐτοῖς ἀνεκεκάθαρτο, ἔμενε καὶ ὁ Πλωτίνος συνὼν μέν τισι τῶν προσιόντων, τηρῶν δὲ ἀνέκπυστα τὰ παρὰ τοῦ Ἀμμωνίου δόγματα. (V.P. 3, 24-28).

pelo problema da unidade. Na primeira parte, temos aporias resultantes, no final das contas, do problema de “como é possível explicar que uma multiplicidade derive de uma unidade sem que esta perca sua condição unitária?”. Na segunda parte, temos o exercício de hipóteses desenvolvido pelo personagem Parmênides que leva às últimas consequências as hipóteses do que é ou não *ser um*. E, como veremos, Plotino não está alheio à herança do problema platônico da unidade das Formas. Não somente isto, Plotino constrói a sua noção de princípio unitário escapando das aporias presentes na primeira parte do *Parmênides*, não somente se apropriando de maneira estática ou aquiescente da segunda parte do diálogo.

Para defender esta hipótese, esta tese se constituirá de quatro partes, que construirão uma estrutura circular: a análise da primeira parte do *Parmênides*, a análise da segunda parte do *Parmênides*, a interpretação plotiniana da segunda parte do *Parmênides* e, por fim, a análise da constituição plotiniana da noção de Uno a partir do problema platônico da unidade dos princípios-Formas presente na primeira parte do *Parmênides*.

Trataremos, inicialmente, da primeira parte do *Parmênides*. No tópico 2, falaremos da construção e da apresentação das principais teses que compõem a clássica *Teoria das Formas* platônica presentes na primeira parte do *Parmênides* (127a-137c), bem como as aporias delas resultantes. Uma vez que os princípios-Formas são concebidos nesta parte do diálogo enquanto unidades separadas, sendo em si e por si (*autò kath'autò*), quatro principais aporias resultam desta concepção: 1) o estabelecimento da população do mundo das Formas, 2) a impossibilidade da relação de causalidade entre Formas e a multiplicidade dos objetos sensíveis, 3) a Aporia (ou Argumento) do Terceiro Homem (ATH) e 4) a incognoscibilidade das Formas.

Em seguida, trataremos da segunda parte do *Parmênides* (137c-166c). No tópico 3, apresentar-se-á o intrincado desenvolvimento do exercício de hipóteses, sobretudo no que diz respeito ao problema das antinomias (ou aparentes antinomias), ao *status quaestionis* sobre o número de hipóteses e a função da passagem 155e-157b, bem como à interpretação neoplatônica dessas questões a partir da noção de *sujeito das hipóteses*.

Na terceira parte, o tópico 4, examinar-se-á especificamente a interpretação plotiniana da segunda parte do *Parmênides*. Para tanto, tomaremos como base a citação direta que se encontra no tratado V 1 [10], a partir da qual Plotino justifica

a arquitetura de seu sistema com base nas três hipóstases principais, a saber: o Uno, a Inteligência e a Alma, sendo o Uno o princípio, fundamento e finalidade de toda a realidade. Veremos, detalhadamente, como cada uma dessas hipóstases corresponderá, segundo Plotino, ao sujeito das três primeiras hipóteses do *Parmênides*.

Na quarta e última parte, o tópico 5, descreveremos como Plotino, a partir deste seu princípio radicalmente unitário e transcendente – o Uno – e toda a estruturação de sua henologia, parece apontar para outros caminhos que escapam das aporias presentes na primeira parte do *Parmênides*. Para tanto, apresentaremos as concepções plotinianas de 1) radicalidade da transcendência, 2) emanação ou teoria da dupla atividade, 3) distinção de semelhança e 4) inefabilidade do Uno. Cada uma delas, respectivamente, nos auxiliará na análise de cada uma das principais aporias resultantes da unidade dos princípios-Formas presentes na primeira parte do *Parmênides*.

### 1.1. Notas sobre as citações de Plotino

Quase tudo do que conhecemos hoje sobre Plotino, não somente em termos de biografia, mas também dos seus próprios escritos, chegou até nós graças ao trabalho de seu discípulo direto Porfírio. Porfírio foi o responsável, como ele mesmo afirma na *Vida de Plotino*, por revisar e organizar todos os 54 tratados deixados por seu mestre. Porfírio, mesmo listando para nós a ordem cronológica em que foram escritos os tratados de Plotino, decidiu também intitulá-los e reordená-los em seis grupos de nove tratados cada – as *Enéadas* –, de acordo com a proximidade dos temas.

Assim também eu, sendo 54 os tratados de Plotino de que disponho, distribuí-os em seis *Enéadas*, satisfeito por ter me encontrado com um número perfeito, o seis, e com esses grupos de nove, e reuni os tratados atribuindo a cada *Enéada* os temas que lhes são apropriados, priorizando também os problemas mais simples.

[trad. IGAL]: οὗτοι δὴ καὶ ἐγὼ <νδ> ὄντα ἔχων τὰ τοῦ Πλωτίνου βιβλία διεῖλον μὲν εἰς ἕξ ἐννεάδας τῇ τελειότητι τοῦ ἔξ ἀριθμοῦ καὶ ταῖς ἐννεάσιν ἀσμένως ἐπιτυχών, ἐκάστη δὲ ἐννεάδι τὰ οἰκεῖα φέρων συνεφόρησα δοὺς καὶ τάξιν πρώτην τοῖς ἐλαφροτέροις προβλήμασιν.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> PORFÍRIO, V.P. 24, 11-16.

Como explica Porfírio<sup>7</sup> e como resume o Brehiér, “o primeiro [grupo] se refere ao homem e à moral, o segundo e o terceiro ao mundo sensível e à providência, o quarto à alma, o quinto à Inteligência, o sexto ao Uno ou ao Bem”<sup>8</sup>. Portanto, existem dois ordenamentos dos tratados plotinianos: um segundo a cronologia dos escritos e outro segundo o agrupamento que Porfírio realizou<sup>9</sup>.

Então, as referências aos textos de Plotino serão realizadas da seguinte maneira:

- a) A numeração romana indica o grupo de tratados em que se encontra de acordo com o ordenamento de Porfírio. Por exemplo: *Enéada* Primeira = I
- b) A numeração arábica, imediatamente posterior a numeração romana, indica a posição do tratado na *Enéada*. Por exemplo: Primeira *Enéada*, segundo tratado = I 2.
- c) A numeração arábica entre colchetes indica o tratado de acordo com o ordenamento cronológico. A numeração que se segue após a vírgula são, respectivamente, o capítulo e a(s) linha(s). Por exemplo: décimo nono tratado, capítulo um, linhas de 5 à 10 = En. I 2 [19], 1, 5-10.

---

<sup>7</sup> Cf. PORFÍRIO, V.P. 24, 16/ 24, 37/ 24, 59/ 25, 10/ 25, 32/ 26, 2.

<sup>8</sup> BREHIÉR, 1953, p. 31.

<sup>9</sup> Para auxiliar no estudo do tema, a lista completa dos 54 tratados de Plotino, tanto com a referência do ordenamento cronológico quanto com a referência do ordenamento de Porfírio, encontra-se anexada no final deste trabalho.

## 2

# A primeira parte do *Parmênides* e a herança do problema platônico da unidade dos princípios-Formas

*Sócrates: Quanto ao problema, não é o caso que o recebemos, por um lado, dos antigos, que, com poesia, ocultaram da multidão que o que origina o vir a ser de todas as outras coisas, Oceano e Tétis, acontecem ser fluxos, e que nada fica parado? E <o recebemos>, por outro lado, dos que vieram depois, pois que, mais sábios, demonstraram isso abertamente, para que até os sapateiros, ouvindo-os, compreendam a sabedoria deles, e cessem de acreditar tolamente que, dos seres, alguns ficam parados, outros se movem, e, tendo compreendido que todas as coisas se movem, reverenciam a eles <, que lhes ensinaram>? Mas por pouco não esqueci, Teodoro, que outros, por sua vez, fizeram declarações contrárias a esses, como, † por exemplo, está completo, imóvel é o nome do todo †, e todas as outras coisas que os Melissos e os Parmênides, opondo-se a todos eles, afirmam com insistência, no sentido de que são um todas as coisas e que fica parado em si mesmo, não tendo espaço no qual se move. Com esses todos, então, companheiro, que faremos?*

(PLATÃO, *Teeteto* 180c-e)

## 2.1. O que chamamos por Teoria das Formas em Platão?

A que nos referimos, especificamente, quando falamos das *Teoria das Formas* (ou *Ideias*) em Platão? Esta expressão, apesar de não ser encontrada em nenhum diálogo platônico como bem observa Irley Franco<sup>10</sup>, é utilizada frequentemente pelos comentadores de Platão ao longo da história. Além do mais, aquilo que conhecemos como Teoria das Formas, mesmo que esta expressão não se faça presente nos escritos de Platão, tornou-se o núcleo do que foi estabelecido como pensamento platônico por excelência.

A palavra *teoria* é derivada do verbo *theōreîn* (substantivo *theōría*) que, em seu sentido primordial, está ligado à visão. Contudo, o uso desta palavra grega está ligado ao sentido de especulação, exposição de argumentos ou enumeração de causas<sup>11</sup>, sendo próximo daquilo que usualmente chamamos de teoria: uma visão de mundo ou um conjunto de teses/hipóteses que constituem esta visão<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> “Não encontramos em lugar algum da obra de Platão a expressão “teoria das ideias”, nem mesmo uma expressão análoga a essa. Como observou Jean Grondin, somente a Carta VI, que é pseudo-platônica, faz menção a uma *sophia ton eidon*”. (FRANCO, 2014, p. 30).

<sup>11</sup> Ver uso, por exemplo, em Políbio, I, 5, 3-4, 1.

<sup>12</sup> Podemos encontrar este sentido da palavra apresentado por Charles Kahn (1996, p. 330): “Se temos em mente a etimologia de *theōría* como um modo de ver ou contemplar o mundo, parece

Portanto, embora não encontremos o uso direto da expressão *Teoria das Formas* nos textos platônicos, isto somente não nos impediria de tentar identificar nessa obra, como fazemos na tradição exegética filosófica ao longo da história, um conjunto de teses que constituiriam uma visão de mundo do autor ou, melhor dizendo, que manifestariam algo que poderíamos propriamente chamar de teoria platônica.

Aqui nos deparamos com um segundo problema, sendo este muito mais discutido entre os estudiosos: a forma literária da própria escrita platônica. Apesar de termos o tratado como a forma de escrita filosófica usual entre os gregos a partir de Aristóteles, parte dos filósofos antigos anteriores ao estagirita utilizaram-se de outros gêneros textuais para expor seu pensamento. Estes gêneros foram desde aforismos, o que parece ter sido o estilo da obra de Heráclito, e poemas (por exemplo, o *Da Natureza* do Parmênides, do qual temos fragmentos significativos), até ao que o próprio Aristóteles denominou de *sōkratikói lógoi*<sup>13</sup>.

Os *diálogos socráticos* tornaram-se conhecidos por nós e tem seu papel consolidado na história do pensamento especialmente pelo conjunto da obra de Platão, mesmo que ele não tenha sido o único a escrevê-los ou, tampouco, tenha sido ele o criador deste gênero<sup>14</sup>. Este destaque parece se dever ao fato de que,

---

“não haver dúvida que Platão expressou uma *theōría* coerente. Se estas diversas formulações podem ser reunidas em uma teoria completamente explícita, entendidas como um conjunto de proposições sistematicamente conectadas, e se o próprio Platão teria considerado tal reconstrução como uma iniciativa filosófica válida, não são questões que eu tento responder neste capítulo”.

[trad. nossa]: “If we bear in mind the etymology of *theōría* as a way of viewing or beholding the world, there seems no question but that Plato has expressed a coherent *theōría*. Whether these diverse formulations can be brought together in a fully explicit theory, understood as a systematically connected set of propositions, and whether Plato himself would have regarded such a reconstruction as a valid philosophical enterprise, are not questions that I attempt to answer in this chapter”.

<sup>13</sup> ARISTÓTELES, *Poética* 1447b 11.

<sup>14</sup> Sobre os diálogos socráticos como gênero literário e sobre suas fontes temos o trabalho realizado por Gabriele Giannantoni em sua publicação: *Socratis et Socraticorum Reliquiae* (1990). Acerca dos outros autores deste gênero antigo, Charles H. Kahn (1996, p.1) também relata: “E em seu diálogo perdido *Sobre os Poetas*, diz-se que Aristóteles nomeou um certo Alexamenos de Teos como o criador deste gênero. Infelizmente, sabe-se nada mais sobre de Alexamenos. O que se sabe é que um grande número de amigos e seguidores de Sócrates celebraram sua memória na forma literária, após sua morte. A parte da obra de Platão, somente os escritos de Xenofonte sobreviveram intactos. No entanto, nós temos fragmentos significativos de pelo menos quatro outros autores socráticos: Antístenes, Ésquines, Fédon e Euclides. E nós temos, pelo menos, informações anedóticas sobre um quinto autor, Aristipo.” [trad. nossa]: “And his lost dialogue On Poets Aristotle is said to have named a certain Alexamenos as Teos as the originator of this genre. Unfortunaly, nothing more is known of Alexamenos. What is known is that quite a number of friends and followers of Socrates celebrated his memory in literary form, after his death. Aside from Plato’s work, only the writings of Xenophon have survived intact. Nevertheless, we have

diferente destes outros autores aos quais tivemos acesso, mesmo que pouco, Platão submeteu este gênero literário à serviço da filosofia. Contudo, este mesmo estilo de escrita que marcou significativamente a obra platônica na história do pensamento, trouxe também consigo dificuldades à interpretação do próprio pensamento de nosso autor, uma vez que Platão jamais se fez personagem para falar em próprio nome nos diálogos<sup>15</sup>.

Quais as dificuldades teóricas que surgem a partir disto? A primeira e a mais fundamental delas é sobre a possibilidade de se ter acesso ao pensamento filosófico do autor e de se extrair destes textos literários as teses que constituiriam um sistema teórico ou uma visão de mundo que poderíamos atribuir a Platão. A segunda dificuldade, derivada desta primeira, é de cunho metodológico: admitindo-se a possibilidade da existência de uma teoria filosófica presente nos diálogos, como os abordaríamos ou os sistematizaríamos para que pudéssemos ter acesso a esta teoria? É a partir destas questões que nos deparamos com o embate entre os *scholars* sobre os distintos paradigmas de leitura dos diálogos platônicos. Como defende David Ross, “[q]ualquer um que tenta traçar a história da Teoria das Formas está sujeito a considerar os diálogos em alguma ordem particular”<sup>16</sup>.

Atualmente, temos um modelo de leitura – do qual o Ross é também um defensor – que predomina nas discussões sobre os diálogos platônicos desde a primeira metade do séc. XX, mas que possui suas raízes já no séc. XIX: o *paradigma desenvolvimentista* de leitura dos diálogos. Como resume Taylor, para os desenvolvimentistas, a obra de Platão possui uma *história* e o conhecimento dessa história é importante para o entendimento do *corpus*<sup>17</sup>. Mas em que consiste

significant remains from at least four others Socratic autors: Antisthenes, Aeschines, Phaedo, and Eucleides. And we have at least anecdotal information concerning a fifth autor, Aristippus.”

<sup>15</sup> As cartas atribuídas a Platão, mesmo que escritas em primeira pessoa, tem sua autenticidade questionada, inclusive a Carta VII. Elas estavam incluídas, juntamente com os diálogos, em alguns manuscritos medievais. Diversos são os argumentos contrários a autenticidade da Carta VII, por exemplo: 1) diferentemente de vários outros textos considerados autênticos, a Carta não foi citada pelos sucessores de Platão na Antiguidade até Cícero, três séculos depois da morte de Platão; 2) alguns indícios históricos sobre a Sicília não condizem com o que foi narrado e; 3) o estilo de escrita presente no texto não condiz com o estilo presente nos diálogos. Para compreender melhor esta discussão, ver prefácio escrito por T. H. Irwin em PLATÃO. *Carta VII*. Trad. José Trindade dos Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

<sup>16</sup> [trad. nossa]: “Anyone who tries to trace the history of the theory of Ideas is bound to consider the dialogues in some particular order” (ROSS,1951, p.1).

<sup>17</sup> “Em seu mais alto grau de generalidade é simplesmente a suposição de que, de um autor, em nosso caso Platão, constitui-se uma entidade na qual (a) tem uma história, e (b) é tal que o conhecimento dessa história é, ao menos, relevante para compreender sobre aquele corpus de obras”. [trad. nossa]: “At its highest level of generality it is simply the assumption that the of an

essa história? De maneira bastante geral, o paradigma desenvolvimentista defende a existência de uma evolução cronológica ou de um amadurecimento intelectual do pensamento de Platão, possível de ser identificado em seus diálogos. Para tanto, a solução do problema do acesso ao pensamento filosófico de Platão se assentaria no *como* ordenar a leitura desses diálogos ou, melhor dizendo, no *como* identificar a ordem de composição de cada um deles.

Podemos, de maneira breve, apontar dois critérios iniciais que deram ferramentas para a sustentação do paradigma desenvolvimentista. O primeiro deles foi um critério subjetivo-interpretativo<sup>18</sup>, critério apresentado por Hermann em seu texto *História e Sistema da Filosofia Platônica [Geschichte und System der Platonischen Philosophie]* (1839), para o qual “as relações das obras com seu contexto histórico externo (isto é, com as condições políticas do período) são elas mesmas parte dessas obras”<sup>19</sup>. Hermann comprehende o *corpus platonicum* como este sendo diretamente ligado a eventos marcantes da vida de Platão: 1) a convivência com Sócrates, 2) a condenação de Sócrates e o exílio de Platão em Mégara, tendo contato com a filosofia eleática (período em que fora escrito, por exemplo, *Parmênides*, bem como *Teeteto*, *Sofista* e *Político*) e 3) a viagem para a região da Itália e o contato com a filosofia pitagórica (período em que fora escrito, por exemplo, *República* e *Timeu*), onde Platão desenvolve de maneira mais definitiva a sua filosofia<sup>20</sup>. Esse modo de compreender a obra de um autor como produto da relação direta com seu contexto de vida é oriunda de um pensamento predominante na Alemanha do século XIX com a ascensão do Romantismo Alemão. “A afirmação central do Romantismo Alemão [...] é que a natureza humana deve ser entendida como o produto das condições locais de tempo e lugar”<sup>21</sup>.

---

author, in our case Plato, constitute an entity which (a) has a history, and (b) is such that knowledge of that history is at least relevant to the understanding of that corpus of work”. (TAYLOR, 2002, p. 74).

<sup>18</sup> Aplicando um termo utilizado por Brandão, compreendendo como subjetivo, neste contexto, a formulação das ordenações dos diálogos “em função daquilo que cada um entendia ser a verdadeira filosofia platônica” (BRANDÃO, 2014, p. 30).

<sup>19</sup> [trad. nossa]: “For others (for example, K. F. Hermann) the relations of works to their external historical context (that is, to the political conditions of the period) are themselves part of those works” (TAYLOR, 2002, p. 74).

<sup>20</sup> Cf. BRANDÃO, 2014, p. 26

<sup>21</sup> [trad. nossa]: “The central claim of Romanticism, as Isaiah Berlin has shown, is that human nature must be understood as the product of local conditions of time and place” (TAYLOR, 2002, p. 74-75).

O segundo critério apropriado pelos defensores do paradigma desenvolvimentista foi o critério objetivo da chamada *estilometria*. De maneira geral, a estilometria consiste na contagem das ocorrências de um ou de alguns grupos de palavras/partículas pré-determinados para que se possa identificar escritos e obras que possuem estilos semelhantes. Ainda no século XIX, alguns estudiosos que se dedicaram a aplicação da estilometria no *corpus platonicum* foram Campbell (*O Sofista e o Político de Platão [The Sophistes and Politicus of Plato]* – 1867), F. Blass (*A Eloquência Ática [Die Attische Beredsamkeit]* – 1874) e Dittemberg (*Critérios Linguísticos para a Cronologia do Diálogo Platônico [Sprachliche Kriterien für die Chronologie des Platonischen Dialog]* – 1881). Para a possibilidade de realização desta análise, Campbell, por exemplo, também considera alusões entre os antigos sobre referências à composição dos diálogos. Encontramos uma dessas ocorrências na obra *Política* de Aristóteles. Logo após expor ideias que encontramos na *República* de Platão, Aristóteles afirma que “o mesmo ocorre em relação à obra *As Leis*, escrita *posteriormente (hýsteron)*”<sup>22</sup>. Estes estudos, ainda que realizados em tempos e locais distintos, alcançaram um significativo consenso quanto à possível ordem de composição dos diálogos, pelo menos no que diz respeito ao grupo de diálogos que possuíam um estilo próximo ao das *Leis*<sup>23</sup>. Consequentemente, estes diálogos foram também considerados os últimos a serem escritos por Platão e posteriores à sua grande obra *República*.

Os adeptos do paradigma desenvolvimentista, portanto, apropriando-se desses dois critérios – o subjetivo-interpretativo e o objetivo da estilometria –, estabeleceram uma ordem de composição dos diálogos na qual eles estariam divididos em três grandes grupos ou fases. Cada uma destas fases estaria ligada a um momento da vida, a uma mudança biográfica significativa e, a partir disto, a uma fase de desenvolvimento do próprio pensamento platônico. De acordo com Guthrie, a organização que foi realizada por Cornford é a que melhor representa

<sup>22</sup>[trad. JIMÉNES]: “Σχεδὸν δὲ παραπλησίως καὶ τὰ περὶ τὸν Νόμον εἶχε τὸν ὕστερον γραφέντας” (ARISTÓTELES, *Política*, II, 4, 1264b26).

<sup>23</sup> *Leis* também é tomado como referência dos diálogos tardios por fazer referência a um evento histórico que ocorreu próximo aos anos finais da vida de Platão: a vitória dos siracusanos sobre Lócride, em 356 a. C. Cf. LOPES in CORNELLI e LOPES, 2018, p. 88.

as conclusões geralmente aceitas a partir das análises realizadas<sup>24</sup>. Nela, os diálogos são dispostos da seguinte maneira:

**Juventude:** *Apologia, Criton, Laques, Lísis, Cármides, Eutífron, Hipias Menor e (?) Maior, Protágoras, Górgias, Íon;*

**Média:** *Mênnon, Fédon, República, Banquete, Fedro, Eutidemo, Menexeno, Crátilo;*

**Tardia:** *Parmênides, Teeteto, Sofista, Político, Timeu, Crítias, Filebo, Leis.*<sup>25</sup>

Nos diálogos de juventude ou de primeira fase reuniriam-se os textos nos quais Platão somente reproduziria os ensinamentos próximos aos do Sócrates histórico. Nesses diálogos, segundo os desenvolvimentistas, Platão ainda não expõe seu próprio pensamento – a sua tão famosa *Teoria das Formas* –, quiçá por não o ter desenvolvido plenamente. Neste grupo estaria presente a maioria dos diálogos aporéticos, ou seja, os diálogos que terminam sem uma definição clara daquilo que é proposto como objeto de investigação, que geralmente trata-se de uma virtude. Neles, a ênfase maior é dada ao próprio processo de investigação: o *elenchus* socrático.

Gregory Vlastos, como um desenvolvimentista mais radical, defende veementemente a existência da cisão entre esta primeira fase, também chamada de fase socrática, na qual não existiria de maneira alguma a *Teoria das Formas*, e a segunda fase, a qual os diálogos médios ou de maturidade pertencem. Uma das maiores evidências, segundo ele, estaria no fato de existir duas figuras do mesmo Sócrates completamente incompatíveis no *corpus platonicum*, ou melhor, dois filósofos distintos que carregariam o mesmo nome. Sobre isso, afirma:

Sócrates-m [i.e. o personagem presente na segunda fase ou fase média] tinha uma grandiosa teoria metafísica de Formas “existentes separadamente” e de uma alma separada que aprende “relembração” pedaços de seu fundo de conhecimento pré-nascimento. Sócrates-e [i.e. o personagem presente na primeira fase ou fase socrática] não tem esta teoria. Sócrates-e, buscando conhecimento elencticamente, continua admitindo que não possui nenhum.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> “Com estas colocações, a organização de Cornford pode ser tomada como representativa das conclusões geralmente aceitas.” [trad. nossa]: “With this provisos Cornford’s grouping (CAH vi, 311 ff.) may be taken as representative of the generally accepted conclusions.” (GUTHRIE, 1975, p. 50).

<sup>25</sup> Cf. GUTHRIE, 1975, p. 50.

<sup>26</sup> [trad. nossa]: “Socrates-m had a grandiose metaphysical theory of ‘separately existing’ Forms and of a separable soul which learns by “recollecting” pieces of its pre-natal fund of knowledge.

Portanto, é somente ou mais claramente na segunda fase ou fase média que estaria assentado o coração do pensamento platônico, no qual nos deteremos mais propriamente: a *Teoria das Formas*. Segundo os adeptos do paradigma desenvolvimentista, esta fase corresponderia a um afastamento intelectual de Platão da influência do Sócrates histórico. Com isto, Platão não estaria mais envolto nas discussões agonísticas e aporéticas da busca por definições. Neste grupo de diálogos da maturidade, Platão estrutura e apresenta plenamente seu sistema metafísico-filosófico, ainda que utilizando, como bem nos aponta Vlastos, o mesmo personagem Sócrates. Ou seja, o Sócrates do reconhecimento da própria ignorância dá espaço para um Sócrates que expõe a existência das Formas, aquelas realidades que são universais, distintas e separadas da realidade sensível.

Contudo, a partir do *Parmênides*, nos deparamos com este terceiro grupo – os diálogos tardios ou de velhice – constituído por *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Timeu*, *Críticas*, *Filebo* e *Leis*<sup>27</sup>, que seriam resultantes de uma consciência de Platão dos problemas inerentes à sua própria *Teoria das Formas*. Esses diálogos, portanto, trariam em seu conteúdo tais discussões, seja de maneira direta, como veremos no *Parmênides*, seja indireta, por vezes evitando tratar sobre as Formas (*Teeteto*) ou até mesmo propondo novas teses.

Destarte, como bem podemos notar, além de ser considerada o núcleo do pensamento platônico por excelência, a *Teoria das Formas* tornou-se norteadora teórica dos resultados obtidos a partir dos métodos adotados pelos desenvolvimentistas, o subjetivo-interpretativo e o objetivo. É por meio dela que se justifica teoricamente os ordenamentos estabelecidos ou “encontrados” e o movimento do pensamento platônico nas três fases determinadas: a ausência das Formas, a apresentação da teoria e, por fim, a sua revisão. Contudo, não são somente os adeptos do paradigma desenvolvimentista que consideram a *Teoria das Formas* como o tema central ou um dos mais importantes da metafísica platônica, tamanha é sua marca na obra de Platão. Os unitaristas, adeptos do outro paradigma de leitura dos diálogos platônicos bastante conhecido e defendido entre

---

Socrates-e has no such theory. Socrates-e, seeking knowledge elenctically, keeps avowing that he has none.” (VLASTOS, 1991, p. 48)

<sup>27</sup> Segundo Guthrie, 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.

os *scholars*, também consideram a *Teoria das Formas* como um dos centros estruturantes do pensamento platônico. Os adeptos deste paradigma creem que existe uma única doutrina filosófica que está presente em todo o *corpus platonicum* e que perpassa os diálogos. Este modelo de leitura defende não haver uma cisão radical entre os diálogos ou mesmo uma evolução involuntária do pensamento platônico (como é o caso dos desenvolvimentistas), mas que haveria uma perspectiva platônica pedagógico-expositiva, na qual os diálogos possuiriam um nexo interno<sup>28</sup>. Desse modo, Platão desvelaria aos poucos os seus ensinamentos e os fundamentos de seu pensamento, e dentre esses fundamentos encontrar-se-iam as Formas platônicas.

Um dos maiores exemplos da presença da noção das Formas nos diálogos classificados pelos desenvolvimentistas como de juventude ou primeira fase está no *Eutífron*. Este diálogo narra a discussão entre os personagens Sócrates e Eutífron num encontro de ambos no pórtico do arconte rei (*basiléos stoán*). De um lado, Eutífron estava ali presente na condição de acusador, no intuito de acusar seu pai de homicídio. Por outro lado, Sócrates estava na posição de acusado, como ele mesmo descreve ser absurda a acusação, de corromper a juventude e de “criar deuses novos e não acreditar nos antigos”<sup>29</sup>. Ainda no começo do diálogo, ao perceber a necessidade de uma clara compreensão do que seria piedade e impiedade diante da ação de Eutífron de acusar o pai, Sócrates inicia a investigação sobre a definição de piedade com a seguinte pergunta: “Porventura, o que é piedoso não será *igual a si mesmo* em todas as ações, e, inteiramente oposto a ele, o que for ímpio, porém sempre *igual a si mesmo*, e sempre com uma *forma única*, enquanto ímpia, no que diz respeito à impiedade?”<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Jaeger, ao falar sobre Schleiermacher, precursor desse paradigma, afirma: “Schleiermacher não ignorava, ao mesmo tempo, a diferença de grau existente entre os diversos diálogos, quanto ao seu rendimento de conteúdo construtivo. É que o movimento da dialética platônica é aproximação de uma meta ideal absoluta. Fiel a esse critério, dividiu as obras de Platão em obras de caráter filosófico, sobretudo construtivo ou preparatório, e em obras de caráter formal. E, ainda que deste modo estabelecesse um nexo interno dos diversos diálogos entre si e com um todo ideal que se manifestava, de modo mais ou menos completo, nos seus traços gerais, não deixava de julgar que o que caracterizava Platão era o fato de lhe interessar mais expor a filosofia e a sua essência através do movimento vivo da dialética [...].” (JAEGER, 1994, p.583).

<sup>29</sup> [trad. NUNES]: ὡς καίνοὺς ποιοῦντα θεοὺς τοὺς δ' ἀρχαίους οὐ νομίζοντα. PLATÃO, *Eutífron* 3b 2-3.

<sup>30</sup> [trad. NUNES]: ἡ οὐ ταύτον ἐστιν ἐν πάσῃ πράξει τὸ ὄσιον αὐτῷ αὐτῷ, καὶ τὸ ἀνόσιον αὐτὸν μὲν ὄσιον παντὸς ἐναντίον, αὐτῷ δὲ αὐτῷ ὄμοιον καὶ ἔχον μίαν τινὰ ιδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα πᾶν ὅτιπερ ἂν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι;. PLATÃO, *Eutífron* 5d 1-5.

A unidade da Forma, ou ser ela igual a si mesma, é uma tese e uma expressão cara à *Teoria das Formas* presente nos diálogos de segunda fase, como veremos adiante. Burnet, um dos adeptos do unitarismo, observa que nesta passagem Platão já faz uso da palavra *forma* (*idéa*) num sentido muito próximo ao dos diálogos mais tardios, ainda mais quando ela é reforçada pela noção de paradigma (*parádeigma*) tratada adiante em 6e 4. Portanto, segundo Burnet e os adeptos do paradigma unitarista, Platão já tinha, em algum grau, formulado sua *Teoria das Formas* e já a pressupunha em seus diálogos ditos de primeira fase ou de juventude.

Isso é tudo o que requeremos para a presente passagem, mas nós não temos o direito de inferir que a doutrina metafísica das 'formas' não havia sido formulada quando foi escrita. As palavras *eídos* e *idéa* não teriam sido naturalmente escolhidas para expressar uma relação puramente lógica, e a ocorrência do *parádeigma* abaixo (6e 4) indica que a doutrina desenvolvida é assumida por Sócrates. Eu penso que o professor Stewart está certo ao dizer (*Plato's Doctrine of Ideas*, p. 17, n. I) que os termos *idéa*, *eídos* e *parádeigma* 'são usados aqui exatamente como nos Diálogos tardios'. A visão de que eles não são é apenas uma tentativa de reforçar a hipótese de que nem Sócrates nem Platão em seus escritos de juventude sabiam alguma coisa sobre as 'ideias'.<sup>31</sup>

Entretanto, quando se trata do reconhecimento da inegável centralidade das Formas para o pensamento platônico, não podemos nos deter somente nos paradigmas atuais de leitura dos diálogos, apesar de eles também serem um indicativo da significância dessa Teoria. Além do mais, existe uma certa compreensão histórica comum desde os primeiros sucessores da Academia de que as Formas teriam um papel fundamental na constituição do pensamento considerado propriamente platônico. Desde Aristóteles, que foi discípulo direto de Platão e frequentador da Academia, vemos que o que foi considerada a doutrina platônica por excelência estaria baseada na noção das Formas. Ele próprio identifica os platônicos como aqueles “que postulam como princípio as Formas e Ideias”.<sup>32</sup> Diante de tudo isto, resta-nos perguntar: por que Platão hipotetiza ou

<sup>31</sup> [trad. nossa]: “That is all we require for the present passage, but we are not entitled to infer that the metaphysical doctrine of 'forms' had not been formulated when this was written. The words *eídos* and *idéa* would not naturally have been chosen to express a purely logical relation, and the occurrence of *parádeigma* bellow (6e 4) indicates that the developed doctrine is assumed by Socrates. I think Professor Stewart is right in saying (*Plato's Doctrine of Ideas*, p. 17, n. I) that the terms *idea*, *eidos* and *paradeigma* 'are used here exactly as they are in the later Dialogues'. The view that they are not is only on attempt to bolster up the hypothesis that neither Socrates nor Plato in his earlier writings knew anything about the 'ideias'.” BURNET, 1924, p. 111

<sup>32</sup>[trad. REALE]: “οἱ δὲ τὰς ἰδέας αἰτίας τιθέμενοι”. ARISTOTELES, *Metaphysica* 990a 34-990b 1.

afirma a existência desses princípios denominados de Formas (*eídos* ou *idéa*)? Elas seriam princípio, então, de que natureza ou de que campo de saber? Seriam princípios ontológicos, epistemológicos, éticos? O que elas buscam explicar? Ferrari nos diz que

A primeira observação que cumpre fazer diz respeito ao facto de Platão pretender com a Teoria das Ideias uma proposta de teorema filosófico aplicável a todos os campos do saber. De facto, a conceção das Ideias denota uma extraordinária *economia filosófica*, na medida em que, com base num reduzido número de pressupostos, parece capaz de apresentar soluções para problemas de ordem metafísica, epistemológica, ética, política, linguística e até estética.<sup>33</sup>

Detenhamo-nos aqui, entretanto, mais estritamente no âmbito metafísico-ontológico (mesmo que este nos conduza a outros âmbitos da filosofia platônica): o que seria isto que Platão chamou de Forma ou Ideia (*eídos/idéa*)? Para iniciarmos, pensemos em que elas se diferem dos seres sensíveis. Primeiramente, Aristóteles nos responde que, para Platão, as Formas vinculam-se à noção de *universal*, isto é, são entidades (Formas) que portam uma propriedade comum compartilhada por outras entidades particulares (seres sensíveis).

Por sua vez, Sócrates ocupava-se de questões éticas e não da natureza em sua totalidade, mas buscava o universal [*tò kathóloū*] no âmbito daquelas questões, tendo sido o primeiro a fixar a atenção nas definições. Ora, Platão aceitou essa doutrina socrática, mas acreditou [...] que as definições se referissem a outras realidades e não às realidades sensíveis. De fato, ele considerava impossível que a definição universal se referisse a algum dos objetos sensíveis, por estarem sujeitos a contínua mudança. Então, ele chamou essas outras realidades de Ideias, afirmando que os sensíveis existem ao lado delas e delas recebem seus nomes.

[trad. REALE]: Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἡθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὄλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὄρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν, ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἑτέρων τοῦτο γιγνόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὅρον τῶν αἰσθητῶν τινός, ἀεὶ γε μεταβαλλόντων. οὗτος οὖν τὰ μὲν τοιαῦτα τῶν ὄντων ιδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα.<sup>34</sup>

Desse modo, Homem, Beleza, Virtude etc., seriam Formas que definiriam uma multiplicidade de seres particulares – neste caso, os seres sensíveis – que compartilhariam da mesma propriedade e, portanto, portariam a mesma Forma sob determinado aspecto. Para compreendermos melhor este sentido de universal que as Formas platônicas possuem, tomemos, brevemente, o *Banquete*.

<sup>33</sup> FERRARI. **Teoria das Ideias** in CORNELLI, G. LOPES, R., 2018, p.216.

<sup>34</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* 987b 1-9.

Logo depois do encerramento do discurso de Agatão, Sócrates faz seu elogio ao Amor – ressaltando ele que seu elogio nada mais seria do que um discurso verdadeiro –, contando aquilo que ouvira outrora da sacerdotisa Diotima em sua juventude. Após apresentar quem ou o que era o Amor e qual sua natureza, durante a iniciação na *scala amoris* (210a-211c), Sócrates afirma sobre o Belo o seguinte:

[D]eve ele [o amante] perceber que a beleza que está em um corpo é irmã da que está em outro corpo, e que, se está buscando *a beleza na aparência* [*tò ep'eidei kalón*], é muita insensatez não considerar *única e a mesma* [*hén te kaì tautòn*] *beleza* em todos os corpos.

[trad. FRANCO e TORRANO]: ἔπειτα δὲ αὐτὸν κατανοῆσαι ὅτι τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὄτωσῦν σώματι τῷ ἐπὶ ἑτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἔστι, καὶ εἰ δεῖ διώκειν τὸ ἐπ' εἰδεῖ καλόν, πολλὴ ἄνοια μὴ οὐχ ἐν τε καὶ ταὐτὸν ἡγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος.<sup>35</sup>

“Única e a mesma”, a Forma é, portanto, a mesma coisa em uma grande variedade de particulares. Ela é o “um sobre muitos”<sup>36</sup>, uma *unidade* que rege uma multiplicidade. Mas não somente isso, ela também é a *causa* e mantém essa relação de *anterioridade ontológica* com essa pluralidade sobre a qual ela é una. Ou seja, estes seres plurais só são ou só possuem as suas propriedades porque a Forma – como causa e, portanto, aquela que detém o ser ou a propriedade que doa de maneira mais plena e prioritária – é de algum modo neles e porque eles *participam* nela. Como afirmado na passagem 100d do diálogo *Fédon*, na qual Sócrates descreve mais claramente o estatuto causal das Formas e sua anterioridade em relação a multiplicidade sensível:

Se alguém me diz por que razão um objeto é belo, e afirma que é porque tem cor ou forma, ou devido a qualquer coisa desse gênero – afasto-me se discutir, pois todos esses argumentos me causam unicamente perturbação. Quanto a mim, estou firmemente convencido, de um modo simples e natural, e talvez até ingênuo, que o que faz belo um objeto é a *existência daquele belo em si*, de qualquer modo que se faça a sua comunicação com este. O modo por que [sic] essa participação se efetua, não examino neste momento; afirmo, apenas, que tudo o que é belo é belo em virtude do Belo em si.

[trad. PALEIKAT e COSTA]: ἀλλ' ἐάν τίς μοι λέγῃ δι' ὅτι καλόν ἐστιν ὄτιοῦν, ἢ χρῶμα εὐανθήες ἔχον ἢ σχῆμα ἢ ἄλλο ὄτιοῦν τῶν τοιούτων, τὰ μὲν ἄλλα χαίρειν ἐσθιανταί γάρ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσι – τοῦτο δὲ ἀπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἵσως εὐήθως ἔχω παρ' ἐμαυτῷ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸν καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ

<sup>35</sup> PLATÃO, *Banquete* 210a 8-210b 3.

<sup>36</sup> Cf. PLATÃO, *Parmênides*, 131b 9; *Sofista* 240a 4-6.

εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως ἡ προσγενομένη· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο δισχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ [γίγνεται] καλά.<sup>37</sup>

Como podemos observar, Platão se refere às Formas de maneiras distintas, frequentemente como *F* ou *F-dade*, como, por exemplo, o Belo (*kalòn*) e a Beleza (*tò kálos*). Mas existe outras expressões recorrentes que caracterizam as Formas e que, muitas vezes, acompanham ou reforçam o que está em discussão no diálogo: “ele(a)/si mesmo(a)” (*autò*), “em si mesmo(a)” (*kath' autò*) ou “consigo mesmo(a)” (*meth' autoû*). Essas expressões podem trazer, dependendo do contexto, as seguintes interpretações: 1) que *F* pode ser pensada e discutida tal como ela é, sem dar importância aos vários tipos e a pluralidade dos seres sensíveis particulares do qual ela é causa; 2) que *F* é *separada*, sendo ela possuidora de uma independência ontológica, ou seja, ela sempre é aquilo que é independente da relação de causalidade que mantém ou da própria existência dos seres sensíveis<sup>38</sup>. Geralmente, ambas as interpretações estão interligadas numa mesma passagem, implicando-se mutuamente.

Então, as Formas podem ser compreendidas tanto como possíveis de serem pensadas separadamente, quanto como elas próprias existindo separadamente. Mais que isto, elas só são possíveis de serem pensadas e discutidas separadamente exatamente porque elas existem enquanto *unidades separadas*, mesmo que simultaneamente elas mantenham esta relação causal e de participação com a realidade sensível e plural.

Essa separação justifica e é justificada pelo fato de a Forma possuir um estatuto ontológico distinto, em dois sentidos, daqueles dos quais ela é causa. Primeiramente, em relação a si mesma, a Forma não é sujeita ao devir, sendo ela estável, imutável e eterna, enquanto que os seres sensíveis estão sujeitos ao devir e

<sup>37</sup> PLATÃO, *Fédon* 100c 10-100d 8. Retomaremos esta passagem adiante para discutir o problema da participação das Formas aqui mencionado, mas desenvolvido somente no *Parmênides*, objeto de nossa pesquisa.

<sup>38</sup> Seguimos aqui a interpretação de Ademollo: “Portanto, em Platão, uma frase como *autò* (*kath' autó*) *tò kalón*, “o belo ele mesmo (por si mesmo)”, pode significar “o belo enquanto tal, considerado em abstração de suas instâncias sensíveis e aspectos contextualmente irrelevantes” ou “o belo como uma entidade existente independentemente de suas instâncias sensíveis” ou ambos. Ambos significados estão, sem dúvida, em jogo na concepção plenamente desenvolvida de Platão das formas”. [trad. nossa]: “Thus in Plato a phrase like *autò* (*καθ' αὐτό*) *tò kalón*, «the beautiful itself (by itself)», may mean «the beautiful as such, considered in abstraction from its sensible instances and contextually irrelevant features» or «the beautiful as an entity existing independently of its sensible instances» or both. Both meanings are doubtless in play in Plato's full-blown conception of the forms” (ADEMOLLO, 2013, p. 50).

à temporalidade, sendo eles instáveis, mutáveis e perecíveis. Em segundo lugar, a Forma é distinta pois não está sujeita à multiplicidade relacional, sendo ela monoaspectual ou uniforme (*monoeidès*), enquanto que a realidade sensível está sujeita a multiplicidade relacional, sendo ela pluriaspectual e poliforme (inclusive podendo, um mesmo ser, possuir propriedades opostas). Ainda no *Banquete*, podemos encontrar uma passagem, talvez a mais enfática do *corpus platonicum*, que descreve esta relação causal e esta distinção do estatuto ontológico existente entre Formas e seres sensíveis. Em 210e, ao final da *scala amoris*, a sacerdotisa Diotima, narrada por Sócrates, afirma:

Aquele que for guiado até este ponto nos passos do amor, [...] subitamente avistará algo maravilhosamente belo por natureza, aquilo, Sócrates, em vista de que se deram todos os esforços anteriores, primeiro sempre sendo, sem nascer nem morrer, sem crescer nem decrescer e, além disso, nem belo aqui e feio ali, nem agora sim e depois não [...], como se para uns fosse belo e para outros feio. E o belo não lhe aparecerá como um rosto, nem como mãos, nem como nada de que o corpo participe, tampouco como um discurso, nem como uma ciência, nem sendo sendo de algum modo em alguma outra coisa [...]; mas, ao contrário, sendo *ele mesmo, por si mesmo, consigo mesmo, eternamente unímodo*, e todas as outras coisas belas dele participam de tal modo que, *enquanto tudo o mais nasce e morre, ele nem cresce nem diminui, nem nada sofre*.

[trad. FRANCO e TORRANO]: ὃς γὰρ ἀν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῆ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὄρθως τὰ καλά, πρὸς τέλος ἥδη ἵων τῶν ἐρωτικῶν ἔξαιρόντος κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὁ Σώκρατες, οὗ δὴ ἔνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἥσαν, πρῶτον μὲν ἀεὶ ὃν καὶ οὕτε γιγνόμενον οὕτε ἀπολλύμενον, οὕτε αὐξανόμενον οὕτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δὲ αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μέν, τοτὲ δὲ οὐ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδὲ ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ως τισὶ μὲν ὃν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν· οὐδὲ ἀλλο οὐδὲν ὃν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὃν ἐν ἐτέρῳ τινι, οἷον ἐν ζώῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἐν τῷ ἀλλῷ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὃν, τὰ δὲ ἀλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἀλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.<sup>39</sup>

Portanto, a Forma sempre terá a propriedade que ela doa ao objeto sensível, sendo ela própria o que chamamos de autopredicativa. Por exemplo, a forma da Beleza é bela, única e exclusivamente bela (*monoeidès*). Ela não possui esta propriedade em comparação a outro ser (ela é não-relacional) e é sempre bela (ontologicamente estável). Por esta razão, a Beleza também é causa da propriedade belo(a) nos seres sensíveis e não é afetada por esta relação.

<sup>39</sup> PLATÃO, *Banquete* 210e 2 - 211b 5.

Como vemos então, a *Forma* é unidade em dois sentidos: é numericamente una e aspectualmente una. A Forma é numericamente una, como vimos, porque ela é o princípio causal da propriedade que doa aos seres sensíveis, estando ela separada da multiplicidade e estando “sobre todos eles” pela sua anterioridade ontológica. Também a Forma é aspectualmente una, pois ela não possui nenhuma outra propriedade a não ser a da qual ela é causa e que ela mesma doa aos seres sensíveis e múltiplos.

Enquanto a Forma é a propriedade que doa, os seres sensíveis possuem todas as suas propriedades por participação nas/das Formas. Só que, uma vez que os seres sensíveis possuem estas propriedades de maneira inconstante, ou seja, ora sendo e ora deixando de ser devido a condição de existência da própria realidade sensível, estes seres são sujeitos, inclusive, ao que chamamos de copresença de opostos. Isto significa que, por um lado, em determinada circunstância e aspecto, os seres sensíveis *são* ou *aparecem* como *F* e, por outro, podem *ser* ou *aparecer* como  $\sim F$  (pluriaspectual), como no exemplo citado na passagem do *Banquete* sobre os objetos belos: de um jeito belo e de outro feio, ora sim ora não.

Uma das consequências mais imediatas disto dá-se campo no epistemológico. No campo ontológico, como vimos, somente algo com tal estabilidade de ser e com este grau de relação com a sua propriedade (sendo autopredicativa) pode ser causa de outro ser e doar de maneira plena a propriedade que ela mesma representa. Já no campo epistemológico, somente algo que é absolutamente aquela propriedade que representa, de maneira eterna e imutável, pode gerar conhecimento seguro, infalível (*epistémē*). Isso torna-se claro no *Fedro*, durante a palinódia (retratação) do personagem Sócrates acerca da relação entre amante e amado, na famosa passagem da comparação entre a nossa alma e uma biga conduzida por um auriga. Esta biga é puxada por dois tipos de cavalos. O primeiro de uma má inclinação, que puxa a biga para baixo, para longe da morada das coisas *que realmente são* (as Formas) e que se encontram na região supraceleste. Já o segundo tipo de cavalo é o que alça vôo em direção à região supraceleste, seu verdadeiro lar, contemplando e nutrindo-se da ciência mesma:

Ora, nesse circuito contempla a justiça em si, contempla a moderação, *contempla a ciência* – não aquela vinculada à geração, nem a que varia do modo como varia o ser por ora chamado de real, mas aquela que concerne ao ser que realmente é e que realmente é ciência –; e, tendo de igual modo considerado e se saciado de tudo o mais que de fato é, descendo de novo do interior do céu, retorna para casa. E, de

volta, o auriga detém os cavalos diante da manjedoura, lança-lhes ambrosia e dá-lhes depois o néctar para beber.

[trad. REIS]: ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾶ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾶ δὲ σωφροσύνην, καθορᾶ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ἡ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ' ἡ ἐστίν που ἔτέρᾳ ἐν ἔτερῳ οὖσα ὅν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐ τῷ ὅ ἐστιν ὃν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν· καὶ τάλλα ὡσάντως τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη καὶ ἐστιαθεῖσα, δῆσα πάλιν εἰς τὸ εἴσω τοῦ οὐρανοῦ, οἰκαδε ἥλθεν. ἐλθούσης δὲ αὐτῆς ὁ ἡνίοχος πρὸς τὴν φάτνην τοὺς ἵππους στήσας παρέβαλεν ἀμβροσίαν τε καὶ ἐπ' αὐτῇ νέκταρ ἐπότισεν.<sup>40</sup>

Só se tem *a ciência mesma* quando os objetos do conhecimento são *os seres que realmente são*. Isto é, há uma correspondência, segundo Platão, entre o tipo de conhecimento e o objeto que é conhecido. Qual seria, portanto, o tipo de conhecimento que estaria atrelado a realidade sensível ou *àquela vinculada a geração e à variação*, como dito no *Fedro*? Podemos encontrar isto no final do livro V da *República*, no qual Platão afirma que aquilo que é plenamente algo, como é o caso das Formas, gera conhecimento, enquanto que aquilo que não-é absolutamente gera somente ignorância (não conhecimento). Mas, se os seres sensíveis, como já foi dito, são pluriaspectuais e podem comportar em si *F* e *~F* (ser e não ser algo), então eles não são nem o nada em absoluto e nem são algo plenamente. Que tipo de conhecimento então eles gerariam? Eles gerariam a *opinião (doxa)*, aquilo que está entre o conhecimento e ignorância, assim como seu objeto está entre o ser e o não ser.

[SÓCRATES]: - Mas, disse eu, será que a opinião te parece mais obscura que o conhecimento, mais luminosa, porém, que a ignorância? [GLAUCO]: - E muito... disse. [S]: - Então se situa no âmbito dos dois? [G]:- Sim. [S]: - Ah! A opinião seria um meio termo entre os dois? [G]:- Certamente. [S]: - Não afirmamos anteriormente que, se aparecesse algo que, ao mesmo tempo, fosse semelhante ao ser e ao não ser, tal coisa se poria como um meio termo entre o puro ser e o não ser absoluto, e que não seria objeto nem da ciência nem da ignorância, mas o meio termo, que aparece de novo, entre a ignorância e a ciência? [G]: - Está certo. [S]: - Agora está à vista o meio-termo entre elas, aquilo que chamamos de opinião? [G]: - Está.

[trad. PRADO]: [S]: - Άλλ' ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, γνώσεως μέν σοι φαίνεται δόξα σκοτωδέστερον, ἀγνοίας δὲ φανότερον; [G]: - Καὶ πολύ γε, ἔφη. [S]: - Ἐντὸς δ' ἀμφοῖν κεῖται; [G]: - Ναί. [S]: - Μεταξὺ ἄρα ἀν εἴη τούτοιν δόξα. [G]: - Κομιδῆ μὲν οὖν. [S]: - Οὐκοῦν ἔφαμεν ἐν τοῖς πρόσθεν, εἴ τι φανείη οἷον ἄμα ὃν τε καὶ μὴ ὃν, τὸ τοιοῦτον μεταξὺ κεῖσθαι τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος τε καὶ τοῦ πάντως μὴ ὄντος, καὶ οὕτε ἐπιστήμην οὕτε ἀγνοιαν ἐπ' αὐτῷ ἔσεσθαι, ἀλλὰ τὸ μεταξὺ αὐτὸν φανὲν ἀγνοίας καὶ ἐπιστήμης; [G]: - Όρθῶς. [S]: - Νῦν δέ γε πέφανται μεταξὺ τούτοιν ὃ δὴ καλοῦμεν δόξαν; [G]: - Πέφανται.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> PLATÃO, *Fedro* 247d 5-e 6.

<sup>41</sup> PLATÃO, *República* 478c 13-d 11.

Destarte, como bem podemos observar, as Formas não somente são a sustentação ontológica dos seres sensíveis, como também garantem o verdadeiro conhecimento a que podemos ter acesso ainda que imersos na realidade sensível. Através da possibilidade de contemplação das Formas, sobretudo a forma do Bem, nos é garantido conhecimento seguro sobre realidade.

[SÓCRATES]: - [...] No mundo cognoscível, vem por último a ideia do bem que se deixa ver com dificuldade, mas, se é vista, impõe-se a conclusão de que para todos é causa de tudo quanto é reto e belo e que, no mundo visível, é ela quem gera a luz e o senhor da luz e, no mundo inteligível, é ela mesma que, como senhora, propicia verdade e inteligência, devendo tê-la diante dos olhos quem quiser agir com sabedoria na vida privada e pública.

[trad. PRADO]: τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταίᾳ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἴδεα καὶ μόγις ὄρασθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἴναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὁρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταῦτην ἴδειν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἡ ἴδια ἡ δημοσίᾳ.<sup>42</sup>

Desta forma, a partir destes quatro diálogos – *Banquete*, *Fédon*, *Fedro* e *República* – que apresentam o coração do pensamento platônico, segundo os adeptos do paradigma desenvolvimentista, somos capazes observar as teses centrais que constituiriam a *Teoria das Formas* platônica. Podemos, então, resumir e elencar essas teses apresentadas – que nos interessará para discussão que se segue – da seguinte forma:

- 1) as Formas são universais;
- 2) as Formas são, sobretudo, unidades;
- 3) as Formas são causas dos seres sensíveis e/ou de suas propriedades;
- 4) as Formas são separadas;
- 5) as Formas são uniformes e autopredicativas;
- 6) as Formas possuem uma relação de participação com a realidade sensível;
- 7) somente as Formas garantem conhecimento seguro.

Isto posto, busquemos identificar então como estas teses são apresentadas no diálogo *Parmênides* e quais serão as implicações destas teses apresentadas pelo próprio Platão neste diálogo.

---

<sup>42</sup> *ibdem*, 517b 7-c 5.

## 2.2. A apresentação da Teoria das Formas no *Parmênides*

Vimos, até agora, que a *Teoria das Formas* representa um dos elementos centrais do pensamento platônico, pois é constituída por um número resumido de teses que dão respostas a problemas de diversos campos do saber<sup>43</sup>. Vimos também que com base nela se justifica, inclusive, a ordem de composição e/ou leitura dos diálogos, bem como a separação do que é tido como pensamento socrático e pensamento platônico propriamente dito.

Segundo o paradigma desenvolvimentista, o pensamento platônico propriamente dito manifestar-se-ia mais claramente nos diálogos da fase média – mais especialmente, *República*, *Fédon*, *Fedro* e *Banquete* –, nos quais as teses que constituem a *Teoria das Formas* são apresentadas como respostas aos temas centrais propostos: constituição da *pólis*, imortalidade da alma, discurso e retórica, amor etc. Apesar da *Teoria das Formas* possuir tamanha importância, é somente no *Parmênides* que ela se torna o tema central a ser discutido.

Nenhum diálogo fornece um relato sistemático das formas, mas simplesmente apela para elas ao tratar de outros tópicos, como a imortalidade da alma (*Fédon*) ou a educação do rei-filósofo (*República*). O *Parmênides* é o único diálogo que apresenta uma teoria das formas como o foco explícito de sua atenção.<sup>44</sup>

Contudo, ao mesmo tempo que o *Parmênides* poderia apresentar-se como um diálogo esclarecedor por tratar especialmente da *Teoria das Formas*, surgenos, como outra face da mesma moeda, o primeiro grande problema: o seu caráter autocritico. Autocrítico pois, uma vez que Platão, através da boca do jovem Sócrates, parece descrever as principais teses de sua *Teoria das Formas*, ele também apresenta críticas extremamente difíceis (e, aparentemente, não solucionadas) a esta mesma teoria, por meio da figura do eleata Parmênides, personagem que dá nome ao diálogo. Esta autocritica nos lança de maneira imediata à discussão do lugar ocupado por este diálogo e de sua função no *corpus platonicum*.

---

<sup>43</sup> Cf. CHERNISS, 1990.

<sup>44</sup> [trad. nossa]: “Neither dialogue gives a systematic account of forms but simply appeals to them in the course of treating other topics, such as the immortality of the soul (*Phaedo*) or the education of the philosopher-king (*Republic*). The Parmenides is the only dialogue that sets out a theory of forms as the explicit focus of its attention.” (GILL, M. L. in PLATO, 1996, p.1)

A autocritica de Platão no *Parmênides*, segundo os desenvolvimentistas, estaria atrelada a uma transição entre a segunda fase (ou fase média) e a terceira fase dos diálogos, que é marcada por uma postura revisional de sua teoria. O diálogo *Parmênides*, portanto, seria uma demonstração e uma discussão de uma série de dificuldades existentes no seio da teoria, sobretudo nas teses que dizem respeito à unidade das formas e sua relação causal com a realidade sensível. E, por essa razão, como já mencionamos, é a partir do *Parmênides* que se encontram os diálogos resultantes destas críticas e que apresentam novas teses para esta fase revisional da metafísica platônica.

Antes de mais nada, precisamos compreender como se estrutura o próprio diálogo *Parmênides* para, então, através dessa visão sinóptica, avaliarmos primeiramente como a *Teoria das Formas* é apresentada e se ela, de fato, corresponde ao conjunto de teses que identificamos e elencamos anteriormente com base nos diálogos de segunda fase. A partir disso, poderemos também analisar de que maneira as críticas direcionadas a esta teoria se aplicam a cada uma dessas teses.

O diálogo *Parmênides* é estruturado em duas partes principais: na primeira, temos o jovem Sócrates apresentando-nos o que seriam, aparentemente, as principais teses da *Teoria das Formas* e, a partir disto, estas teses sendo postas à prova por meio de uma análise crítica e minuciosa do experiente filósofo Parmênides, findando esta primeira parte em aporias; na segunda parte, após reconhecer o “ardor pelos argumentos” que possuía o jovem Sócrates, Parmênides propõe que este se lance nos exercícios de hipóteses, afim de que encontre a verdade, fazendo ele mesmo a demonstração do exercício a ser realizado, ao hipotetizar sobre o *um*: “tanto: se *um* é, quanto: se não <é> *um*”<sup>45</sup>.

Sobre a relação entre ambas as partes, muitas tintas já foram escorridas. Textualmente, é notório uma “quebra de ritmo” com a mudança do interlocutor de Parmênides, que deixa de ser o jovem Sócrates e passa a ser o Aristóteles<sup>46</sup> – aquele que viria a ser um dos *Trinta*<sup>47</sup>. Este, diferentemente do jovem Sócrates, é

<sup>45</sup> [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: “εἴτε ἔν ἐστιν εἴτε μὴ ἔν”. (PLATÃO, *Parmênides* 137b 4).

<sup>46</sup> É curioso o fato de um dos Trinta a ser escolhido por Platão ser justamente o homônimo de seu renomado discípulo Aristóteles.

<sup>47</sup> Os Trinta foram os trinta magistrados ou tiranos que constituíram o governo oligárquico de Atenas por menos de um ano (404 a.C.), após o enfraquecimento da democracia ateniense no fim da Guerra do Peloponeso (Escola x Atenas).

um personagem muito menos impulsivo e argumentativo e é muito mais passivo e tímido, tornando o texto num quase monólogo a partir de então.

Contudo, a continuidade da primeira na segunda parte do *Parmênides* pode ser lida a partir de dois pontos: o *dramático*, com a escolha de um tema “qualquer” como demonstração do exercício prescrito à Sócrates e do método utilizado pelos eleatas Zenão e Parmênides na defesa de suas teses; e o *temático*, vendo nas hipóteses acerca do *um* – longamente trabalhadas – não somente um simples exercício sobre um tema qualquer, mas respostas possíveis, mesmo que obscuras, aos problemas oriundos da primeira parte. Sobre este segundo ponto, veremos mais adiante a importância histórico-filosófica que estas hipóteses acerca do *um* terão para o neoplatonismo plotiniano e como elas estão diretamente ligadas à primeira parte do *Parmênides*.

Tratemos, por enquanto, da primeira parte, aquela dedicada ao que seriam as principais teses da *Teoria das Formas*, no intuito de analisarmos de que maneira elas se apresentam no *Parmênides* e compará-las com as que identificamos nos diálogos *Banquete*, *Fédon*, *Fedro* e *República*.

O diálogo inicia já informando ao leitor sobre a distância temporal-testemunhal existente entre, por um lado, o encontro mesmo de Sócrates, Parmênides e Zenão e, por outro lado, a narrativa feita por Céfalo deste encontro. Ela é uma história de, no mínimo, três camadas narrativas: Céfalo narra o que escutou de Antifonte que por sua vez escutou de Pitodoro, que fora quem testemunhou tal encontro que se deu em sua casa. É narrado que Sócrates, ainda jovem, pôs-se a escutar a leitura que Zenão fazia dos próprios escritos. Parmênides, já por volta dos seus sessenta e cinco anos, ouvia calado até então. Após a leitura, o jovem Sócrates solicita que Zenão releia sua primeira hipótese, que negava a existência da multiplicidade dos seres através do seguinte raciocínio: 1) se os seres são múltiplos, eles são tanto semelhantes quanto dessemelhantes; 2) é impossível as coisas serem tanto semelhantes quanto dessemelhantes, logo; 3) os seres não são múltiplos<sup>48</sup>. Esse argumento, como bem confirma o próprio Zenão,

<sup>48</sup> “Então, tendo Sócrates ouvido <a leitura>, pediu que fosse lida novamente a primeira hipótese do primeiro argumento e, tendo sido ela lida, disse: que queres dizer com isso, Zenão? Que, se os seres são múltiplos, então é preciso que eles sejam tanto semelhantes quanto dessemelhantes, mas que isso é impossível, pois nem as coisas dessemelhantes podem ser semelhantes nem as semelhantes, dessemelhantes?” [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: “Τὸν οὖν Σωκράτη κούσαντα πάλιν τε κελεῦσαι τὴν πρώτην ὑπόθεσιν τοῦ πρώτου λόγου ἀναγνῶναι, καὶ ἀναγνωσθείσης, Πῶς,

daria suporte à tese de Parmênides de que *um é* (*hèn einai*) frente as críticas lançadas pelos pluralistas.

Segundo Allen, esse paradoxo é oriundo de “um nominalismo primitivo que identifica significado e nome de tal modo que o significado de um termo é identificado com o sujeito de que é verdade”<sup>49</sup>. Ou seja, se se admite, segundo Zenão, a existência do pluralismo, admitindo, portanto, a existência de seres que são tanto semelhantes como dessemelhantes, admitiríamos que “semelhante” e “dessemelhante” são idênticos, uma vez que eles são identificados com o sujeito ao qual fazem referência. Claro, vista desta perspectiva, a tese pluralista soaria absurda e impossível.

Apesar de não termos informações claras, através dessa passagem, acerca de qual natureza de seres o argumento de Zenão se refere<sup>50</sup>, o argumento pode nos causar certa estranheza quando tomado no todo, uma vez que é comum, acerca das propriedades relacionais, compreendermos um mesmo ser como *X* e *não-X*. “Ana é maior que Miguel e menor (ou não-maior) que Danilo”, por exemplo. Como observa Gill, “só há uma contradição se a mesma coisa é *F* e *não-F* ao mesmo tempo, no mesmo aspecto e em relação a mesma coisa”<sup>51</sup>, o que ficou estabelecido como Princípio da Não-Contradição (PNC).

É exatamente na tentativa de responder a este estranho argumento de Zenão que Sócrates inicia sua participação na discussão do diálogo. A primeira longa fala de Sócrates resume, num mesmo instante, todas as teses que serão motivos de discussão entre ele e Parmênides, que logo passa a protagonizar o diálogo. Analisemos, pois, a passagem:

---

φάναι, ὃ Ζήνων, τοῦτο λέγεις; εἰ πολλά ἔστι τὰ ὄντα, ὡς ἄρα δεῖ αὐτὰ ὄμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια, τοῦτο δὲ δῆ ἀδύνατον· οὐτε γὰρ τὰ ἀνόμοια ὄμοια οὐτε τὰ ὄμοια ἀνόμοια οἷόν τε εἶναι; οὐχ οὐτω λέγεις;” (PLATÃO, *Parmênides* 127d 6-e 4).

<sup>49</sup> [trad. nossa]: “Put otherwise, Zeno's paradox follows from a primitive nominalism that identifies meaning and naming in such a way that the meaning of a term is identified with the subject it is true of.” (ALLEN, 1997, p. 91) Vale reforçar que esta premissa está sendo avaliada pelo contexto do diálogo e das falas dos personagens, não pelo o que sabemos através de testemunhos sobre o Zenão histórico. Cf. *ibidem*, p. 92-93.

<sup>50</sup> Segundo Cornford, o argumento – a partir do Zenão histórico – estaria respondendo ao pluralismo pitagórico, que admitia que as grandezas geométricas, possuidoras de extensão, podiam ser infinitamente divisíveis, mas, ao mesmo tempo, admitia que os corpos físicos, também possuidores de extensão, era constituídos de unidades indivisíveis (unidades da aritmética, pontos geométricos e átomos). Cf. CORNFORD, 1939, p. 58.

<sup>51</sup> [trad. nossa]: “There is a contradiction only if the same thing is *F* and not-*F* at the same time, in the same respect and in relation to the same thing”. (GILL in PLATO, 1996, p. 12)

Pois bem, aceito, disse Sócrates, e acredito ser como dizes. Mas dize-me também o seguinte: não julgas haver uma certa forma em si e por si da semelhança, e, por outro lado, contrária a tal forma, uma outra, aquilo que é realmente 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 que chamamos múltiplas 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? [...] se ele mostra que as coisas que participam de ambas as formas estão afetadas por ambas, isso não parece, a mim pelo menos, em nada absurdo, Zenão, nem tampouco se alguém mostra que são um todas as coisas, por participarem do um, e que essas mesmas coisas são múltiplas, por participarem, por outro lado, da quantidade. 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 eu me espantarei. E do mesmo modo com respeito a todas as outras coisas: se alguém mostrar que, em si mesmos, os gêneros mesmos e as formas mesmas são afetados por essas afecções contrárias, isso será digno de espanto. [...] Entretanto, eu, como digo, me encantaria muito mais se alguém pudesse, essa mesma aporia, da maneira como a expuseste no caso das coisas que se veem, exibi-la, dessa mesma maneira, também no caso das coisas apreendidas pelo raciocínio, entrelaçada de todos os modos nas formas mesmas.

[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: Άλλ' ἀποδέχομαι, φάναι τὸν Σωκράτη, καὶ ἡγοῦμαι ως λέγεις ἔχειν. τόδε δέ μοι εἰπέ· οὐ νομίζεις εἶναι αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰδός τι ὄμοιότητος, καὶ τῷ τοιούτῳ αὐτῷ ἄλλο τι ἐναντίον, ὃ ἔστιν ἀνόμοιον· τούτοιν δὲ δυοῖν ὄντοιν καὶ ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τὰλλα ἀ δὴ πολλὰ καλοῦμεν μεταλαμβάνειν; καὶ τὰ μὲν τῆς ὄμοιότητος μεταλαμβάνοντα ὅμοια γίγνεσθαι ταύτη τε καὶ κατὰ τοσοῦτον ὅσον ἀν μεταλαμβάνῃ, τὰ δὲ τῆς ἀνομοιότητος ἀνόμοια, τὰ δὲ ἀμφοτέρων ἀμφότερα; [...] εἰ δὲ τὰ τούτων μετέχοντα ἀμφοτέρων ἀμφότερα ἀποφαίνει πεπονθότα, οὐδὲν ἔμοιγε, ὃ Ζήνων, ἄτοπον δοκεῖ, οὐδέ γε εἰ ἐν ἄπαντα ἀποφαίνει τις τῷ μετέχειν τοῦ ἐνὸς καὶ ταύτα ταῦτα πολλὰ τῷ πλήθους αὐτῷ μετέχειν. ἀλλ' εἰ ὃ ἔστιν ἐν, αὐτὸ τοῦτο πολλὰ ἀποδεῖξει καὶ αὐτὰ πολλὰ δὴ ἐν, τοῦτο ἥδη θαυμάσομαι. καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ὡσαντως· εἰ μὲν αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἶδη ἐν αὐτοῖς ἀποφαίνοι τάναντία ταῦτα πάθη πάσχοντα, ἄξιον θαυμάζειν. [...] πολὺ μεντὸν ὃδε μᾶλλον, ως λέγω, ἀγασθείην εἴ τις ἔχοι τὴν αὐτὴν ταύτην ἀπορίαν ἐν αὐτοῖς τοῖς εἰδεσι παντοδαπῶς πλεκομένην, ὥσπερ ἐν τοῖς ὄρωμένοις διήλθετε, οὕτως καὶ ἐν τοῖς λογισμῷ λαμβανομένοις ἐπιδεῖξαι.<sup>52</sup>

De pronto, Sócrates inicia sua resposta ao problema trazendo uma expressão já conhecida em outros diálogos para caracterizar as Formas: “em si e por si”. Ele faz uma distinção, primeiramente, entre duas formas contrárias, a da Semelhança e a da Diferença. Ambas, sendo em si e por si, portanto um ser *unitário* (2<sup>a</sup> tese) e *separado* (4<sup>a</sup> tese), não participa uma da outra, sendo antes contrárias, mas estando ambas no mesmo âmbito ontológico, ou seja, das Formas.

Sócrates, com isto posto, segue para uma segunda via: diferenciar os âmbitos ontológicos das Formas e dos seres sensíveis e as respectivas naturezas cada um. Enquanto ele inicia enfatizando o caráter *unitário* e *separado* das

<sup>52</sup> PLATÃO, *Parmênides* 128e 5-130a 2.

Formas, ele também revela a distinção entre elas e “as coisas que chamamos múltiplas” que admitem a copresença de opositos. Se se admite as Formas enquanto *causas* (3<sup>a</sup> tese) das propriedades da multiplicidade sensível, não seria absurdo que os seres causados, possuindo uma relação causal por meio da *participação* (6<sup>a</sup> tese) nas Formas, participassem de duas Formas contrárias. “[T]endo participação na semelhança, se tornam semelhantes, [...] outras, tendo participação na dessemelhança, <se tornam> dessemelhantes, e que outras, <tendo participação> em ambas, se tornam semelhantes e dessemelhantes”. Absurdo seria admitir esta relação entre as Formas “em si e por si”, sobretudo as contrárias. As Formas, enquanto *universais* (1<sup>a</sup> tese), não partilham sua propriedade com outros universais, mas com os seres múltiplos e particulares, que recebem sua definição por meio delas: [não parece absurdo] “se alguém mostra que são um todas as coisas, por participarem do um, e que essas mesmas coisas são múltiplas, por participarem, por outro lado, da quantidade”.

Semelhante argumento encontramos também no *Fédon*, quando há comparação entre Sócrates, Símias e Fédon. Admitindo ser Símias maior que Sócrates e menor que Fédon, Sócrates questiona: “não terás dito, acaso, que em Símias se encontra essas duas coisas: grandeza e pequenez?”<sup>53</sup>. E, em seguida, Sócrates explica a aparente contradição fazendo uso da noção de participação<sup>54</sup> nas Formas:

[S:] – Mas na realidade – não é? – reconheces que nesta frase: ‘Símias é maior de que Sócrates’, o modo por que a linguagem se exprime não corresponde à verdade e que indubitavelmente não pertence à natureza de Símias o ser maior, pelo simples fato de ser Símias, mas sim pela grandeza, na medida em que a possui, e tampouco se pode dizer que seja maior do que Sócrates porque Sócrates é Sócrates, mas unicamente porque Sócrates participa da pequenez, em relação à grandeza dele? [Cebes:] – Efetivamente assim é.

[trad. PALEIKAT e COSTA]: Άλλὰ γάρ, ἢ δ' ὅς, ὁμολογεῖς τὸ τὸν Σιμίαν περέχειν Σωκράτους οὐχ ως τοῖς ρήμασι λέγεται οὕτω καὶ τὸ ἀληθὲς ἔχειν; οὐ γάρ που πεφυκέναι Σιμίαν ὑπερέχειν τούτῳ, τῷ Σιμίαν εῖναι, ἀλλὰ τῷ μεγέθει ὁ τυγχάνει ἔχων οὐδ' αὖ Σωκράτους ὑπερέχειν ὅτι Σωκράτης ὁ Σωκράτης ἔστιν, ἀλλ' ὅτι σμικρότητα ἔχει ὁ Σωκράτης πρὸς τὸ ἐκείνου μέγεθος; - Άληθη.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> [trad. PALEIKAT e COSTA]: “λέγεις τότ' εῖναι ἐν τῷ Σιμίᾳ ἀμφότερα, καὶ μέγεθος καὶ σμικρότητα;” (PLATÃO, *Fédon* 102b 5-6).

<sup>54</sup> A palavra *metalambanein* aparece na fala anterior (cf. PLATÃO, *Fédon* 102b 2), mas ele desenvolve o exemplo somente na citação que se segue.

<sup>55</sup> PLATÃO, *Fédon* 102b 8- c5.

Vale ressaltar aqui como Sócrates introduz essas teses para contrarargumentar a segunda premissa do argumento de Zenão de que “é impossível as coisas serem tanto semelhantes quanto dessemelhantes”. Por um lado, temos os seres sensíveis que, tal como os dedos das mãos, podem, ao mesmo tempo, ser grandes e pequenos em relação uns aos outros, ainda que seja um único ser<sup>56</sup>. A isto chamamos *copresença de opostos* e é ela que “desconcerta a alma e exige exame”<sup>57</sup>. Por outro lado, temos as Formas que, sendo evocadas a partir dessas dificuldades para explicá-las, são as causas específicas de cada uma dessas propriedades, possuindo única e exclusivamente a propriedade da qual é causa, admitindo assim a existência de *Formas contrárias*, tais como Semelhança-Dessemelhança, Grandeza-Pequenez etc. Como afirma Allen, a resposta de Sócrates a Zenão se fundamenta em uma distinção existente “entre as coisas qualificadas por opostos e os opostos que as qualificam”<sup>58</sup>, sendo os seres sensíveis essas coisas qualificadas por opostos e sendo as Formas os opostos que as qualificam.

Com essa tese da distinção entre Formas e objetos sensíveis a partir da relação de cada uma delas com as propriedades opostas, Sócrates admite que a segunda premissa de Zenão é falsa, uma vez que, mesmo que seja impossível no domínio ontológico das Formas um mesmo ser possuir propriedades opostas, no âmbito ontológico sensível não somente é possível que isto ocorra, como também é isto o que nos conduz à reflexão e à admissão da existência das Formas. Negando então a segunda premissa de Zenão, o jovem Sócrates tenta rebater a conclusão do argumento de não existência da multiplicidade dos seres utilizando-se de tais teses.

Se pudéssemos afirmar esta não multiplicidade seres, dentro do que é defendido por Sócrates, seria somente no âmbito inteligível. Não porque existe somente uma Forma, mas porque existe somente uma Forma correspondente a cada propriedade que encontramos na realidade e cada propriedade se dá exclusivamente na Forma que lhe é correspondente. “Mas se aquilo que é realmente um, alguém demonstrar que isso mesmo é múltiplas coisas, e, de outra

---

<sup>56</sup> Exemplo presente em PLATÃO, *República* 523c-524b.

<sup>57</sup> PLATÃO, *República* 524b.

<sup>58</sup> “The essence of Socrates' reply to Zeno is that a distinction obtains between things qualified by opposites and the opposites that qualify them.” (ALLEN, 1997, p. 90)

parte, que o múltiplo é um, já disso eu me espantarei. E do mesmo modo com respeito a todas as outras coisas: se alguém mostrar que, em si mesmos, os gêneros mesmos e as formas mesmas são afetados por essas afecções contrárias, isso será digno de espanto”<sup>59</sup>. As Formas aqui também são entendidas, assim como sublinhamos anteriormente nos outros diálogos, como *uniformes e autopredicativas* (5<sup>a</sup> tese), uma vez que elas não admitem outra predicação senão aquelas que elas mesmas são plenamente.

Por fim, esta fala longa de abertura de Sócrates no diálogo se encerra fazendo uma última distinção entre seres sensíveis e Formas: “as coisas que se veem” e “as coisas apreendidas pelo raciocínio (*logismós*)”. Sobre as coisas que se veem, ou seja, que são conhecidas ou apreendidas pelos sentidos, Sócrates acredita já terem sido tratadas suficientemente. Mas sobre as Formas, aquelas que são passíveis de apreensão através do raciocínio e que são *garantia de conhecimento* (7<sup>a</sup> tese), sobre elas é que ele desejará discutir e iniciar o seu debate com os eleatas.

Encontramos, portanto, nesta longa fala de Sócrates, uma reunião de teses que podemos comparar com as principais teses da *Teoria das Formas* que analisamos anteriormente e que estão presentes nos diálogos de maturidade. As Formas são descritas como “em si e por si” (unidades separadas), das quais os seres sensíveis participam e garantem assim sua propriedade (universais e causas dos seres sensíveis por meio de participação), mas não admitem serem afetadas por outra propriedade que não a que *são e possuem* exclusivamente (uniformes e autopredicativas) e são apreendidas pelo raciocínio e não pela sensação, sendo também capazes de gerar conhecimento. Todas essas teses correspondem, em algum grau, àquelas que identificamos na *Teoria das Formas* platônica.

Esta longa fala de Sócrates será o ponto de partida da participação do principal personagem do diálogo: Parmênides. É por meio da interlocução entre ele e o jovem Sócrates que estas teses serão mais desenvolvidas, tendo seus sentidos analisados e, sobretudo, minuciosamente criticados em seus fundamentos. Estas críticas apresentadas a partir deste ponto do diálogo fez alguns estudiosos questionarem: de fato, estaria Platão tratando fielmente de sua doutrina

---

<sup>59</sup> Cf. nota 52. (Retomada de citação).

ao colocá-la como centro de crítica em um de seus diálogos? Ou melhor, estaria Platão, então, fazendo críticas honestas ou válidas às teses basilares da sua *Teoria das Formas*? Passemos, pois, para a análise e discussão sobre essas críticas e sobre respostas dadas pelo jovem Sócrates a estas dificuldades.

### 2.3. O problema da unidade dos princípios-Formas no *Parmênides* e as relações causais com os objetos sensíveis

Pitodoro então contou que, estando Sócrates a dizer essas coisas, ele próprio <Pitodoro,> pensou que Parmênides e Zenão estariam irritando-se a cada palavra; eles, ao contrário, estavam prestando-lhe muita atenção, e, olhando frequentemente um para o outro, sorriam como que admirando Sócrates.

[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: Λέγοντος δή, ἔφη ὁ Πυθόδωρος, τοῦ ὡκράτους ταῦτα αὐτὸς μὲν <ἄν> οἴεσθαι ἐφ' ἐκάστου ἄχθεσθαι τὸν τε Παρμενίδην καὶ τὸν Ζήνωνα, τοὺς δὲ πάνυ τε αὐτῷ προσέχειν τὸν νοῦν καὶ θαμὰ εἰς ἀλλήλους βλέποντας μειδιᾶν ὡς ἀγαμένους τὸν Σωκράτη.<sup>60</sup>

Admirado com a paixão pelos argumentos do jovem Sócrates, Parmênides, que até então ouvia calado a discussão que se iniciava, decide entrar na conversa e analisar os argumentos apresentados pelo jovem acerca da natureza das Formas, tal como foi pedido pelo próprio Sócrates no encerramento de sua longa fala.

Assim, Parmênides estrutura toda sua análise e crítica, como veremos detalhadamente, buscando demonstrar que uma das teses primordiais das Formas, a saber, que elas são unidades, tal como concebida por Sócrates, não poderia ser sustentada. Na realidade, as críticas de Parmênides, levadas à cabo, conduziriam o jovem Sócrates e nós leitores a conceber que as Formas não são unidades, mas também seriam múltiplas em sua natureza, fazendo-as cair exatamente nas mesmas dificuldades apontadas sobre realidade sensível. “Então, a pergunta que nos resta ao final do interrogatório de Parmênides é: por que postular as Formas afinal?”<sup>61</sup>. Isto traria sérias consequências ao se pensar sobre a necessidade da postulação das Formas.

Podemos identificar e sistematizar este caminho crítico realizado por Parmênides, tal como fez Gill<sup>62</sup>, em 6 argumentos distintos: 1) Escopo das Formas (130b-e), 2) Dilema Todo-Parte (130e-131e), 3) Regresso da Grandeza (132a-b),

<sup>60</sup> PLATÃO, *Parmênides* 130a 3-7.

<sup>61</sup> [trad. nossa]: “So the question we are left with at the end of Parmenides’ interrogation is: why posit forms at all?” (GILL, M. L. in PLATO, 1996, p.19).

<sup>62</sup> Cf. GILL, M. L. in PLATO, 1996, p.18.

- 4) Formas são Pensamentos (132b-c), 5) Regresso da Semelhança (132c-133a) e  
 6) Argumento da Separação (133a-134e).

Ainda segundo Gill<sup>63</sup>, os argumentos são oriundos, basicamente, de 4 questões fundamentais: 1) *Quais formas existem?*, 2) *Qual é a natureza da relação entre objetos sensíveis e Formas – relação conhecida como “participação”?* e, a partir da incapacidade de Sócrates em explicar esta relação, surge 3) *Sobre quais fundamentos ele considera cada Forma como uma e se são estes fundamentos viáveis?* e, por fim, 4) *Se não existe relação com nossa realidade, qual importância elas podem ter para nós?*.

Portanto, inspirados nessas questões, apesar de serem especificamente seis os argumentos críticos de Parmênides dirigidos às principais teses da Teoria das Formas, para fins didáticos de nossa exposição, apresentá-los-emos em quatro grupos de críticas mais gerais: I) *A ‘população’ do mundo das Formas* (argumento 1), II) *A impossibilidade de relação de causalidade entre Formas e seres sensíveis* (argumentos 2, 4 e 5), III) *Argumento do ‘terceiro homem’* (argumento 3) e IV) *A incognoscibilidade das Formas por causa de sua separação* (argumento 6). Expliquemos, a seguir, sobre cada um deles.

### 2.3.1. A “população” do mundo das Formas: quais Formas existem?

Sócrates, na sua longa fala em resposta ao paradoxo de Zenão, dá-nos uma lista restrita de exemplos de algumas Formas das quais ele acredita haver existência, distinguindo-as das realidades sensíveis:

Mas, [...] se alguém, em primeiro lugar, separasse uma 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.

[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: ἐὰν δέ τις ὁν νυνδὴ ἐγώ ἔλεγον πρῶτον μὲν διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ καθ' αὐτὰ τὰ εἴδη, οἷον ὄμοιότητά τε καὶ ἀνομοιότητα καὶ πλῆθος καὶ τὸ ἐν καὶ στάσιν καὶ κίνησιν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, εἴτα ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι ἀποφαίνη, ἀγαίμην ἀν ἐγωγ', ἐφη, θαυμαστῶς, ὁ Ζήνων.<sup>64</sup>

<sup>63</sup> Cf. GILL, M. L. in PLATO, 1996, p.19.

<sup>64</sup> PLATÃO, *Parmênides* 129d 6-129e 4.

Esta lista de Formas já nos é conhecida de outros diálogos platônicos. No *Fedro*, por exemplo, semelhante lista aparece referenciada e ainda é atribuída por Sócrates como temas caros ao Zenão, coincidentemente o mesmo personagem que encontramos aqui no *Parmênides*. “Ora, o *Palamedes eleático* [i.e. Zenão] não sabemos que discorreria com tanta arte que aos seus ouvintes as mesmas coisas pareciam *semelhantes e dessemelhantes, uma só e múltiplas, e ainda imotas e movidas?*”<sup>65</sup>.

É por esta afirmação sobre os tipos de Formas existentes que Parmênides inicia seu interrogatório a Sócrates. Antes de mais nada, ele busca confirmar os argumentos de toda longa fala, esclarecendo com Sócrates se ele defendia haver *certas Formas* e as coisas que delas participam, tal como a Forma da Semelhança ser algo separado da semelhança que temos, assim como o Um e a Multiplicidade.<sup>66</sup> Ao receber de Sócrates a concordância sobre essas afirmações, Parmênides então tenta compreender quais Formas seriam essas. Podemos identificar três classes de formas especuladas e inquiridas por Parmênides a Sócrates nesta parte do diálogo: 1) além das Formas dos pares de opostos, as formas morais e a Beleza; 2) as Formas dos seres vivos e dos elementos naturais e; 3) as Formas das coisas ignóbeis.

Como observa Cornford e Gill, a primeira classe de possíveis Formas que será elencada e questionada a Sócrates por Parmênides será a das Formas morais<sup>67</sup> e estética<sup>68</sup>. Pergunta, então, Parmênides: “[P]— Será que também, disse Parmênides, coisas tais como uma certa forma em si e por si do justo, e também

<sup>65</sup> [trad. SOUZA]: {ΣΩ.} Τὸν οὖν Ἐλεατικὸν Παλαμήδον λέγοντα οὐκ ἴσμεν τέχνη, ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούοντι τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἐν καὶ πολλά, μένοντά τε αὖ καὶ φερόμενα; (PLATÃO, *Fedro* 261d 6-8)

<sup>66</sup> Cf. PLATÃO, *Parmênides* 130b 1-5.

<sup>67</sup> Cf. CORNFORD, 1939, p. 82. Cornford admite ainda que, juntamente com essas classes de formas, Platão admitiria também as chamadas Formas matemáticas, uma vez que no *Teeteto* (185c-d) elas apareceriam ao lado dos pares de opostos listados aqui no *Parmênides* por Sócrates em sua longa fala. “Todas as Formas matemáticas, pelo menos, pertenceriam aqui. A lista similar de termos ‘comuns’ no *Teeteto*, 185, inclui, com Ser e Não-ser, Semelhança e Dessemelhança, Mesmo e Outro, Unidade e Pluralidade, Ímpar e Par e número em geral.” [trad. nossa]: “All the mathematical Forms, at least, would belong here. The similar list of ‘common’ terms at *Theaetetus*, 185, includes, with Being and Not-being, Likeness and Unlikeness, Sameness and Difference, Unity and Plurality, *Odd and Even and number in general.*” (CORNFORD, 1939, p. 81-82).

<sup>68</sup> Cf. GILL, 1996, p. 21.

do belo, e do bom, e ainda de todas as coisas desse tipo? [S] – Sim, disse ele.”<sup>69</sup> Sobre esta classe de Formas, Sócrates aceita piamente e não demonstra nenhuma contrariedade e nem hesitação em admitir sua existência. Isto não nos é novidade quando comparamos este Sócrates com o Sócrates dos outros diálogos platônicos, como o da *República*<sup>70</sup> e dos outros de maturidade, que recorrentemente faz uso desta classe de Formas em suas discussões relacionadas à política, à moral e à religião. Mas, continua Parmênides:

[P:] – Mas... E uma forma do homem, separada de nós e de todos tais como somos nós, uma certa forma mesma do homem, ou do fogo, ou ainda da água? [S:] – Muitas vezes, Parmênides, disse ele, fiquei, sobre essas coisas, nesta aporia: se é necessário, sobre elas, falar do mesmo modo como sobre aquelas, ou de modo diferente.

[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: [P:] Τί δ', ἀνθρώπου εἶδος χωρὶς ἡμῶν καὶ τῶν οἷοι ἡμεῖς ἔσμεν πάντων, αὐτό τι εἶδος ἀνθρώπου ή πυρὸς ή καὶ ὕδατος; [S:] Ἐν ἀπορίᾳ, φάναι, πολλάκις δή, ὡς Παρμενίδη, περὶ αὐτῶν γέγονα, πότερα χρὴ φάναι ὥσπερ περὶ ἐκείνων ή ἄλλως.<sup>71</sup>

A dificuldade de Sócrates começa a surgir quando Parmênides elenca e questiona esta segunda classe possível de Formas: as relacionadas ao ser vivente e aos elementos naturais. Esta hesitação inicial, para Cornford, só surge a partir do momento que as Formas seriam postuladas também como uma tentativa de explicação da “totalidade da Natureza”, temas que só tornar-se-iam objetos de atenção de Platão<sup>72</sup> no *Filebo* (15a) e, sobretudo, no *Timeu* (30c e 51b)<sup>73</sup>.

Contudo, Gill nos apresenta uma outra explicação para esta hesitação de Sócrates em admitir esta classe de formas. Segundo ela, ele hesita, pois estas não são formas que são postuladas e refletidas a partir da dificuldade inicial do diálogo

<sup>69</sup> [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: Ἡ καὶ τὰ τοιαῦτα, εἰπεῖν τὸν Παρμενίδην, οἵον δικαίου τι εἶδος αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ πάντων αὖ τῶν τοιούτων; [-] Ναί, φάναι. (PLATÃO, *Parmênides* 130b 7-10).

<sup>70</sup> Gill nos chama atenção para uma sutil diferença entre a *República* (509b) e esta passagem do *Parmênides*, na qual o Bem aqui não é colocado em uma posição privilegiada em relação às outras formas como acontece na *República*. Cf. GILL, 1996, p. 21 – nota 29.

<sup>71</sup> PLATÃO, *Parmênides* 130c 1-4.

<sup>72</sup> [trad. nossa]: “O verdadeiro Sócrates nunca se aplicou a isto [i.e. filosofia da natureza]. O *Fédon* é provavelmente fiel ao fato ao representar Sócrates como tendo desistido de toda esperança de encontrar uma explicação realmente satisfatória do mundo físico antes de passar das ‘coisas’ para as discussões dialéticas. É confirmado pela afirmação de Aristóteles que Sócrates não se preocupava com a Natureza como um todo” [trad. nossa]: “The real Socrates never so applied it. The *Phaedo* is probably true to fact in representing Socrates as giving up all hope of finding a really satisfactory explanation of the physical world before he turned from ‘things’ to dialectical discussions. It is borne out by Aristotle’s statement that Socrates did not concern himself with Nature as a whole.” (CORNFORD, 1939, p. 82).

<sup>73</sup> Cf. CORNFORD, 1939, p. 82.

acerca da copresença de opositos presente nos seres sensíveis. As propriedades relacionais (grandeza-pequenez, semelhança-dessemelhança, unidade-multiplicidade etc.) são as que primordialmente justificam a necessidade de postular as formas tanto aqui no *Parmênides* quanto na *República* VII (523a-524e). Como explica:

Ele [i.e. Sócrates] introduziu formas para explicar a copresença de opositos. Ele postulou formas da semelhança e dessemelhança para explicar como a mesma coisa pode ser tanto semelhante como dessemelhante. O predicado “ser humano” não ocasiona a mesma inquietação como ‘belo’, ‘grande’ e ‘semelhante’. Quando Simias é observado de perspectivas diferentes ou em diferentes comparações, a percepção nos dá diferentes relatos sobre sua aparência e tamanho. Ele aparece bonito para seus olhos, mas não para os meus, grande em relação a Sócrates, mas pequeno em relação a Fédon, semelhante a Fédon em aparência, mas não em tamanho. Não há problema comparável no caso de ele ser um ser humano, porque a percepção não relata o oposto. [...] No caso de objetos físicos como seres humanos e coisas como fogo e água, a percepção não levanta um problema imediato sobre o que eles são. [...] Como um iniciante, ele é provocado à reflexão pelos casos obviamente difíceis, como a grandeza e a pequenez, sem considerar completamente que a percepção por si só pode também ser inadequada em casos que envolvem nenhum conflito perceptivo óbvio, como ser humano, fogo e água.<sup>74</sup>

O problema começa a se desenhar: qual seria, portanto, a necessidade de postular as Formas dos objetos físicos e das coisas? Esta dificuldade é, em seguida, levada ao seu extremo na terceira classe de Formas especulada e questionada por Parmênides:

[P]: – Será, Sócrates, que também a respeito das coisas que pareceriam mesmo ridículas, como cabelo, lama, sujeira, ou outra coisa o mais possível desprezível e vil, ficas em aporia sobre se é ou não necessário afirmar que também de cada uma delas há uma forma separada, que é por sua vez outra que as coisas com as quais nós lidamos? [S]: – De maneira alguma, disse Sócrates, mas quanto a essas coisas, isso precisamente que vemos, é isso que elas são. E acreditar haver uma forma delas é de temer que seja por demais absurdo. Entretanto, já alguma vez perturbou-me a questão sobre se não seria o mesmo com respeito a todas as coisas. Em

<sup>74</sup> [trad. nossa]: “He introduced forms to explain the compresence of opposites. He posited forms of likeness and unlikeness to explain how the same thing can be both like and unlike. The predicate ‘human being’ does not occasion the same uneasiness as do ‘beautiful’, ‘large’, and ‘like’. When Simmias is observed from different perspectives or in different comparisons, perception gives us different reports about his looks and size. He appears beautiful to your eyes but not mine, large in relation to Socrates but small in relation to Phaedo, like Phaedo in looks but not in size. There is no comparable problem in the case of his being a human being, because perception does not report the opposite. [...] In the case of physical objects like human beings, and stuffs like fire and water, perception does not raise an immediate problem about what they are. [...] As a novice he is provoked to reflection by the obviously difficult cases, like largeness and smallness, without fully appreciating that perception on its own may also be inadequate in cases that involve no obvious perceptual conflict, like human being, fire, and water.” (GILL, 1996, p. 22-23).

seguida, quando me encontro nessa questão, saio fugindo, temendo um dia cair num abismo de palavreado vão e perder-me. Então, retornando para lá <onde estava>, às coisas que dissemos possuírem formas, passo o tempo me ocupando com elas.

[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: [P]: - Ἡ καὶ περὶ τῶνδε, ὡς Σώκρατες, ἡ καὶ γελοῖα δόξειεν ἂν εἶναι, οἷον θρὶξ καὶ πηλὸς καὶ ρύπος ἢ ἄλλο τι ἀτιμότατόν τε καὶ φαυλότατον, ἀπορεῖς εἴτε χρὴ φάναι καὶ τούτων ἐκάστου εἶδος εἶναι χωρίς, δὸν ἄλλο αὖ ἢ ὃν <τι> ἡμεῖς μεταχειρίζομεθα, εἴτε καὶ μή; [S]: - Οὐδαμῶς, φάναι τὸν Σωκράτη, ἀλλὰ ταῦτα μέν γε ἀπερ ὄρῶμεν, ταῦτα καὶ εἶναι· εἶδος δέ τι αὐτῶν οἰηθῆναι εἶναι μὴ λίαν ἢ ἀτοπον. ἥδη μέντοι ποτέ με καὶ ἔθραξε μή τι ἢ περὶ πάντων ταύτων· ἔπειτα ὅταν ταύτη στῶ, φεύγων οἴχομαι, δείσας μή ποτε εἰς τινὰ βυθὸν φλυαρίας ἐμπεσὼν διαφθαρῶ· ἐκεῖσε δ' οὖν ἀφικόμενος, εἰς ἡ νυνδὴ ἐλέγομεν εἶδη ἔχειν, περὶ ἐκεῖνα πραγματευόμενος διατρίβω.<sup>75</sup>

Esta terceira classe de Formas especulada por Parmênides, a das coisas ignóbeis, difere da segunda, para qual ainda é dado o benefício da dúvida. Esta classe das coisas ignóbeis é inteiramente descartada por Sócrates e também não é levada em consideração em outros diálogos platônicos. Se especular a Forma de objetos físicos e seres vivos, tais como a do Ser Humano, já dá margem a dúvidas, especular suas inúmeras partes, tais como cabelo, dedo etc., soa ainda mais absurdo por radicalizar este problema numa explosão de Formas. Isto implicaria em afirmar que existiria uma Forma correspondente para todas as coisas e todas as infinitas partes dessas coisas que podemos nomear.

Então chega-se à primeira grande aporia insolúvel do diálogo: quais fundamentos existem para que se possa postular as Formas em alguns casos e outros não? Ou melhor, quais Formas existem e por quê? Sócrates não consegue dar uma explicação satisfatória nem para Parmênides e nem para nós.

Se não se leva em consideração a necessidade de dar uma explicação satisfatória para este problema, as Formas, explodindo nesta multiplicidade de seres, traria, em parte, uma perda de sentido da necessidade de suas próprias postulações, uma vez que se tornariam também um “mundo” de realidades infinitamente múltiplas, como é, de alguma forma, a realidade sensível. A realidade das Formas, que surge como uma *economia filosófica* que se baseia em um número reduzido de princípios unitários, como já dito, transforma-se em uma outra realidade infinitamente múltipla.

Em segundo lugar, como também observa Melo, “[a] resposta negativa de Sócrates para a existência dessas Formas implicaria uma leitura em que, pelo

<sup>75</sup> PLATÃO, *Parmênides* 130c 5- d 9.

menos alguns objetos sensíveis seriam ontologicamente independentes das Formas, isto é, naqueles casos em que não existem Formas relativas a eles”<sup>76</sup>, o que iria de encontro a uma das teses fundamentais da *Teoria das Formas*.

Esta é, portanto, a primeira grande aporia da Teoria das Formas apresentada e não resolvida nesta primeira parte do *Parmênides*. Esta aporia nos conduz ao segundo movimento realizado por Parmênides. Uma vez que esta aporia é manifesta por meio de um problema de todo-parte, unidade-multiplicidade, princípio independente-ser causado dependente, é necessário, portanto, compreender de que maneira ocorre a relação entre Formas e objetos sensíveis.

### 2.3.2. A impossibilidade de relação de causalidade entre Formas e objetos sensíveis: participação, pensamento e paradigma

Logo após iniciar sua crítica à teoria apresentada por Sócrates a partir do problema da população das Formas, Parmênides inicia o segundo movimento de sua discussão fundado na seguinte questão: *qual é a natureza da relação entre objetos sensíveis e Formas?* Esta questão irá nortear grande parte da crítica de Parmênides à *Teoria das Formas* nesta primeira parte do diálogo (130e-132c), mostrando-se, portanto, como questão principal da crítica.

Para fins didáticos, dividiremos e explicaremos aqui esta questão em três momentos distintos, correspondente a três diferentes respostas dadas pelo personagem Sócrates: 1) a relação de participação (130e-131e); 2) a relação de pensamento (132b-c) e; 3) a relação de modelo-imagem ou paradigma (132c-133a).

#### 2.3.2.1 – A relação de participação (130e-131e):

Assim como no começo de seu primeiro movimento que resultou na aporia acerca da população das Formas, Parmênides também inicia este segundo movimento buscando esclarecimentos e confirmações sobre a compreensão da teoria apresentada e defendida por Sócrates:

[P]: - Mas dize-me o seguinte: parece-te, como dizes, haver certas formas, *em tendo participação nas quais essas outras coisas aqui recebem suas denominações?* Por exemplo: se têm participação na semelhança, as coisas se

---

<sup>76</sup> MELO, 2018, p. 62.

tornam semelhantes, se na grandeza, grandes, se no belo e na justiça, justas e belas? [S]: – Perfeitamente, disse Sócrates.

[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: [P]: - τόδε δ' οὖν μοι εἰπέ. δοκεῖ σοι, ώς φής, εἶναι εἰδη ἄττα, ὃν τάδε τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν ἵσχειν, οἷον ὄμοιότητος μὲν μεταλαβόντα ὅμοια, μεγέθους δὲ μεγάλα, κάλλους δὲ καὶ δικαιοσύνης δίκαια τε καὶ καλὰ γίγνεσθαι; [S]: - Πάνυ γε, φάναι τὸν Σωκράτη.<sup>77</sup>

Observemos dois pontos centrais dessa afirmação: primeiramente, o modelo de relação estabelecido entre Formas e objetos sensíveis – o de participação (*metalambein* – “tomar parte”) –, e, em segundo lugar, a nomeação dos objetos sensíveis recebida por essa participação nas Formas. Este segundo ponto da afirmação traz algo até então não apresentado no diálogo: a relação de participação entre Formas e objetos sensíveis não somente determina as propriedades desses objetos, como também lhe atribui nomes. Este é um elemento importante de se observar, pois, no modelo de participação, há ligação do nome à sua verdadeira causa e não ao seu portador. A *flor é bela* e assim é chamada bela não porque seu ser ou significado se assenta na flor (ou qualquer objeto belo), mas na Beleza. Como vimos, esta é uma formulação muito próxima à passagem já citada do *Fédon* (100c 10- 100d 8), mas não esclarecida: “o que faz belo um objeto é a existência daquele belo em si, de qualquer modo que se faça a sua comunicação com este. *O modo por que [sic] essa participação se efetua, não examino neste momento*; afirmo, apenas, que tudo o que é belo é belo em virtude do Belo em si”.

É, então, aqui no *Parmênides* que “*o modo como essa participação se efetua*” e os problemas dele derivados serão discutidos. Logo após admitir que a relação entre Formas e objetos sensíveis se dá por meio de “tomar parte” nas Formas, Parmênides questiona Sócrates sobre duas possibilidades do modo como isto pode ocorrer: “[P]: - Não é verdade que cada uma das coisas que têm participação ou bem têm participação na forma inteira, ou bem em uma parte dela? Ou haveria uma outra participação além dessas? [S]: – Como poderia haver?, disse ele”<sup>78</sup>. Ou seja, ou a Forma se doa inteira a cada um dos objetos do qual ela é causa ou ela doa uma parte dela.

<sup>77</sup> PLATÃO, *Parmênides* 130e 4-131a 3.

<sup>78</sup> [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: [P]: - Οὐκοῦν ἡτοι ὅλου τοῦ εἰδους ἡ μέρους ἔκαστον τὸ μετα λαμβάνον μεταλαμβάνει; ἡ ἄλλη τις ἀν μετάληψις χωρὶς τούτων γένοιτο; [S]: - Καὶ πῶς ἄν; εἴπεν. (PLATÃO, *Parmênides* 131a 4-7).

Quais as consequências de ambas as posições? A primeira posição – a Forma doando-se inteira a cada um dos objetos sensíveis – levaria a admitir que a Forma, sendo uma unidade, quando se doa a cada um dos objetos do qual ela é causa, ela se multiplica em uma infinidade de objetos e se separa de si mesma. Vale ressaltar aqui que este argumento apresentado por Parmênides apela para uma compreensão desta participação da Forma nos objetos como algo que literalmente se adiciona a eles e se torna um de seus componentes. “O dilema todo-parte trata as formas como se elas fossem quantidades de componentes das quais as coisas tomam parte. A questão é se um participante recebe a totalidade dos componentes como sua parte ou se recebe uma parte dela”<sup>79</sup>. Portanto, se os objetos sensíveis dos quais a Forma é causa são múltiplos e, de certa maneira, separados uns dos outros como indivíduos distintos, a Forma mesma se *multiplicaria* e se *separaria* de si mesma, deixando de ser “uma e a mesma”.

[P]: - Então parece-te que a forma inteira, sendo *uma*, está em cada uma das múltiplas coisas? Ou como seria? [S]: - Mas o que impede, Parmênides, disse Sócrates, <que ela esteja>? [P]: - Então, sendo uma e a mesma, estará, simultaneamente, em coisas que são múltiplas e separadas, e, assim, ela estaria separada de si mesma.

[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: [P]: - Πότερον οὖν δοκεῖ σοι ὅλον τὸ εἶδος ἐν ἐκάστῳ εἶναι τῶν πολλῶν ἐν ὅν, ἢ πᾶς; [S]: - Τί γὰρ κωλύει, φάναι τὸν Σωκράτη, ὃ Παρμενίδη, [ἐν εἶναι]; [P]: - Ἐν ἅρᾳ ὅν καὶ ταῦτὸν ἐν πολλοῖς καὶ χωρὶς οὗσιν ὅλον ἄμα ἐνέσται, καὶ οὕτως ἀντὸν χωρὶς ἀν εἴη.<sup>80</sup>

Sócrates tenta superar a dificuldade utilizando-se da analogia do dia, que estaria simultaneamente em muitos lugares, mas não estaria separado de si. Parmênides, no entanto, readapta esta analogia para a ideia da vela do navio e introduz a segunda posição - a Forma doa parte de si a cada um dos objetos:

[P]: - De bela maneira, Sócrates, disse ele, fazes *uma* e a mesma coisa <estar> simultaneamente em muitos lugares, como se, cobrindo com uma vela muitos homens, dissesse ser ela, inteira, uma sobre múltiplos. Ou não é algo desse tipo que acreditas estar dizendo? [S]: - Talvez, disse ele. [P]: - Será então que a vela inteira estaria sobre cada um, ou uma parte dela sobre um, outra sobre outro? [S]: - Uma parte. [P]: - Logo, Sócrates, disse ele, são divisíveis as formas mesmas, e as coisas que delas participam participariam de uma de suas partes, e não mais o todo que estaria em cada uma das coisas, mas, sim, uma parte caberia a cada coisa. [S]: - Parece pelo menos que é assim. [P]: - Será então, Sócrates, que estarás disposto a

<sup>79</sup> [trad. nossa]: “The whole-part dilemma treats forms as though they were quantities of stuff that things get a share of. The question is whether a participant gets the whole of the stuff as its share or whether it gets a part of it”. (GILL, 1996, p. 28).

<sup>80</sup> PLATÃO, *Parmênides* 131a 8-131b 2.

dizer que a forma, *uma*, em verdade, se nos divide e ainda será *uma*? [S]: – De maneira alguma, disse Sócrates.

[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: [P]: - Ἡδέως γε, φάναι, ὃ Σώκρατες, ἐν ταύτον ἄμα πολλαχοῦ ποιεῖς, οἷον εἰ ιστίῳ καταπετάσας πολλοὺς ἀνθρώπους φαίνεις ἐν ἐπὶ πολλοῖς εἶναι ὅλον· ή οὐ τὸ τοιοῦτον ἡγῇ λέγειν; [S]: - Ἰσως, φάναι. [P]: - Ἡ οὖν ὅλον ἐφ' ἐκάστῳ τὸ ιστίον εἴη ἄν, ή μέρος αὐτοῦ ἄλλο ἐπ' ἄλλῳ; [S]: - Μέρος. [P]: - Μεριστὰ ἄρα, φάναι, ὃ Σώκρατες, ἔστιν αὐτὰ τὰ εἴδη, καὶ τὰ μετέχοντα αὐτῶν μέρους ἀν μετέχοι, καὶ οὐκέτι ἐν ἐκάστῳ ὅλον, ἄλλὰ μέρος ἐκάστου ἀν εἴη. [S]: - Φαίνεται οὕτω γε. [P]: - Ἡ οὖν ἐθελήσεις, ὃ Σώκρατες, φάναι τὸ ἐν εἴδος ἡμῖν τῇ ἀληθείᾳ μεριζεσθαι, καὶ ἔτι ἐν ἔσται; [S]: - Οὐδαμῶς, εἰπεῖν.<sup>81</sup>

As consequências diretas em adotar esta posição de que a Forma doa uma parte de si na relação de participação seriam duas: A) admitir que a Forma se divide numa multiplicidade e também perde sua unidade e; B) ignorar a dificuldade oriunda das propriedades relacionais (neste caso, da Pequenez). Sobre esta última, as propriedades relacionais teriam uma posição especial na crítica à noção de participação. Tomando como exemplo a forma da Pequenez: se um objeto é pequeno por ter uma parte da Pequenez, então esta parte seria menor do que a Pequenez ela mesma, que é causa e fundamento de toda pequenez, o que soaria absurdo. Logo, admitir que a Forma doa parte de si mesma aos objetos, seria aceitar que a Forma mesma se *dividiria* em uma multiplicidade de objetos, deixando de ser uma e a mesma e, nos casos das propriedades relacionais, perderia seu fundamento ontológico. Daí que surge também, como exemplo contrário neste momento do diálogo (131e-132b), a primeira apresentação do que ficou conhecido como *Aporia do Terceiro Homem* (ATH 1) por meio da Forma da Grandeza, que será retomado mais adiante no diálogo e analisado por nós no próximo tópico (2.3.3). Então, se os dois caminhos de participação apresentados por Parmênides resultam nestas aporias, como as Formas e os objetos sensíveis estabeleceriam sua relação? Deve-se, destarte, repensar o tipo da relação sem recorrer ao modelo da participação.

### 2.3.2.2 A relação de pensamento (132b-c):

Sócrates, desse modo, propõe uma segunda hipótese de compreensão das Formas e de como elas se relacionam com os objetos sensíveis: as Formas são pensamentos e a relação com os objetos se dá por meio deles. Afirma Sócrates: “vai ver cada uma dessas formas é um pensamento e não lhe *cabe surgir em*

<sup>81</sup> PLATÃO, *Parmênides* 131b 7– 131c 11.

*nenhum outro lugar a não ser nas almas. Pois, sendo assim, cada uma seria *uma*, e não mais seria afetada pelo que há pouco foi dito*<sup>82</sup>.

A pergunta que imediatamente surge a nós leitores é: como esta nova compreensão das Formas escaparia daquele paradoxo da participação ou daquilo que “há pouco foi dito”? Sócrates não explicita como o fato de conceber as Formas enquanto pensamentos auxiliaria na superação das dificuldades do dilema todo-parte (da participação), mas podemos elencar as duas possibilidades: A) a Forma, enquanto pensamento, é *uma e a mesma* mesmo ocorrendo em mais de uma alma, B) e, por isso, a Forma não se dividiria em partes. No primeiro caso, enquanto pensamento e tal como um pensamento, a Forma não se separaria de si mesma, ou seja, não perderia sua unidade, e se doaria a todos de igual modo.<sup>83</sup> Portanto, a Forma escaparia da primeira dificuldade apresentada no paradoxo da participação. No segundo caso, como consequência do primeiro, a Forma não necessitaria dividir-se, uma vez que ela conseguiria estabelecer a relação com os objetos plenamente preservando esta unidade.

Contudo, Parmênides pede maiores esclarecimentos e critica esta hipótese em dois breves movimentos no diálogo: primeiro, a necessidade de existência de um objeto unitário deste pensamento que seja distinto dele e, em segundo, a negação de um “pan-noematismo” ou pampsiquismo. O primeiro movimento da crítica dar-se da seguinte maneira:

[P]: -Cada um dos pensamentos é um, mas é pensamento de coisa nenhuma? [S]: - Mas isso é impossível, disse ele. [P]: - Mas é, sim, <pensamento> de algo, não é? [S]: - Sim. [P]: - <De algo> que é, ou <de algo> que não é? [S]: - De algo que é. [P]: - Não é pensamento de algo um, algo que esse pensamento pensa como estando sobre um todo, algo esse que é uma ideia uma? [S]: - Sim. [P]: - Mas então, não será uma forma, isso que é pensado ser *um* e que é sempre o mesmo sobre um todo? [S]: De novo, parece ser necessário.

[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: [P]: - ἐν ἔκαστον ἔστι τῶν νοημάτων, νόημα δὲ οὐδενός; [S]: - Άλλ' ἀδύνατον, εἰπεῖν. [P]: - Άλλὰ τινός; [S]: - Ναί. [P]: - Ὁντος ή

<sup>82</sup> [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: μὴ τῶν εἰδῶν ἔκαστον ἦ τούτων νόημα, καὶ οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκη ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἦ ἐν ψυχαῖς οὔτω γὰρ ἀν ἐν γε ἔκαστον εἴη καὶ οὐκ ἀν ἔτι πάσχοι ἄ νυνδὴ ἐλέγετο. (PLATÃO, *Parmênides* 132b 3-6).

<sup>83</sup> Como afirma Gill: Aparentemente, ele pensa que uma única forma pode estar em sua mente e na minha sem cair em nenhum dos lados, por estar, simultaneamente, em várias mentes, mas não dividida em partes. Desta vez, as formas parecem satisfazer a definição de Aristóteles de um universal: Sócrates considera uma forma como um item mental que pode ocorrer em muitas mentes. [trad. nossa]: “Apparently he thinks that a single form can be in your mind and mine without falling foul of either side itself by being simultaneously in several minds nor split up into parts. This time forms do seem to satisfy Aristotle’s definition of a universal: Socrates regards a form as a mental item that can occur in many minds.” (GILL, 1996, p. 38)

οὐκ ὄντος; [S]: - Ὄντος. [P]: - Οὐχ ἐνός τινος, ὁ ἐπὶ πᾶσιν ἐκεῖνο τὸ νόημα ἐπὸν νοεῖ, μίαν τινὰ οὖσαν ιδέαν; [S]: - Ναί. [P]: - Εἴτα οὐκ εἰδος ἔσται τοῦτο τὸ νοούμενον ἐν εἶναι, ἀεὶ ὅν τὸ αὐτὸ ἐπὶ πᾶσιν; [S]: - Άνάγκη αὖ φαίνεται.<sup>84</sup>

Destarte, se as Formas são pensamentos e se os pensamentos são pensamentos de algo e se este algo pensado é uma *unidade sobre uma multiplicidade*, como visto ser a Forma, logo, das duas uma: ou se admite ser a Forma pensamento de uma Forma, que por sua vez seria pensamento de uma terceira Forma etc. (pensamento de um pensamento de um pensamento *ad infinitum*), ou se admite que Forma e pensamento são distintos, derrubando assim a hipótese que as Formas são pensamentos.

O segundo movimento da crítica de Parmênides a esta hipótese de Sócrates fundamenta-se ainda no princípio de causalidade por meio da participação: se as Formas são pensamentos e os objetos sensíveis são ou possuem suas propriedades por meio da relação de participação, logo elas também seriam dotadas de pensamento. Nisto, surge o seguinte dilema apresentado por Parmênides:

[P]: – Pois bem, disse Parmênides. Pela necessidade pela qual afiras que as outras coisas participam das formas, não te parece que ou bem cada coisa é feita de pensamentos e que todas pensam, ou bem que, sendo pensamentos, não pensam?  
 [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: [P]: - Τί δὲ δή; εἰπεῖν τὸν Παρμενίδην, οὐκ ἀνάγκη ἡ τάλλα φῆς τῶν εἰδῶν μετέχειν ἡ δοκεῖ σοι ἐκ νοημάτων ἔκαστον εἶναι καὶ πάντα νοεῖν, ἡ νοήματα ὄντα ἀνόητα εἶναι;<sup>85</sup>

Então, ou se admite que todos os objetos sensíveis que *são algo* ou que *possuem uma determinada propriedade* pensam e, não cabendo o pensamento em nenhum lugar a não ser na alma, admite-se que todos eles também possuem alma (até mesmo os objetos ditos inanimados); ou se admite que os objetos sensíveis são constituídos de pensamento, mas que não pensam, o que seria claramente autocontraditório. Parmênides, ao conduzir Sócrates a admitir a existência de um objeto do pensamento – a Forma – distinto dele e exterior a ele, recoloca Sócrates frente às dificuldades da relação de participação entre Formas e objetos sensíveis.<sup>86</sup>

<sup>84</sup> PLATÃO, *Parmênides* 132b 7- c 8.

<sup>85</sup> PLATÃO, *Parmênides* 132c 9-11

<sup>86</sup> Cornford chama a atenção para isto ao afirmar que “esta objeção é *ad hominem*, dirigida a afirmação de Sócrates sobre o meio pelo qual as coisas têm uma participação nas Formas – a maneira que Parmênides estava criticando, segundo a qual ou a Forma inteira ou uma parte dela teria que estar na coisa”. [trad. nossa]: “This objection is *ad hominem*, directed against Socrates' account of the way in which things have a share in Forms – the way that Parmenides has been

### 2.3.2.3 A relação de modelo-imagem ou paradigma (132c-133a):

Sócrates, portanto, abandona esta sua hipótese do pensamento, mas não sem sugerir uma terceira e última alternativa: as Formas poderiam ser concebidas enquanto paradigmas (*paradeigmata*). Diz Sócrates:

[S]: - mas, Parmênides, a mim está sendo evidente que o que se passa é, antes, o seguinte: que estas formas *estão na natureza* como paradigmas, e que as outras coisas se parecem com elas e são *semelhanças* delas. E que essa participação nas formas, para estas outras coisas, não vem a ser senão o serem estas *feitas como imagens daquelas*.

[trad. IGLESIAS e RODRIGUES]: [S]: - ἀλλ', ὁ Παρμενίδη, μάλιστα ἔμοιγε καταφαίνεται ὡδε ἔχειν τὰ μὲν εἶδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἐστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα, καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἡ εἰκασθῆναι αὐτοῖς.<sup>87</sup>

Devemos analisar dois pontos desta nova hipótese: A) as Formas já não estão presentes na alma como na hipótese anterior, mas estão na natureza, evitando o problema da admissão de um panpsiquismo e B) as Formas apresentadas enquanto paradigmas tentam fugir radicalmente das aporias da relação de participação. Sobre o segundo ponto, ao conceber as Formas como paradigmas, a afirmação de Sócrates pressupõe que, por meio da semelhança, há garantia de existir relação entre Formas e objetos sensíveis sem que estes, por serem imagens, tenham em si a participação da Forma – ou que ela esteja efetivamente presente –, seja ela inteira ou uma parte de si. Por exemplo, uma foto é uma imagem que faz referência ao seu paradigma e tem seu sentido ontológico nele estabelecido mesmo que este paradigma não esteja efetivamente nele.

Contudo, mesmo para uma hipótese tão perspicaz, Parmênides faz a seguinte objeção:

[P]: – Se, então, algo se parece com a forma, disse Parmênides, é possível essa forma não ser semelhante àquilo que é feito como sua imagem, na medida que em que esta foi feita semelhante a ela? Ou será que há um meio de o semelhante não ser semelhante ao semelhante? [S]: - Não há. [P]: – Mas será que não é fortemente necessário o semelhante participar da mesma coisa uma que <seu> semelhante? [S]: – É necessário sim. [P]: – Aquilo de que, participando, as coisas semelhantes serão semelhantes, não será a forma mesma? [S]: – Absolutamente sim. [P]: -

---

criticising, according to which either the whole Form or a part of it would have to be in the thing". (CORNFORD, 1939, p. 92).

<sup>87</sup> PLATÃO, *Parmênides* 132c 12-d 4.

Logo, não é possível algo ser semelhante à forma, nem a forma a outra coisa. Senão, ao lado da forma, sempre aparecerá outra forma, e se esta for semelhante a algo, aparecerá de novo outra, e nunca cessará de surgir sempre uma nova forma, se a forma for semelhante ao que dela participa.

[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: [P]: - Εἰ οὖν τι, ἔφη, ἔοικεν τῷ εἶδει, οὗτον τε ἐκεῖνο τὸ εἶδος μὴ ὄμοιον εἶναι τῷ εἰκασθέντι, καθ' ὃσον αὐτῷ ἀφωμοιώθη; ή ἔστι τις μηχανὴ τὸ ὄμοιον μὴ ὄμοιῷ ὄμοιον εἶναι; [S]: - Οὐκ ἔστι. [P]: - Τὸ δὲ ὄμοιον τῷ ὄμοιῷ ἄρ' οὐ μεγάλη ἀνάγκη ἐνὸς τοῦ αὐτοῦ [εἶδον] μετέχειν; [S]: - Ἀνάγκη. [P]: - Οὐδὲ δ' ἀν τὰ ὄμοια μετέχοντα ὄμοια ή, οὐκ ἐκεῖνο ἔσται αὐτὸ τὸ εἶδος; [S]: - Παντάπασι μὲν οὖν. [P]: - Οὐκ ἄρα οἵον τέ τι τῷ εἶδει ὄμοιον εἶναι, οὐδὲ τὸ εἶδος ἄλλως εἰ δὲ μή, παρὰ τὸ εἶδος ἀεὶ ἄλλο ἀναφανήσεται εἶδος, καὶ ἀν ἐκεῖνο τῷ ὄμοιον ή, ἔτερον αὖ, καὶ οὐδέποτε παύσεται ἀεὶ καὶνὸν εἶδος γιγνόμενον, ἐὰν τὸ εἶδος τῷ ἑαυτοῦ μετέχοντι ὄμοιον γίγνηται.<sup>88</sup>

A crítica de Parmênides acerca da hipótese do paradigma assenta-se na noção de *semelhança* que, em si mesma, já é uma Forma. Não há imagem sem esta noção e, se uma Forma estabelece a sua relação por meio da semelhança, admitiremos o seguinte: se  $x$  é semelhante a *F-dade*, logo *F-dade* é semelhante a  $x$ . Há, portanto, uma relação simétrica de semelhança entre  $x$  e *F-dade*<sup>89</sup>. Qual o problema que isto nos traz? A Forma (F1), assim como o objeto que é semelhante a ela, compartilha da mesma propriedade – neste caso, da semelhança –, fazendo-se necessário existir uma outra Forma (F2) que fosse uma *unidade sobre uma multiplicidade* de “semelhanças”, tanto da Forma (F1) quanto dos objetos semelhantes a ela. Então, também necessitaríamos de uma outra Forma (F3) que explicasse a relação de semelhança entre a Forma (F2), a Forma (F1) e de todos os objetos semelhantes a ela e assim sucessivamente.

Este argumento ficou conhecido na história do pensamento como *Argumento do Terceiro Homem* (ATH)<sup>90</sup> e consiste na afirmação de que se uma Forma compartilha de uma mesma propriedade com o objeto sensível do qual ela

<sup>88</sup> PLATÃO, *Parmênides* 132d 5 - 133a 3.

<sup>89</sup> Gill discorda desta relação necessariamente simétrica na hipótese do paradigma, que é fundamentado na noção de semelhança. Veremos, mais adiante, que Plotino também defende uma relação assimétrica da semelhança existente entre causa e ser causado. Afirma Gill: “Observe que *ser uma semelhança/imagem de* é uma relação assimétrica. Se  $x$  é uma semelhança/imagem de *F-dade*, *F-dade* não é uma semelhança/imagem de  $x$ . Um retrato é uma semelhança/imagem de Sírias; Sírias não é uma semelhança/imagem deste <retrato>. Parmênides cria problema para a proposta de Sócrates ao argumentar que a relação assimétrica é baseada em uma relação simétrica subjacente – a relação de *ser como*. Se  $x$  é como *F-dade*, *F-dade* é como  $x$ . Se um retrato de Sírias é como Sírias, Sírias é como este”. [trad. nossa]: “Notice that *being a likeness of* is an asymmetrical relation. If  $x$  is a likeness of *F-ness*, *F-ness* is not a likeness of  $x$ . A portrait is a likeness of Simmias; Simmias is not a likeness of it. Parmenides makes trouble for Socrates’ proposal by arguing that the asymmetrical relation is based on an underlying symmetrical relation – the relation of *being like*. If  $x$  is like *F-ness*, *F-ness* is like  $x$ . If a portrait of Simmias is like Simmias, Simmias is like it.” (GILL, 1996, p. 43).

<sup>90</sup> Sobre a explicação histórica do argumento e de seu nome, cf. CORNFORD, 1939, p. 88-90.

é causa, deveria, portanto, haver uma “terceira forma” que explicasse a relação entre eles, o que resultaria numa regressão ao infinito. Podemos identificá-lo em dois momentos distintos do diálogo, tanto numa passagem anterior, quando ele é apresentado brevemente no dilema da participação das Formas, tomando como exemplo a Forma da Grandeza (131e-132b), quanto neste contra-argumento sobre a hipótese do paradigma por meio da semelhança. Debrucemo-nos, mais detidamente, no argumento do terceiro homem presente em ambas as passagens.

### 2.3.3. O Argumento do Terceiro Homem

No final das críticas voltadas a relação de participação entre Formas e objetos sensíveis, Parmênides foge um pouco dos pedidos de esclarecimento das afirmações de Sócrates e propõe a seguinte reflexão sobre as Formas serem numericamente uma:

[P]: - Creio que tu crês que cada forma é uma pelo seguinte: quando algumas coisas, múltiplas, te parecem ser grandes, talvez te pareça, a ti que olhas todas, haver uma certa ideia uma e a mesma em todas, donde acreditas o grande ser um.  
 [S]: - Dizes a verdade, disse ele.

[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: [P]: - Οἶμαί σε ἐκ τοῦ τοιοῦδε ἐν ἔκαστον εἶδος οἵεσθαι εἶναι· ὅταν πόλλα ἄττα μεγάλα σοι δόξῃ εἶναι, μία τις ἵσως δοκεῖ ιδέα ἡ αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα ιδόντι, ὅθεν ἐν τῷ μέγα ἡγγῇ εἶναι. [S]: - Άληθῃ λέγεις, φάναι.<sup>91</sup>

O argumento começa sendo construído por esta afirmação, que Gregory Vlastos resume da seguinte forma: (A1) - “Se um número de coisas *a*, *b*, *c*, são todas *F*, deve haver uma Forma única, *F-dade*, em virtude da qual nós apreendemos *a*, *b*, *c*, todas como *F*”<sup>92</sup>. Neste caso, *F* é a propriedade *grande* e *F-dade* é a Forma da Grandeza. Isto, como vimos, é o “um sobre muitos”, a unidade que rege e doa a mesma propriedade para uma multiplicidade de objetos sensíveis. Mas Parmênides dá um salto para a afirmação seguinte, aparentemente derivada logicamente da afirmação (A1):

[P]: - 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? [S]: - Parece que sim. [P]: - Logo, uma outra forma da grandeza

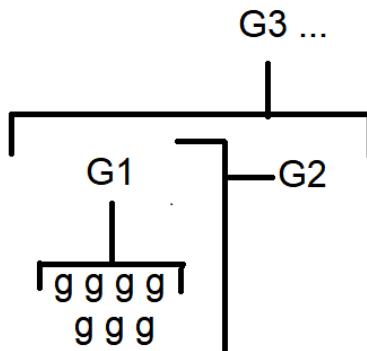
<sup>91</sup> PLATÃO, *Parmênides* 132a 1-5.

<sup>92</sup> [trad. nossa]: “If a number of things, *a*, *b*, *c*, are all *F*, there must be a single Form, *F-ness*, in virtue of which we apprehend *a*, *b*, *c*, as all *F*.” (VLASTOS, 1954, p. 320)

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.

[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: Tί δ' αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τᾶλλα τὰ μεγάλα, ἐὰν ὥσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἰδης, οὐχὶ ἐν τι αὖ μέγα φανεῖται, φ ταῦτα πάντα μεγάλα φαίνεσθαι; [S]: - Ἔοικεν. [P]: - Ἀλλο ἄρα εἴδος μεγέθους ἀναφανήσεται, παρ' αὐτό τε τὸ μέγεθος γεγονὸς καὶ τὰ μετέχοντα αὐτοῦ· καὶ ἐπὶ τούτοις αὖ πᾶσιν ἔτερον, φ ταῦτα πάντα μεγάλα ἔσται· καὶ οὐκέτι δὴ ἐν ἔκαστον σοι τῶν εἰδῶν ἔσται, ἀλλὰ ἀπειρα τὸ πλῆθος.<sup>93</sup>

Nesta segunda afirmação (A2)<sup>94</sup>, o grande ele mesmo, assim como os elementos do primeiro grupo apresentado em A1 [*a, b, c*], é grande e, por isso, necessita de uma unidade que justifique esta propriedade. Constitui-se, assim, um segundo grupo de elementos [*a, b, c*, Forma da Grandeza (G1)] que são grandes e que necessitam também de uma unidade sobre esta multiplicidade. Portanto, ter-se-ia uma segunda Forma da Grandeza (G2), que nos levaria a uma terceira Forma da Grandeza (G3) e assim sucessivamente.



Contudo, Vlastos nos chama a atenção para o salto textual e a conclusão apressada de A1 para A2. Há um elemento distinto incluído em A2, que não faria parte da natureza múltipla presente em A1. “Certamente, há uma diferença na prótase<sup>95</sup> de A1 e A2, e isto é sem dúvida o que enganou os patronos ou críticos do Argumento: A2 inclui, enquanto A1 não inclui, *F-dade* entre as coisas que têm

<sup>93</sup> PLATÃO, *Parmênides* 132a 6- b 2.

<sup>94</sup> Vlastos resume A2 da seguinte maneira: “Se *a, b, c* e *F-dade* são todos *F*, deve haver outra Forma, *F1-dade*, em virtude da qual nós apreendemos *a, b, c* e *F-dade* todos como *F*”. [trad. nossa]: “If *a, b, c*, and *F-ness* are all *F*, there must be another Form, *F1-ness*, in virtue of which we apprehend *a, b, c*, and *F-ness* as all *F*”. (VLASTOS, 1954, p. 321)

<sup>95</sup> Primeira parte de uma proposição.

a propriedade  $F$ <sup>96</sup>. Como justificar, pois, este salto para que legitime a derivação de A2 a partir de A1?

Existe uma premissa pressuposta entre A1 e A2 que não está explicitamente expresso nesta passagem, mas que está presente no diálogo e que legitima A2: a tese da Autopredicação das Formas<sup>97</sup>. “(A3) Qualquer Forma pode ser predicado de si mesma. A Grandeza é ela mesma grande.  $F$ -*dade* é ela mesma  $F$ ”<sup>98</sup>. Ou seja, uma vez que as Formas possuem a propriedade da qual cada uma é causa, a Forma da Grandeza, sendo ela mesma grande, pode ser incluída e se tornar elemento constitutivo do grupo dos objetos que são grandes. A Forma da Grandeza possuiria a propriedade grande de maneira *semelhante* à multiplicidade de objetos grandes, com os quais partilha a propriedade por meio da relação de participação.

Isto nos conduz de volta ao segundo momento do diálogo em que o *Argumento do Terceiro Homem* aparece: no regresso ao infinito da Forma da Semelhança. Apesar dessas passagens tratarem de modelos distintos de relação entre Formas e objetos sensíveis, a noção de semelhança é fundamental em ambos os casos: na relação de participação entre Formas e objetos que são semelhantes por partilharem uma mesma propriedade, e na relação de modelo/cópia por serem os próprios objetos imagens/semelhanças das Formas. Como bem observa Vlastos, a estrutura argumentativa da passagem do Regresso da Semelhança é bastante similar à estrutura do Regresso da Grandeza:

(B1) A Teoria-Cópia: Se  $a$  e  $b$  são semelhantes (no que diz respeito a ser  $F$ ), deve haver uma Forma,  $F$ -*dade*, na qual ambos participam por semelhança:  $a$  e  $b$  devem se assemelhar a  $F$ -*dade*, como cópias assemelham-se ao seu modelo.

Além disso:

(B1.1) Se  $a$  se assemelha a  $F$ -*dade* (no que diz respeito a ser  $F$ ),  $F$ -*dade* deve assemelhar-se a  $a$  (no mesmo sentido).

[...]

(B2) Se  $a$  e  $F$ -*dade* são semelhantes (no que diz respeito a ser  $F$ ), deve haver outra Forma,  $F1$ -*dade*, na qual ambos participam por semelhança:  $a$  e  $F$ -*dade* devem assemelhar-se a  $F1$ -*dade*, como cópias se assemelham seu modelo.<sup>99</sup>

<sup>96</sup> [trad. nossa]: “To be sure, there is a difference in the protasis of (Ai) and (A2), and this is doubtless what has misled patrons or critics of the Argument: (A2) includes, while (Ai) does not, F-ness, among the things which have the property, F.”. (VLASTOS, 1954, p. 321).

<sup>97</sup> Vlastos também inclui entre A1 e A2 a premissa da Não-identidade, contudo, não nos deteremos nela aqui para fins de economia do nosso argumento. Cf. VLASTOS, 1954, p. 325-327.

<sup>98</sup> [trad. nossa]: “Any Form can be predicated of itself. Largeness is itself large. F-ness is itself F”. (VLASTOS, 1954, p. 324)

<sup>99</sup> [trad. nossa]: (B1) The Copy-Theory: If  $a$  and  $b$  are similar (in respect of being  $F$ ), there must be a Form, F-ness, in which they both participate by way of resemblance:  $a$  and  $b$  must resemble F-ness, as copies resemble their model. Moreover: (B1.1) If  $a$  resembles F-ness (in respect of being

E, pressuposto entre B1 e B2, estaria: “(B3) *F-dade* é *F*”<sup>100</sup>, a premissa da autopredicação das Formas. Logo, estas duas – tanto a noção de semelhança quanto a autopredicação das Formas – são as premissas essenciais presentes na *Teoria das Formas* apresentadas por Sócrates. Elas são as premissas que sustentam o *Argumento do Terceiro Homem*, independentemente do tipo de relação que se estabelece entre Formas e objetos sensíveis. Se quiséssemos superar esta aporia, teríamos que abrir mão ou repensar essas premissas no seio da *Teoria das Formas*. Pois, se se admite que as Formas não são semelhantes aos objetos dos quais ela é causa, ou aceitaríamos que elas possuem sua propriedade de maneira distinta dos objetos sensíveis, seja lá como isto for, ou, mais radicalmente, que ela em si mesma não possui esta propriedade, que ela não é autopredicativa. Mas, como algo que é causa de outra realidade não possui em si mesmo aquilo que ele doa e gera em outro ser? Como isto seria possível?

#### 2.3.4. A incognoscibilidade das Formas por causa de sua separação

Após trazer à tona todas estas dificuldades resultantes das principais teses da *Teoria das Formas*, Parmênides encerra esta parte do diálogo com a sua última grande objeção ou, como ele afirma, a “maior de todas as dificuldades”: a radicalidade da separação entre Formas e objetos sensíveis que resulta na incognoscibilidade das Formas. Uma vez que Sócrates não consegue explicar como se dá a relação entre as Formas e a realidade sensível, e compreendendo serem elas estas unidades separadas (em si e por si), pode-se objetar, inclusive, a existência de qualquer relação entre esta nossa realidade e a realidade das Formas. A principal consequência disto será a incognoscibilidade das Formas de nossa parte.

[P]: - Há muitas outras dificuldades, disse ele, mas a maior é a seguinte: se alguém dissesse que nem mesmo cabe serem elas, as formas, conhecidas, se forem tais como dizemos que devem ser, a este alguém que assim falasse [...], não poderia provar que se engana; mas, permaneceria não convencido aquele que afirmasse

---

F), F-ness must resemble a (in the same respect). [...] (B2) If a and F-ness are similar (in respect of being F), there must be another Form, F1-ness, in which they both participate by way of resemblance: a and F-ness must resemble F1-ness, as copies resemble their model. (VLASTOS, 1954, p. 330)

<sup>100</sup> [trad. nossa]: (B3) F-ness is F. (VLASTOS, 1954, p. 331)

como necessário serem elas incognoscíveis. [...] Porque, Sócrates, creio que tu e qualquer outro que põe haver alguma essência mesma em si e por si de cada coisa concordaríeis, antes de mais nada, que nenhuma delas está entre nós. [S]: – Pois, neste caso, como seria ela ainda em si e por si?, disse Sócrates. [...] [P]: – Entretanto, as formas mesmas, como concordas, nem as temos nem podem estar entre nós. [...] Mas, é pela forma mesma da ciência que é conhecido, penso, cada gênero mesmo, que realmente é? [S]: – Sim. [P]: – O qual justamente nós não temos. [S]: – Com efeito, não. [P]: – Logo, por nós, pelo menos, nenhuma das formas é conhecida, já que não participamos da ciência mesma. [...] Logo nos é incognoscível tanto o belo mesmo, o que realmente é, como o bem e todas as coisas que concebemos como sendo ideias mesmas. [S]: – É de temer que sim.

[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: [P]: - Πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα, φάναι, μέγιστον δὲ τόδε. εἴ τις φαίη μηδὲ προσήκειν αὐτὰ γιγνώσκεσθαι ὄντα τοιαῦτα οἰά φαμεν δεῖν εἶναι τὰ εἰδη, τῷ ταῦτα λέγοντι οὐκ ἀν ἔχοι τις ἐνδείξασθαι ὅτι ψεύδεται, εἰ μὴ πολλῶν μὲν τύχοι ἔμπειρος ὃν ὁ ἀμφισβητῶν καὶ μὴ ἀφύνης, ἐθέλοι δὲ πάνυ πολλὰ καὶ πόρρωθεν πραγματευομένου τοῦ ἐνδεικνυμένου ἔπεσθαι, ἀλλ' ἀπίθανος εἴη ὁ ἄγνωστα ἀναγκάζων αὐτὰ εἶναι. [...] Ὄτι, ὁ Σώκρατες, οἴμαι ἀν καὶ ἄλλον, ὅστις αὐτήν τινα καθ' αὐτήν ἐκάστου οὐσίαν τίθεται εἶναι, ὄμολογῆσαι ἀν πρῶτον μὲν μηδεμίαν αὐτῶν εἶναι ἐν ἡμῖν. [S]: - Πῶς γὰρ ἀν αὐτὴν καθ' αὐτήν ἔτι εἴη; φάναι τὸν Σωκράτη. [...] [P]: - Άλλὰ μὴν αὐτά γε τὰ εἰδη, ὡς ὄμολογεῖς, οὔτε ἔχομεν οὔτε παρ' ἡμῖν οἰόν τε εἶναι. [...] Γιγνώσκεται δέ γέ που ὑπ' αὐτοῦ τοῦ εἰδους τοῦ τῆς ἐπιστήμης αὐτὰ τὰ γένη ἀ ἔστιν ἔκαστα; [S]: - Ναι. [P]: - Ὁ γε ἡμεῖς οὐκ ἔχομεν. [S]: - Οὐ γάρ. [P]: - Οὐκ ἄρα ὑπό γε ἡμῶν γιγνώσκεται τῶν εἰδῶν οὐδέν, ἐπειδὴ αὐτῆς ἐπιστήμης οὐ μετέχομεν. [...] Ἀγνωστον ἄρα ἡμῖν καὶ αὐτὸ τὸ καλὸν ὃ ἔστι καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ πάντα ἀ δὴ ὡς ιδέας αὐτὰς οὖσας ὑπολαμβάνομεν. [S]: - Κινδυνεύει.<sup>101</sup>

Desse modo, a cisão entre os dois âmbitos da realidade seria tão profunda, que não faria nenhum sentido qualquer tipo de justificativa para a relação causal entre ambas as realidades, o que tiraria a razão de ser da própria *Teoria das Formas*. Em consequência disto, o personagem Parmênides chega a admitir que não poderia haver nem pensamento e nem diálogo (e, talvez, nem mesmo Filosofia).

Por fim, como o segundo movimento desta última crítica de Parmênides à *Teoria das Formas* – ao apontar para este abismo sem pontes entre a nossa realidade sensível e a realidade das Formas (que também é realidade divina) –, Parmênides eleva esta não relação ao grau último: não somente não poderíamos conhecer as Formas, mas nem mesmo os deuses poderiam conhecer nossa realidade e nem poderiam interferir nos assuntos humanos. Claramente soa absurdo acatar a ideia que os deuses são privados do saber e de seu senhorio.

[P]: - Então, se realmente alguém outro participa da ciência mesma, não dirias que ninguém melhor que deus teria a ciência mais exata? [S]: - Necessariamente. [P]: -

<sup>101</sup> PLATÃO, *Parmênides* 133b 4- 134c 3.

Então, poderá deus, por sua vez, conhecer as coisas entre nós, tendo ele a ciência mesma? [S]: - Por que não? [P]: - Porque, disse Parmênides, está acordado por nós, Sócrates, que nem aquelas formas têm o poder que têm em relação às coisas entre nós, nem as coisas entre nós em relação àquelas; mas as coisas de cada um <dos dois tipos> <têm poder> em relação umas com as outras <do seu próprio tipo>. [S]: - Com efeito, está acordado. [P]: - Assim pois, se junto a deus está essa senhoria mais exata e essa ciência mais exata, nem a senhoria daqueles [sc. dos deuses] jamais nos dominaria, nem a sua ciência nos conheceria a nós e tampouco a uma outra das coisas entre nós; antes, de modo semelhante como nós não comandamos aqueles [sc. dos deuses] com o comando entre nós, nem conhecemos nada do divino com nossa ciência, também aqueles, por sua vez, sendo deuses, pelo mesmo argumento, nem são senhores de nós nem conhecem os assuntos humanos. [S]: - Mas, disse Sócrates, é de temer que esse argumento seja espantoso demais, se se privar deus do saber!

[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: [P]: - Οὐκοῦν εἴπερ τι ἄλλο αὐτῆς ἐπιστήμης μετέχει, οὐκ ἄν τινα μᾶλλον ἡ θεὸν φάίς ἔχειν τὴν ἀκριβεστάτην ἐπιστήμην; [S]: - Άναγκη. [P]: - Ἀρ' οὖν οἴός τε αὐτὸν ἔσται ὁ θεὸς τὰ παρ' ἡμῖν γιγνώσκειν αὐτὴν ἐπιστήμην ἔχων; [S]: - Τί γάρ οὖ; [P]: - 'Οτι, ἔφη ὁ Παρμενίδης, μολόγηται ἡμῖν, ὁ Σώκρατες, μήτε ἐκεῖνα τὰ εἰδη πρὸς τὰ παρ' ἡμῖν τὴν δύναμιν ἔχειν ἢν ἔχει, μήτε τὰ παρ' ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα, ἀλλ' αὐτὰ πρὸς αὐτὰ ἐκάτερα. [S]: - Ωμολόγηται γάρ. [P]: - Οὐκοῦν εἰ παρὰ τῷ θεῷ αὕτη ἔστιν ἡ ἀκριβεστάτη δεσποτεία καὶ αὕτη ἡ ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη, οὗτ' ἄν ἡ δεσποτεία ἡ ἐκείνων ἡμῶν ποτὲ ἄν δεσπόσειν, οὗτ' ἄν ἐπιστήμη ἡμᾶς γνοίη οὐδέ τι ἄλλο τῶν παρ' ἡμῖν, ἀλλὰ ὁμοίως ἡμεῖς τε ἐκείνων οὐκ ἄρχομεν τῇ παρ' ἡμῖν ἀρχῇ οὐδὲ γιγνώσκομεν τοῦ θείου οὐδὲν τῇ ἡμετέρᾳ ἐπιστήμῃ, ἐκεῖνοί τε αὐτὸν κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὔτε δεσπόται ἡμῶν εἰσὶν οὔτε γιγνώσκουσι τὰ ἀνθρώπεια πράγματα θεοὶ ὄντες. [S]: - Άλλὰ μὴ λίαν, ἔφη, <ἢ> θαυμαστὸς ὁ λόγος, εἴ τις τὸν θεὸν ἀποστερήσει τοῦ εἰδέναι.<sup>102</sup>

Parmênides encerra assim toda esta longa e dura lista de críticas a Teoria das Formas apresentada pelo jovem Sócrates. Mas, mesmo que este se veja em total aporia, Parmênides o estimula a não abrir mão do ardor pelos argumentos e que este se exercente ainda mais. Contudo, não encontramos soluções evidentes para estas dificuldades apresentadas.

“Estás vendo, então, Sócrates, disse ele, quão grande é a aporia, se alguém determinar as formas como sendo em si e por si?”<sup>103</sup>. Esta pergunta direcionada a Sócrates ao final desta primeira parte parece reverberar para fora do diálogo e atingir toda uma tradição de leitores que se 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, exporia tão duramente, em sua própria obra, as falhas e as fraturas de seu pensamento, da sua *Teoria das Formas*, de sua doutrina? Com certa generosidade ao nosso filósofo, Vlastos afirma que o que vemos acontecer no *Parmênides* de Platão é resultado de

<sup>102</sup> PLATÃO, *Parmênides* 134c 10-e 8.

<sup>103</sup> [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: Ὁρᾶς οὖν, φάναι, ὁ Σώκρατες, ὅση ἡ ἀπορία ἐάν τις ὡς εἴδῃ ὄντα αὐτὰ καθ' αὐτὰ διορίζηται; (PLATÃO, *Parmênides* 133a 8-9).

um registro de alguém que se encontra num estado de honesta perplexidade diante dos problemas suscitados na vivência de sua própria teoria, como daquele que já foi vítima do *elenchus* 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 autoquestionamento. 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*.<sup>104</sup>

Curioso é que, apesar do *Parmênides* ser este diálogo tão problemático e obscuro, Plotino encontra especialmente nele (juntamente com a *República* e o *Timeu*) a fundamentação da constituição de seu sistema filosófico hierárquico. Esta atenção especial a este diálogo não é exclusividade do nosso filósofo licopolitano. Os comentários antigos ao *Parmênides* aos quais temos acesso, desde os medioplatônicos aos neoplatônicos, assinalam um interesse profundo na reflexão acerca da unidade das Formas ou dos princípios causais e em como estes se relacionam entre si e com a multiplicidade dos seres sensíveis. Tradicionalmente vemos estas questões associadas à uma interpretação singular destes filósofos sobre a segunda parte deste diálogo. Mas o que temos a partir do *Parmênides*, mais do que uma assimilação passiva ou uma interpretação singular dos textos platônicos, é uma herança deste problema da unidade das Formas

---

<sup>104</sup> [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. 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*. (VLASTOS, 1954, 343-344)

incorporado e investigado dentro do contexto das doutrinas filosóficas dos pensadores posteriores a Platão.

E, desta forma, deparamo-nos com Plotino como este grande expoente desta 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. Portanto, mais do que uma interpretação singular da segunda parte do *Parmênides*, buscaremos compreender como Plotino estrutura sua henologia à luz deste problema platônico do princípio unitário e das aporias dele derivadas já na primeira parte do *Parmênides* e que foram aqui discutidas e analisadas.

## 3

## A segunda parte do *Parmênides* e o problema das interpretações das hipóteses

*E que mais, vida eterna, me planejas?  
O que se desatou num só momento  
não cabe no infinito, e é fuga e vento.*

(Carlos Drummond de Andrade, *Instante*)

### 3.1. As três primeiras hipóteses: a questão da passagem 155e-157b

Antes mesmo de tratarmos dos problemas da primeira parte do *Parmênides* à luz do sistema filosófico plotiniano, precisamos discorrer sobre a chamada segunda parte desse diálogo, e isto se dá por duas razões. A primeira delas versa sobre o principal ponto de inter-relação entre a primeira e a segunda parte do diálogo, aquilo que assegura sua organicidade: o problema da unidade (ou *se um é*<sup>105</sup>), tema de suma importância para o pensamento plotiniano. A segunda razão diz respeito à interpretação dessa longa passagem e ao único comentário direto do próprio Plotino acerca do diálogo *Parmênides*, que se refere à segunda parte e que, como veremos, também está diretamente ligada ao tema da unidade.

A segunda parte do diálogo *Parmênides* começa a ser desenhada a partir do abismo gerado entre Formas e objetos sensíveis no final da última crítica. A situação final a que se chega nesta última crítica, como vimos, a da impossibilidade de acessarmos o verdadeiro conhecimento presente na realidade inteligível, torna-se muito mais grave do que a situação dos prisioneiros da caverna na *República* (514a-517a). Como nos afirma Gill, “para eles, existe a possibilidade de conhecer as aparências e aquilo do que elas são aparências. Para nós, não existe tal possibilidade, já que não há como sair da caverna.”<sup>106</sup> Ou seja, no final do *Parmênides*, a aporia da incognoscibilidade das Formas retiraria de nós qualquer possibilidade de fuga desta realidade mutável que é fonte somente de

<sup>105</sup> Cf. PLATÃO, *Parmênides* 128d 1 e 137b 4.

<sup>106</sup> [trad. nossa]: “So for them there is the possibility of knowing the appearances and what They are appearances of. For us there is no such possibility, since there is no way out of the cave.” (GILL, 1996, p. 50-51)

opinião, mas não de conhecimento verdadeiro. Não admitindo tal absurdo e atribuindo o resultado desta aporia à inexperiência juvenil de Sócrates, Parmênides propõe então que Sócrates exerce-se nas hipóteses. Ou seja, para investigar corretamente tais definições das Formas mesmas, será necessário que antes se cumpra um exercício que, segundo o personagem, deve ser realizado em três etapas. Essas etapas são descritas do seguinte modo:

- (1) “não somente, hipotetizando *se cada coisa é*, investigar as coisas que resultam dessa hipótese, mas também hipotetizar *se essa mesma coisa não é*”<sup>107</sup>;
- (2) “investigar o que resulta em relação a isso mesmo <que é hipotetizado> e em relação a cada uma das outras coisas, qualquer que escolheres, e, do mesmo modo, em relação a várias delas e em relação a todas elas juntas”<sup>108</sup>;
- (3) “E as outras coisas, por sua vez, é necessário investigar tanto em relação a si mesmas quanto em relação a qualquer outra coisa que a cada vez estiveres escolhendo, quer hipotetizes como sendo o que tenhas hipotetizado, quer como não sendo”<sup>109</sup>.

Sobre a primeira etapa, podemos especular dois possíveis motivos ou duas possíveis justificativas para Platão descrever e aplicar este método em seu diálogo<sup>110</sup>. O primeiro motivo ou a primeira justificativa assenta-se em uma

<sup>107</sup> [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: μὴ μόνον εἰ ἔστιν ἔκαστον ὑποτιθέμενον σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως, ἀλλὰ καὶ εἰ μὴ ἔστι τὸ αὐτὸ τὸ οὗτο ὑποτίθεσθαι. (PLATÃO, *Parmênides* 135e 9 - 136a 2)

<sup>108</sup> [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: δεῖ σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἐν ἔκαστον τῶν ἄλλων, ὅτι ἀν προέλη, καὶ πρὸς πλείω καὶ πρὸς σύμπαντα ὡσαύτως. (PLATÃO, *Parmênides* 136b 8 - c 2).

<sup>109</sup> [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: καὶ τὰλλα οὖ πρὸς αὐτά τε καὶ πρὸς ἄλλο ὅτι ἀν προαιρῆ ἀεί, ἐάντε ως ὃν ὑποθῆ ὁ ὑπετίθεσο, ἀντε ως μὴ ὃν (PLATÃO, *Parmênides* 136c 2 - c 4).

<sup>110</sup> Gill também nos apresenta uma curiosidade pertinente em relação a esta primeira etapa do exercício de investigação: a diferença entre esta primeira etapa do exercício proposto por Parmênides e a própria dinâmica corriqueira adotada por Sócrates nos diálogos platônicos. Se, por um lado, ao argumentar com seu interlocutor, Sócrates busca, em alguns momentos, caminhos contrários de argumentação, por outro, essa busca não é feita de maneira equitativa de princípio (com raras exceções). Isto é, não se considera a investigação por ambos os caminhos desde o começo do diálogo, apesar de percorrê-los. “Em discussão conduzida por Sócrates, alguém propõe uma tese, frequentemente no padrão “x é F”, e Sócrates examina essa tese, geralmente com consequências fatais para a tese. Só ocasionalmente ele inicia novamente, tomando a tese oposta, “x não é F”, e examina as consequências dessa afirmação. Agora [no exercício de Parmênides], a política é que igual atenção deve ser dada a ambos os lados de uma questão.” [trad. nossa]: “In discussions led by Socrates, someone proposes a thesis, often of the pattern “x is F”, and Socrates examines it, typically with fatal consequences for the thesis. Only occasionally does he start again,

inspiração oriunda do próprio Parmênides histórico. Quando olhamos para o que nos restou do poema de Parmênides, vemos uma estrutura semelhante a esta primeira etapa proposta no diálogo. No fragmento B2, Parmênides apresenta-nos os dois possíveis caminhos com os quais nos deparamos em uma pretensa investigação: “um que é, que não é para não ser”<sup>111</sup> e “outro que não é, que tem de não ser”<sup>112</sup>. Contudo, este último, para o Parmênides histórico, não é um caminho possível de ser percorrido, ele é um caminho incognoscível. Por outro lado, no diálogo *Parmênides*, diferentemente do Parmênides histórico, o personagem homônimo coloca ambos os caminhos de investigação e análise como necessários para o exercício argumentativo.

O segundo motivo ou justificativa para a proposta de aplicação desta primeira etapa – hipotetizar *se cada coisa é* e *se cada coisa não é* - podemos encontrar na demonstração sutil do funcionamento deste método no começo do diálogo. Nesta passagem em que Parmênides propõe o exercício, o que nos surge como descrição de etapas de um método também pode nos servir de explicação do próprio movimento argumentativo eleático já aplicado na apresentação de abertura de Zenão (127d-128b). Lá, Zenão nos apresenta uma investigação tanto sobre a hipótese *se os seres são múltiplos* e as suas consequências, quanto sobre sua hipótese contrária, *se os seres não são múltiplos*. Da primeira hipótese, Zenão retira a consequência de que as coisas são tanto semelhantes quanto dessemelhantes, o que tornaria esta hipótese inviável. Da última, Sócrates afirma que “ele [Zenão] apresenta provas numerosas e de muito peso”<sup>113</sup>, ainda que o diálogo não descreva quais provas ou consequências são estas. Portanto, o caminho de investigação seguido por Zenão na abertura do diálogo representa a aplicação da primeira etapa do exercício de hipóteses anunciado por Parmênides em 135d-136e.

---

taking the opposing thesis, “x is not F”, and examine the consequences of that. Now the policy is that equal attention is to be given to both sides of the issue.” (GILL, 1996, p.54)

<sup>111</sup> [trad. SANTOS]: “ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι.” (Parmênides, *Da Natureza* B2, 3).

<sup>112</sup> [trad. SANTOS]: “ἡ δ' ως οὐκ ἔστιν τε καὶ ως χρεών ἔστι μὴ εἶναι.” (Parmênides, *Da Natureza* B2, 5).

<sup>113</sup> [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: τεκμήρια δὲ καὶ αὐτὸς πάμπολλα καὶ παμμεγέθη παρέχεται. (PLATÃO, *Parmênides* 128b 2-3).

Contudo, para o exercício argumentativo proposto por Parmênides ser completo, é necessário ainda seguir a segunda e a terceira etapa: extrair as consequências destes caminhos de *ser* e *não ser*, tanto em relação a si mesmo (àquilo que é investigado), quanto em relação aos outros. Posteriormente, as consequências destes caminhos de *ser* e *não ser* tanto em relação aos outros eles mesmos, quanto em relação ao objeto investigado. Ou seja,

- (1<sup>a</sup> H.) *se X é*, quais consequências derivadas para X em relação a si mesmo;
- (2<sup>a</sup> H.) *se X é*, quais consequências derivadas para X em relação aos outros;
- (3<sup>a</sup> H.) *se X é*, quais consequências derivadas para os outros em relação a eles mesmos;
- (4<sup>a</sup> H.) *se X é*, quais consequências derivadas para os outros em relação a X;
- (5<sup>a</sup> H.) *se X não é*, quais consequências derivadas para X em relação a si mesmo;
- (6<sup>a</sup> H.) *se X não é*, quais consequências derivadas para X em relação aos outros.
- (7<sup>a</sup> H.) *se X não é*, quais consequências derivadas para os outros em relação a eles mesmos;
- (8<sup>a</sup> H.) *se X não é*, quais consequências derivadas para os outros em relação a X<sup>114</sup>.

Portanto, quando se cumpre as três etapas do exercício proposto e demonstrado por Parmênides, não somente dois ou quatro, mas oito caminhos de investigação – hipóteses – se abrem para nós com suas respectivas deduções. Monique Dixsaut ainda irá observar que:

O um é objeto de duas hipóteses fundamentais, uma positiva e outra negativa. Cada uma comporta duas versões, uma radical e a outra moderada, e essas quatro versões

---

<sup>114</sup> Essa estrutura de hipóteses sofre pequenas alterações de comentador para comentador. Não trataremos dessas diferenças aqui, pois pouco influenciaria na construção de nossos argumentos. Tomamos como base a estrutura mais direta proposta por MEINWALD (1991), PETERSON (2000; 2003) e SAYRE (1978). Uma variação mais complexa desta estrutura é proposta por GILL (1996), ALLEN (1997) e RICKLESS (2007): “(1) *se X é*, X não é F e  $\sim$ F em relação a si mesmo e aos outros; (2) *se X é*, X é F e  $\sim$ F em relação a si mesmo e aos outros; (3) *se X é*, os outros são F e  $\sim$ F em relação a eles mesmos e em relação ao X; etc”. Contudo, em ambas as propostas, o que de fato servirá como objeto de nossa investigação, os sujeitos das hipóteses coincidem.

acompanham-se de sua contraparte, onde é deduzido o que acontece “aos outros” do um assim determinado.<sup>115</sup>

Segundo Dixsaut, poderíamos, portanto, aplicar à leitura, de maneira mais didática, a seguinte estrutura<sup>116</sup> de oito hipóteses, constituída de pares com consequências mais radicais e mais moderadas para o Um e para os outros nas hipóteses positivas e negativas:

I. Hipótese positiva

I.I Radicais:

(1<sup>a</sup> H.) Se um (é) um, ele não sofre nenhuma determinação e não entra em nenhuma relação (137c-142a) e;

(4<sup>a</sup> H.) do mesmo modo para outros desse um (159b-160b).

I.II Moderadas:

(2<sup>a</sup> H.) Se um é, ele possui todas as determinações e entra em todas as relações (142b-155e), e;

(3<sup>a</sup> H.) do mesmo modo dos outros desse um (157 b-159 b).

II. Hipótese negativa

II.I Moderadas:

(5<sup>a</sup> H.) Se o um não é, mas, a despeito disso, participa de algum modo do ser, podemos atribuir-lhe todas as determinações e relações imagináveis (160 b-163b), e;

(7<sup>a</sup> H.) os outros desse um só têm como existência sua alteridade mútua (164b-165e).

II.II Radicais:

(6<sup>a</sup> H.) Se o um absolutamente não é (163b-164b);

(8<sup>a</sup> H.) nada é (165e-166c).

Esta distinção entre hipóteses radicais e moderadas referidas por Dixsaut nos ajuda a perceber uma correlação existente entre as consequências das hipóteses dessa segunda parte do *Parmênides*, considerada por muitos tão

---

<sup>115</sup> DIXSAUT, 2017, p. 221.

<sup>116</sup> Cf. DIXSAUT, 2017, p. 221-222.

complexa. Todavia, um pequeno pedaço dessa segunda parte é deixado de lado nesta divisão das hipóteses feita por Dixsaut – a passagem presente entre 155e e 157b. E isso ocorre porque essa passagem 155e-157b, presente entre a segunda (142b-155e) e a terceira (157 b-159 b) hipóteses estabelecidas, é uma passagem de muitos conflitos interpretativos, graças à sua estrutura argumentativa distinta e, em tese, não prevista na divisão inicial do exercício de hipóteses traçado na primeira parte do diálogo.

Disso resulta que, quando analisamos a demonstração e a aplicação efetiva do exercício proposto por Parmênides – sobre o *Um* –, o número preciso de hipóteses torna-se não tão claro e nem é objeto de concordância entre os comentadores ao longo da história da interpretação deste diálogo platônico. Isso ocorre graças a essa curta passagem acima citada que aparece logo após o final das deduções da segunda hipótese.

A passagem em questão – a 155e-157b – é introduzida após os resultados obtidos na primeira e na segunda hipótese, ambas oriundas do caminho (1) *se é Um ou se Um é*, quais são as consequências derivadas disso ao *Um* em relação a ele mesmo e em relação aos outros. As consequências derivadas da primeira hipótese são de caráter negativo (ou, como classificou Dixsaut, radical). Por sua vez, as consequências derivadas da segunda hipótese são de caráter positivo (ou, como também classificou Dixsaut, moderada). Grande parte dos comentadores crê que a passagem 155e-157b carregaria uma espécie de síntese das consequências, aparentemente opostas, das duas primeiras hipóteses<sup>117</sup>: o *Um* que não é um e nem multiplas coisas (1<sup>a</sup> hipótese) e é um e multiplas coisas (2<sup>a</sup> hipótese), admitindo, portanto, uma mudança desse *Um*. Essa mudança do *Um* se daria no tempo (consequência da 2<sup>a</sup> hipótese), mais especificamente na noção de instante (*exaiphnes*).

Portanto, teríamos, na segunda parte do diálogo, a seguinte estrutura do exercício de hipóteses:

---

<sup>117</sup> Apresentaremos, no tópico a seguir, alguns dos argumentos principais desta tese a partir da perspectiva de Meinwald (1991).

|   |                              |                        |   |
|---|------------------------------|------------------------|---|
| SE UM É<br>(ει εν εστιν – 1 <sup>a</sup> )<br>(εν ει εστιν – 2 <sup>a</sup> , 3 <sup>a</sup> e 4 <sup>a</sup> )                                 | Consequências para o Um      | em rel. a si           | - |
|   |                              | em rel. aos outros     | + |
|   | Consequências para os outros | (adendo - 155e e 157b) |   |
|   |                              | em rel. a eles         | + |
| SE UM NÃO É<br>(ει με εστι το εν   ει εν με εστιν – 5 <sup>a</sup> )<br>(εν ει με εστι [ν] – 6 <sup>a</sup> , 7 <sup>a</sup> e 8 <sup>a</sup> ) | Consequência para o Um       | em rel. a si           | + |
|   |                              | em rel. aos outros     | - |
|   | Consequências para os outros | em rel. a eles         | + |
|   |                              | em rel. ao Um          | - |

A questão que se coloca então é o *status* da passagem 155e-157b, se podemos ou não a considerar como um acréscimo, um adendo ou como uma nova hipótese independente, mudando então a perspectiva do número de hipóteses existentes na segunda parte do diálogo. Entre os que consideram que existe somente oito hipóteses a partir do exercício proposto sobre o *Um*, há aqueles mais radicais que defendem que esta curta passagem é somente uma extensão da segunda hipótese. Outros, porém, como dito anteriormente, consideram-na uma síntese entre as duas primeiras hipóteses.

Contudo, há aqueles comentadores que defenderam e defendem que este adendo se configura como uma terceira e nova hipótese independente (entre eles, Plotino e, em geral, os neoplatônicos), podendo ainda ser considerada, além de uma nova hipótese, uma chave importante de leitura para todo o desenvolvimento do exercício proposto e exemplificado pelo personagem Parmênides. Vejamos, portanto, alguns dos argumentos que se seguem de cada posição tomada diante desta passagem.

### 3.2. Há oito deduções a partir do exercício de hipóteses sobre o *Um*

Uma das principais autoras a analisar o *status* da passagem 155e-157b é Constance C. Meinwald. Ela, em sua obra *Plato's Parmenides* (1991), indica-nos três posições possíveis de serem defendidas acerca do *status* ou função dessa passagem para o exercício de hipóteses:

- (1) 155e4-157b5 constitui uma seção coordenada com as outras oito;
- (2) 155e4-157b5 é a parte final da seção iniciada em 142b 1;
- (3) Embora não faça parte da seção que se estende de 142b 1-155e 3, as linhas em questão não formam uma seção coordenada com as outras oito.<sup>118</sup>

As duas primeiras posições possíveis são, por si sós, propostas claras: ou (1) a passagem 155e-157b constitui uma nova hipótese coordenada com as outras oito, ou (2) ela é a parte final ou extensão da segunda hipótese. A terceira posição, Meinwald explica que seria a proposta que defenderia o *status* dessa passagem enquanto apêndice. Ou seja, esta passagem estaria exercendo uma função específica no exercício, mas sem ferir a estrutura desenhada inicialmente em oito hipóteses ou tendo sua particularidade ignorada ao ser considerada como um simples encerramento da segunda hipótese. Ela inicia a sua análise a partir da abertura da própria passagem 155e-157b, que se segue:

Bem, vamos retomar o argumento ainda uma terceira vez: se o *Um* é tal como dissemos, ele não deve - sendo um e muitos e nem um nem muitos e participando do tempo - ter uma participação, em algum momento, no Ser, já que é um, e já que não é um, em algum momento, não ter uma parte no Ser?

[trad. MEINWALD]: "Ετι δὴ τὸ τρίτον λέγωμεν. <τὸ ἐν εἰ ἔστιν> οἷον διεληγλύθαμεν, ἃρ' οὐκ ἀνάγκη αὐτῷ, ἐν τε ὃν καὶ πολλὰ καὶ μήτε ἐν μήτε πολλὰ καὶ μετέχον χρόνου, ὅτι μὲν ἔστιν ἐν, οὐσίας μετέχειν ποτέ, ὅτι δ'οὐκ ἔστι, μὴ μετέχειν αὖ ποτε οὐσίας;<sup>119</sup>

Através desta abertura, Meinwald passa a avaliar a força argumentativa de cada uma das três posições possíveis. O primeiro caminho a ser avaliado é: a abertura desta passagem assemelha-se, em algum grau, às aberturas das oito hipóteses estabelecidas e executadas pelo exercício? Temos o seguinte padrão razoavelmente claro de identificação dessas aberturas de hipóteses:

- 1) "Seja pois, disse Parmênides. *Se um é ...*" (137c 4);

---

<sup>118</sup> [trad. nossa]: "1. 155e4-157b5 constitutes a section coordinate with the other eight. 2. 155e 4-157b 5 is the final part of the section beginning at 142bl. 3. Although not part of the section that extends from 142bl-155e3, the lines in question do not form a section coordinate with the other eight." (MEINWALD, 1991, p. 118-119).

<sup>119</sup> [trad. nossa]: "Well, let us take up the argument yet a third time: If The One is such as we have said, musn't it—being one and many and neither one nor many and having a share of time—have a share at some time of Being, since it is one, and since it is not one, at some time not have a share of Being?" (PLATÃO, *Parmênides* 155e 4 – 8)

- 2) “Queres então que, de novo, retornemos à hipótese, desde o princípio, <para ver> se, em retornando, algo se nos mostra de maneira diferente? [...] Então, *se um é*...” (142b 1-3);
- 3) “E as outras coisas? Não se deve investigar o que seria pertinente terem como afecções, *se um é*?” (157b 6-7);
- 4) “E se deixássemos, a partir de agora, essas coisas como evidentes, e examinássemos de novo: *se um é*...” (159b 2-3);
- 5) “Pois bem. Mas não se deve, em seguida, investigar o que necessariamente resulta, *se o um não é*?” (160b 5-6);
- 6) “Novamente, vamos mais uma vez ao princípio, para ver se se mostrarão a nós as mesmas coisas justamente que ainda agora, ou coisas diferentes. [...] Então, não é?, *se o um não é*, perguntamos...” (163b 7-c 1);
- 7) “Perguntemos ainda: *se o um não é*...” (164b 5-6);
- 8) “Ainda uma vez então, indo de novo para o princípio, perguntemos: *se um não é*...” (165e 2-3);<sup>120</sup>

O primeiro ponto em comum que podemos ressaltar é que, em todas essas aberturas, o antecedente (a primeira metade da proposição hipotética) é sempre apresentado de maneira bastante semelhante. Como foi acordado entre os interlocutores do diálogo, na proposta mesma do exercício de Parmênides, esses antecedentes versariam sobre a afirmação e a negação do objeto investigado. Neste caso, do 1 ao 4, identificamos uma uniformidade do antecedente anunciado “*se Um é*” e, do 5-8, identificamos essa mesma uniformidade no “*se o Um não é*”. Desse modo, quando comparamos as aberturas das hipóteses com a abertura da nossa instigante passagem, também nela podemos encontrar semelhante estrutura de antecedente: “*se um é tal como dissemos...*”<sup>121</sup>.

<sup>120</sup> [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: 1) “Εἰεν δή, φάναι: <εἰ ἐν ἐστιν>; 2) “Βούλει οὖν ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν πάλιν ἐξ ἀρχῆς ἐπανέλθωμεν, ἐάν τι ἡμῖν ἐπανιοῦσιν ἀλλοῖον φανῆ; [...] Οὐκοῦν <ἐν εἰ ἐστιν>; 3) “Τί δὲ τοῖς ἄλλοις προσήκοι ἀν πάσχειν, <ἐν εἰ ἐστιν>, ἄρα οὐ σκεπτέον;”; 4) Οὐκοῦν, εἰ ταῦτα μὲν ἡδη ἐδῆμεν ὡς φανερά, ἐπισκοποῦμεν δὲ πάλιν <ἐν εἰ ἐστιν>; 5) “Εἰεν: εἰ δὲ δὴ μὴ ἐστι τὸ ἐν, τί χρὴ συμβαίνειν ἄρ' οὐ σκεπτέον μετὰ τοῦτο;”; 6) “Αὐθις δὴ ἐπὶ τὴν ἀρχὴν ἰωμεν πάλιν ὄψόμενοι εἰ ταῦτα ἡμῖν φανεῖται ἄπερ καὶ νῦν ἡ ἔτερα. [...] Οὐκοῦν <ἐν εἰ μὴ ἐστι>, φαμέν”; 7) “Ἐτι δὴ λέγωμεν, <ἐν εἰ μὴ ἐστι>; 8) “Ἐτι δὴ ἄπαξ ἐλθόντες πάλιν ἐπὶ τὴν ἀρχὴν εἰπωμεν, <ἐν εἰ μὴ ἐστι>”.

<sup>121</sup> Meinwald, apesar de não desenvolver o argumento, afirma que a única sutil diferença entre este antecedente e os das oito hipóteses é que ele não diz simplesmente “*se Um é*” ou “*se Um não é*”, mas complementa com o “*tal como dissemos*” (*hoion dieleluthamen*). “Em vez disso, os

Um segundo ponto a se observar são as expressões que sempre acompanham esses antecedentes. Parmênides, ao iniciar uma nova hipótese, sempre questiona o interlocutor sobre o seu desejo de considerar o que foi dito ou de prosseguir com o novo grupo de argumentos que se seguirão a partir da hipótese iniciada. Em casos mais específicos, como, por exemplo, as aberturas 2, 4, 6 e 8, ainda encontramos expressões do tipo “retomemos à hipótese”, “novamente, vamos mais uma vez ao princípio”, “ainda uma vez” etc. E, mais uma vez, semelhante estrutura encontramos na abertura da passagem 155e-157b: “vamos retomar o argumento ainda uma terceira vez: se o *Um* é...”<sup>122</sup>.

Pela comparação das estruturas presentes nas aberturas das hipóteses e a estrutura encontrada nesta passagem singular, poderíamos rejeitar, pelo menos, a posição que defende o *status* dessa passagem como sendo ela a parte final da segunda hipótese. Ainda mais, a abertura dessa passagem ainda é qualificada por Parmênides como algo que retoma seu movimento por uma “terceira vez” (*eti dè tò trítōn*), o que poderia nos levar a crer que estaríamos iniciando uma nova hipótese (uma nona) coordenada com as outras oito ou, no mínimo, um auxílio distinto para as hipóteses anteriores.

Isso [i.e. “ainda uma terceira vez”], como o primeiro pedaço da evidência, sugere que nossa passagem não é apenas parte da segunda seção. Mas, novamente como o primeiro pedaço da evidência [i.e. “se é um tal como dissemos...”], isso não nos diz se devemos tomar nossa passagem como uma investigação auxiliar ou como uma das seções principais. Então, embora essas duas evidências nos permitam descartar a segunda de nossas três opções (tomando a passagem como a parte final da segunda seção), ela não decide entre as duas restantes.<sup>123</sup>

---

argumentos nesta passagem baseiam-se no fato de o *Um* ter demonstrado ter (pelo menos alguns) os predicados canônicos e seus contraditórios (e/ou opostos). Portanto, esta passagem difere de forma importante das demais por partir de resultados já obtidos.” [trad. nossa]: “Rather, the arguments in this passage rely on The One's having been shown to have (at least some of) the canonical predicates and their contradictories (and/or opposites). So this passage differs importantly from the others in starting from results already obtained.” (MEINWALD, 1991, p. 122).

<sup>122</sup> Meinwald também observa uma sutilíssima diferença entre esta expressão e as demais utilizadas nas aberturas das hipóteses acima citadas: “enquanto as aberturas II, IV, VI e VIII falam em começar de novo ou algo desse tipo, as linhas presentes são muito mais específicas, dando uma contagem real.” [trad. nossa]: “For while openings II, IV, VI, and VIII speak of starting again or something of that sort, the present lines are much more particular, giving an actual running count.” (Idem)

<sup>123</sup> [trad. nossa]: This, like the first piece of evidence, suggests that our passage is not just part of the second section. But, like the first piece of evidence again, this does not tell us whether to take our passage as an auxiliary inquiry or as one of the main sections. So while these two pieces of evidence allow us to rule out the second of our three options (taking the passage as the final part of the second section), it does not decide between the remaining two. (MEINWALD, 1991, p. 121)

Para tanto, segundo Meinwald, outro caminho precisa ser analisado, se quisermos decidir entre as duas opções restantes, qual seja, precisamos analisar o corpo das hipóteses. E sobre isso, nós temos uma diferença bastante significativa. Primeiramente, vejamos, de maneira geral, como isso se dá nas oito hipóteses definidas. Nas duas primeiras hipóteses, aparecem as duas maiores listas de predicados – em sua grande maioria são pares de opositos – relacionados ao Um, predicados esses que serão repetidos ou referidos de alguma forma em todas as outras hipóteses.

Ainda na primeira hipótese, temos a consideração se o Um: 1) é todo/parte (137c-d); 2) é reto/circular (137d-138a); 3) está em si/em outro/no espaço (138<sup>a</sup>-b); 4) está em repouso/movimento (138b-139b); 5) é mesmo/diferente (139b-e); 6) é semelhante/dessemelhante (139e-140b); 7) é igual/desigual (140b-d); 8) é mais velho/mais jovem (140d-141d); 9) se do Um se tem enunciação/ciência/percepção (141d-142a).

Essa lista de predicados opositos irá se repetir quase que de maneira idêntica, mas com consequências distintas, na segunda hipótese. A única diferença entre essa lista da primeira hipótese e a da segunda hipótese será o acréscimo do predicado do tempo (151e-152a), o princípio da discussão que origina a passagem 155e-157b aqui analisada. As outras seis hipóteses restantes possuem um número muito menor de predicados opositos do que essas duas primeiras. Contudo, elas sempre fazem referência a esta lista de predicados já apresentada nessas duas hipóteses<sup>124</sup>: 3<sup>a</sup>) “e por todas as afecções contrárias” (159a); 4<sup>a</sup>) “tampouco estão afetadas por alguma outra coisa desse tipo” (160a); 6<sup>a</sup>) “qualquer outra das coisas que são” (164b); 7<sup>a</sup>) “todas as coisas desse tipo” (165d); 8<sup>a</sup>) “nem todas as coisas que percorremos anteriormente” (166b)<sup>125</sup>.

Quando passamos para o corpo da nossa passagem singular, segundo Meinwald, nos deparamos com uma diferença bastante significativa. Nós não encontramos nela nem a lista de predicados opositos, ou algum de seus

<sup>124</sup> Temos somente a excessão da 5<sup>a</sup> hipótese, que não traz em si nenhuma frase direta que faz referência à essa lista de predicados opositos, mas que ainda assim cita alguns predicados em seu corpo que já haviam sido listados nas hipóteses anteriores: dele há pensamento (160b-d) e possui movimento/reposo (162b-163b).

<sup>125</sup> [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: 3<sup>a</sup>) πάντα τὰ ἐναντία πάθη; 4<sup>a</sup>) οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν πέπονθε τῶν τοιούτων; 6<sup>a</sup>) ἄλλο ὄτιον τῶν ὄντων; 7<sup>a</sup>) καὶ πάντα που τὰ τοιαῦτα; 8<sup>a</sup>) οὐδὲ ἄλλα ὄσα ἐν τοῖς πρόσθεν διήλθομεν.

componentes, nem alguma referência a ela. No lugar disso, encontramos a discussão acerca da mudança, mais especificamente do vir-a-ser e do perecer, que possibilitará o surgimento da noção do *instante*.

O que encontramos, em vez disso, é uma discussão sobre o vir-a-ser e o perecer (aqui acrescentado ao vir-a-ser pela primeira vez no diálogo), e pontos ligados a eles e à noção de mudança. Dada a correspondência quase que completa dos predicados usados nas outras seções, a circunstância de que nada da lista aparece aqui é claramente significativa. [...] Essas circunstâncias superam claramente a preferência de dar uma interpretação direta da frase *eti de to triton legomen* ("Bem, vamos retomar o argumento ainda uma terceira vez"); seu reconhecimento nos coloca numa posição de dizer que as linhas em questão constituem uma seção, mas não uma seção coordenada com as outras oito. Ou seja, determinamos que a terceira das três respostas possíveis para a questão do *status* da seção é a correta.<sup>126</sup>

Logo, apesar de que, na sua abertura, mesmo com sutíssimos detalhes de distinção, a passagem 155e-157b esteja coordenada com as oito hipóteses determinadas e apresentadas no exercício, o seu corpo é completamente distinto das proposições padrões analisadas nas demais hipóteses. Isso leva Meinwald a concluir que, apesar dessa seção se apresentar com as outras oito hipóteses quanto à sua abertura, ela se distingue significativamente quanto ao seu conteúdo. Isso faz com que Meinwald defenda que essa passagem seja entendida como uma parte independente ou distinta da anterior (da segunda hipótese), mas que ela, contudo, não seja interpretada como uma nona hipótese inserida entre as outras oito já estruturadas na proposta inicial do exercício de hipóteses do Parmênides. Nesse sentido, a passagem configurar-se-ia mais como um adendo a esta parte do diálogo.

Outro autor que já havia questionado a interpretação antiga acerca da passagem 155e-157b enquanto uma hipótese independente é Francis Cornford, em sua obra *Plato and Parmenides* (1939). Como afirma Rangos, esta tese antiga sobre a hipótese independente, "no século XX, foi abalada por ataques tornados mais unâimes desde que eles tiveram ao seu lado a autoridade de F.M.

---

<sup>126</sup> [trad. nossa]: What we find instead is a discussion of becoming and perishing (here added to becoming for the first time in the dialogue), and points connected with them and the notion of change. Given the close-to-complete matching of the predicates used in the other sections, the circumstance that nothing from the list appears here is clearly significant. [...] These circumstances clearly outweigh the preferability of giving a straightforward interpretation of the phrase *eti de to triton legomen* ("Well, let us take up the argument yet a third time"); their recognition puts us in a position to say that the lines in question constitute a section, but not a section coordinate with the other eight. That is, we have determined that the third of the three possible answers to the question of the status of the section is the correct one. (MEINWALD, 1991, p. 123)

Cornford”<sup>127</sup>. Contudo, diferentemente do que a Meinwald defendeu anos mais tarde, Cornford se opôs a esta tese antiga não por acreditar ser a passagem 155e-157b um adendo separado ou diferenciado da segunda hipótese, mas por acreditar ser ela uma extensão da própria segunda hipótese.

Primeiramente, Cornford acreditava haver uma simetria das hipóteses já anunciadas no final da primeira parte do diálogo que foi cumprida na segunda parte tal como foi planejada. O programa, segundo ele, já muito bem estruturado em seu anúncio, comportaria, de maneira geral, quatro hipóteses: “(A) Se o Um é, o que se segue (a) para o Um, (b) para os Outros; (B) Se o um não é, o que se segue (a) para o Um, (b) para os Outros?”<sup>128</sup>. Contudo, a verdade é que se apresentam oito hipóteses. Como explicar isso? Segundo Cornford, cada uma delas possui, pelo menos, dois sentidos distintos, pondo-a em análise a partir dessa sua ambiguidade. Este é o real sentido do exercício dialético profundo apresentado por Platão nesta segunda parte<sup>129</sup>. Admitir, portanto, que há uma 9º hipótese independente inserida no meio delas “destruiria a simetria de todo o conjunto das Hipóteses”<sup>130</sup>.

Uma vez que Cornford não considera essa passagem 115e-157b como uma hipótese independente pelos motivos citados, o que ela seria então dentro da segunda parte do diálogo? Como vimos, Meinwald considera esta passagem como não pertencente à segunda hipótese por conta de sua abertura singular, mas, ao mesmo tempo, ela não configurar-se-ia uma hipótese independente por causa do seu conteúdo distinto das hipóteses padrões. E, apesar de Cornford descartar também, com certa pressa, a opção da hipótese independente, ele não descarta tão facilmente a opção da passagem 115e-157b pertencer à segunda hipótese.

Para tanto, Cornford detém-se numa interpretação mais detalhada da frase inicial da nossa passagem: “O Um, se é tal como discorremos, *sendo tanto um quanto múltiplas coisas, e não sendo nem um nem múltiplas coisas*, e participando

<sup>127</sup> [trad. nossa]: “which has in the 20th century been shaken by attacks made more unanimous since they had on their side the authority of F. M. Cornford.” (RANGOS, 2014, p. 557)

<sup>128</sup> [trad. nossa]: “(A) If One is, what follows (a) for the One, (b) for the Others; (B) If One is not, what follows (a) for the One, (b) for the Others?” (CORNFORD, 1939, p. 107).

<sup>129</sup> Cornford chega a ironizar que “os críticos que encontram nela [i.e. na segunda parte do diálogo] uma exibição de diversão jovial devem possuir um senso de humor invejável”. [trad. nossa]: “those critics who find in it an exhibition of rollicking fun must possess na enviable sense of humour”. (CORNFORD, 1939, p. 114).

<sup>130</sup> [trad. nossa]: “That would destroy the symmetry of the Whole set of Hypothesis”. (CORNFORD, 1939, p. 194).

do tempo, não é necessário que ora, porque é um participe da essência, e ora [...], porque não é, não participe?”<sup>131</sup>. Essa frase, aparentemente, parece reforçar a interpretação da Meinwald sobre esta passagem ser o adendo-síntese das duas primeiras hipóteses, uma vez que ela se refere ao que é *tanto um quanto múltiplas coisas* – tal como vemos ser o Um presente na segunda hipótese – e, ao mesmo tempo, ao que é *nem um nem múltiplas coisas* – tal como vemos ser o Um presente na primeira hipótese. Contudo, Cornford defende que esta frase reforça, na verdade, aquilo que vem sendo deduzido estritamente sobre o Um da segunda hipótese: aquele que está inserido no tempo. “O Um, se é tal como discorremos”, é o Um que está inserido no tempo, o Um que lida com a mudança, ou seja, com o *ser um e não muitos* em um momento e *muitos e não um* em outro.

Uma perspectiva bem diferente é dada à expressão 'nem um nem muitos' no contexto seguinte. Uma coisa pode ser uma em um momento e muitas em outro momento; portanto, deve mudar de um para ser muitos, e essa mudança deve tomar lugar, em algum sentido, "no tempo". Mas veremos que, estritamente, no momento da mudança, não é nem um nem muitos (157a). E o mesmo será dito de qualquer par de propriedades opostas que uma coisa tem em um momento e não tem em outro. No momento em que a coisa troca uma propriedade por sua oposta, ela não pode ter nenhuma das duas.<sup>132</sup>

Tudo aquilo que está no tempo é sujeito à mudança, e a mudança carrega este sentido de negação. Para além do resultado da mudança que nega a propriedade anterior do objeto que muda, o próprio instante (*exaíphnes*) da mudança de tudo aquilo que está inserido no tempo também é uma negação de todas as propriedades pertencentes àquele objeto. O instante (*exaíphnes*) da mudança só é possível enquanto esse não-lugar ou não-posse das propriedades opostas no/do objeto que está em mudança. E é para esta discussão que conduzirá a segunda hipótese, a do Um que está inserido no tempo: ela conduzirá ao núcleo da passagem 155e-157b, que discorre sobre a noção de instante (*exaíphnes*).

<sup>131</sup> [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: “Ἐτι δὴ τὸ τρίτον λέγωμεν. <τὸ ἐν εἰ ἔστιν> οἷον διεληλύθαμεν, ἢρ' οὐκ ἀνάγκη αὐτό, ἐν τε ὅν καὶ πολλὰ καὶ μήτε ἐν μήτε πολλὰ καὶ μετέχον χρόνου, ὅτι μὲν ἔστιν ἐν, οὐσίας μετέχειν ποτέ, ὅτι δ' οὐκ ἔστι, μὴ μετέχειν αὖ ποτε οὐσίας; (PLATÃO, *Parmêniides* 155e 4-7)

<sup>132</sup> [trad. nossa]: “A quite different turn is given to the expression 'neither one nor many' in the following context. A thing can be one at one time and many at another time; so it must change from being one to being many, and this change must take place in some sense 'in time'. But we shall see that, strictly, at the moment of change it is neither one nor many (ISJA). And the same will be said of any pair of opposite properties which a thing has at one time and has not at another. At the moment when the thing exchanges one property for its opposite it can have neither”. (CORNFORD, 1939, p. 195).

Logo, segundo Cornford, a abertura da passagem 155e-157b, ao tratar do Um como “não sendo nem um nem múltiplas coisas”, faria referência não ao Um da primeira hipótese e a toda sua negação. “[N]ão sendo nem um nem múltiplas coisas” seria, na realidade, uma consequência do Um da segunda hipótese, que está inserido no tempo e que, portanto, carrega a noção da mudança e dos contrários que dela deriva.

Todavia, ao alcançar esta consequência da mudança derivada da noção do Um que participa no tempo, a própria questão complexa “*como ocorre a mudança?*” nos surge. Uma vez que o objeto em mutação não pode possuir, no momento da mudança (*metabolé*), nenhuma das propriedades envolvidas nesse processo, é preciso compreender, primeiramente, como ou de quantas maneiras observamos este “*ir e vir*” das propriedades nos seres inseridos no tempo. Cornford identifica, pelo menos, três modos pelos quais a mudança ocorre: (1) *vir-a-ser* e *perecer*, (2) *locomover-se* e (3) *alterar-se*.

O primeiro deles é ligado a uma das propriedades mais fundamentais dos seres inseridos no tempo: o ser enquanto existência. No corpo da nossa passagem 155e-157b, Platão analisa:

[P]: - Assim sendo, não haverá também aquele tempo em que ele entra em participação com o ser e em que dele se afasta? Ou como será possível ora ter e ora não ter a mesma coisa, se jamais ele a apanha e larga? [A]: - De modo algum será possível. [P]: - E o entrar em participação com a essência não chamas *vir-a-ser*? [A]: - Sim, chamo. [P]: - E o afastar-se da essência não chamas *perecer*? [A]: - Sim, perfeitamente. [P]: - O *um* então, como parece, apanhando e largando a essência, tanto vem-a-ser quanto perece. [A]: - Necessariamente. [P]: - Mas, sendo *um* e múltiplas coisas, e vindo a ser e perecendo, não é o caso que, quando vem a ser *um*, o ser múltiplas coisas perece, e quando vem a ser múltiplas coisas, perece o ser *um*? [A]: - Perfeitamente.

[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: { - } Οὐκοῦν ἔστι καὶ οὗτος χρόνος, ὅτε μεταλαμβάνει τοῦ εἶναι καὶ ὅτε ἀπαλλάττεται αὐτοῦ; ἢ πῶς οἷόν τε ἔσται τοτὲ μὲν ἔχειν τὸ αὐτό, τοτὲ δὲ μὴ ἔχειν, ἐὰν μή ποτε καὶ λαμβάνῃ αὐτὸ καὶ ἀφίῃ; { - } Οὐδαμῶς. { - } Τὸ δὴ οὐσίας μεταλαμβάνειν ἄρα γε οὐκ γίγνεσθαι καλεῖς; { - } Ἔγωγε. { - } Τὸ δὲ ἀπαλλάττεσθαι οὐσίας ἄρα οὐκ ἀπόλλυσθαι; { - } Καὶ πάνυ γε. { - } Τὸ ἐν δή, ὡς ἔοικε, λαμβάνον τε καὶ ἀφίεν οὐσίαν γίγνεται τε καὶ ἀπόλλυται. { - } Ἀνάγκη. { - } Ἔν δὲ καὶ πολλὰ ὅν καὶ γιγνόμενον καὶ ἀπόλλυμενον ἄρ' οὐχ, ὅταν μὲν γίγνηται ἐν, τὸ πολλὰ εἶναι ἀπόλλυται, ὅταν δὲ πολλά, τὸ ἐν εἶναι ἀπόλλυται; { - } Πάνυ γε.<sup>133</sup>

Ao observarmos esta passagem, Cornford ressalta que Platão tem uma ideia restrita do termo *ousía* aqui utilizado. A necessidade de enfatizar esta

<sup>133</sup> PLATÃO, *Parmênides* 156a 1-b 4.

transformação completa da propriedade dos seres, que os fazem perecer quando passam de um ser a outro – *quando vem a ser um, o ser múltiplas coisas perece, e quando vem a ser múltiplas coisas, perece o ser um* –, refere-se somente à sujeição dos seres às alterações do tempo e que são existentes nele. Cotidianamente observamos este vir-a-ser e perecer, a árvore deixa de ser uma árvore e vem-a-ser múltiplas cadeiras, mesas etc. Já o *ser* distinto do *existir* pode ser verificado nas afirmações que fazemos acerca dos seres não existentes no tempo, como podemos observar na quinta hipótese<sup>134</sup>.

Em Hip. V encontraremos a existência claramente distinta do “*ser*” que deve pertencer a qualquer “Um Entidade”, quer ela exista ou não; e será mostrado que muitas declarações verdadeiras podem ser feitas sobre uma entidade não existente. No presente parágrafo, a existência (*oὐσία*) tem claramente este sentido restrito. Assumimos que o Um Entidade tem ‘*ser*’. Isso ele nunca pode adquirir ou perder; mas pode vir a existir em um momento e deixar de existir em outro. O efeito do primeiro parágrafo é precisamente definir esse tipo temporal de existência como distinto do *ser* que deve pertencer também às coisas que não estão no tempo.<sup>135</sup>

O segundo modo de alteração trata-se da locomoção, mais especificamente as propriedades de repouso e movimento, que deram ensejo à discussão do instante (*exaphnés*)<sup>136</sup>. Movimento enquanto processo de transição, seja no mesmo local ou “entorno de seu próprio eixo”, seja de um lugar para o outro. Repouso enquanto permanência de ou em seu estado. O terceiro e último modo é a alteração em si, que permite, por exemplo, “no *Timeu*, a transformação dos corpos simples (fogo, ar, água) em outro”<sup>137</sup>. A alteração pode abarcar outros três sentidos a partir da passagem do *Parménides* imediatamente seguinte da acima

<sup>134</sup> “[P]: - Logo, também o *um que não é*, alterando-se, vem a ser e perece, mas, não se alterando, nem vem a ser nem perece. E assim, o *um que não é* tanto vem a ser quanto perece, e nem vem a ser nem perece. [A]: – Com efeito, não.” [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: { – } Καὶ τὸ ἐν ἄρα μὴ ὃν ἀλλοιούμενον μὲν γίγνεται τε καὶ ἀπόλλυται, μὴ ἀλλοιούμενον δὲ οὕτε γίγνεται οὕτε ἀπόλλυται· καὶ οὕτω τὸ ἐν μὴ ὃν γίγνεται τε καὶ ἀπόλλυται, καὶ οὕτε γίγνεται οὕτη ἀπόλλυται. { – } Οὐ γὰρ οὖν. (PLATÃO, *Parménides* 163b 2-6).

<sup>135</sup> [trad. nossa]: “In Hyp. V we shall find existence clearly distinguished from the ‘*being*’ which must belong to any ‘One Entity’, whether it exists or not; and it will be shown that many true statements can be made about a nonexistent entity. In the present paragraph existence (*oὐσία*) clearly has this restricted sense. We have assumed throughout that the One Entity has ‘*being*’. This it can never acquire or lose; but it can come into existence at one time and cease to exist at another. The effect of the first paragraph is precisely to define this temporal sort of existence as distinct from the *being* which must belong also to things that are not in time.” (CORNFORD, 1939, p. 195-196).

<sup>136</sup> Cf. 156c 1-e 7.

<sup>137</sup> “[...] in the *Timaeus* of the transformation of the simple bodies (fire, air, water) into one another”. (CORNFORD, 1939, p. 197-198).

citada: (1) combinação e separação (vir-a-ser um e vir-a-ser muitos), (2) assemelhação e desassemelhação (em qualidade) e (3) crescimento e diminuição (em quantidade).

[P]: - Mas, vindo a ser *um* e múltiplas coisas, não é necessário que *se separe e se reúna*? [A]: – Absolutamente necessário. [P]: – Por outro lado, quando vem a ser dessemelhante e semelhante, não é necessário que venha a *assemelhar-se e a desassemelhar-se*? [A]: – Sim. [P]: – E quando vem a ser maior, e menor, e igual, não é necessário que *aumente, e diminua, e se iguale*? [A]: – É assim.

[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: { – } "Ἐν δὲ γιγνόμενον καὶ πολλὰ ἄρ' οὐκ ἀνάγκη διακρίνεσθαί τε καὶ συγκρίνεσθαί; { – } Πολλή γε. { – } Καὶ μὴν ἀνόμοιόν γε καὶ ὄμοιον ὅταν γίγνηται, ὄμοιοῦσθαί τε καὶ ἀνομοιοῦσθαί; { – } Ναί. { – } Καὶ ὅταν μεῖζον καὶ ἔλαττον καὶ ἴσον, αὐξάνεσθαί τε καὶ φθίνειν καὶ ἴσουσθαί; { – } Οὕτως.<sup>138</sup>

"*Se separe e se reúna*": a combinação e a separação é uma das alterações sofridas pelos seres sensíveis, sujeitos ao tempo, aqui tratado de maneira breve. Cornford observa que esta espécie de alteração é aplicada na cosmologia presente no *Timeu*, no qual os corpos sensíveis são constituídos de pequenos sólidos geométricos<sup>139</sup> (fundamentos dos quatro elementos essenciais da realidade sensível) que se compõem e se decompõem de acordo com seus encontros na natureza. "*Assemelhar-se e a desassemelhar-se*": a assemelhação e desassemelhação está ligada a alteração vista a partir das relações com outros seres. "*Aumente, e diminua, e se iguale*": já o crescimento e a diminuição dar-se a partir da relação consigo mesmo. Estritamente relacionada a primeira, permanecendo a existência (*ousía*), a combinação, a separação ou permanência de seus elementos faz com que este altere-se em termos de quantidade.

Assim, identificar os diferentes modos como a mudança ocorre nos lança à condição *sine qua non* de uma existência (*ousía*) no tempo, no qual os seres nele inseridos apresentam-se enquanto sujeitos a esta mudança em seus diferentes modos. Agora, então, resta-nos a última pergunta: "quando esta transição ocorre?"<sup>140</sup> A resposta de Parmênides, nesta nossa passagem, é: no *instante*.

[P]: - Mas quando, estando em movimento, venha a ficar em repouso, e quando, estando em repouso, mude em direção ao ficar em movimento, é preciso, certamente, que ele não esteja em nenhum tempo [...]. Mas não há nenhum tempo

<sup>138</sup> PLATÃO, *Parmênides* 156b 4-8.

<sup>139</sup> Cf. PLATÃO, *Timeu* 56c ss.

<sup>140</sup> [trad. nossa]: "The final question is: when does this transition occur?" (CORNFORD, 1939, p. 200).

no qual é possível a algo simultaneamente não estar nem em movimento nem em repouso. [A]: – Realmente, não. [P]: – Mas tampouco realmente muda sem o mudar. [A]: – Não, aparentemente. [P]: – Quando, então, muda? Pois não é quando está em repouso nem quando está em movimento que muda, nem quando está no tempo. [A]: – Com efeito, não. [P]: – Assim sendo, não é? há essa coisa estranha na qual estará quando muda. [A]: – Qual exatamente? [P]: – O instante. Pois o instante parece referir-se a uma coisa tal que como que a partir dele está mudando em uma das duas direções [sc. repouso ou movimento]. Pois, não é a partir do repouso, ainda em repouso, que a coisa muda, nem a partir do movimento, ainda em movimento, que ela muda. Mas esta natureza, a do instante, uma estranha <natureza>, situa-se entre o movimento e o repouso, estando em tempo nenhum, e é para ela e a partir dela que muda o que está em movimento em direção ao estar em repouso, e o que está em repouso em direção ao estar em movimento.

[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: { – } Ὄταν δὲ κινούμενόν τε ἵστηται καὶ ὅταν ἔστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι μεταβάλλῃ, δεῖ δήπου αὐτὸ γε μηδ' ἐν ἐνὶ χρόνῳ εἶναι. [...] Χρόνος δέ γε οὐδεὶς ἔστιν, ἐν φ τι οἷόν τε ἄμα μήτε κινεῖσθαι μήτε ἔστάναι. { – } Οὐ γὰρ οὖν. { – } Ἀλλ' οὐδὲ μὴν μεταβάλλει ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν. { – } Οὐκ εἰκός. { – } Πότ' οὖν μεταβάλλει; οὔτε γὰρ ἔστὸς ὃν οὔτε κινούμενον μεταβάλλει, οὔτε ἐν χρόνῳ ὃν. { – } Οὐ γὰρ οὖν. { – } Ἀρ' οὖν ἔστι τὸ ἀτοπὸν τοῦτο, ἐν φ τότ' ἀν εἴη, ὅτε μεταβάλλει; { – } Τὸ ποῖον δή; { – } Τὸ ἐξαίφνης. τὸ γὰρ ἐξαίφνης τοιόνδε τι ἔσικε σημαίνειν, ως ἔξ ἐκείνου μεταβάλλον εἰς ἐκάτερον. οὐ γὰρ ἔκ γε τοῦ ἔστάναι ἔστωτος ἔτι μεταβάλλει, οὐδ' ἐκ τῆς κινήσεως κινούμενης ἔτι μεταβάλλει· ἀλλὰ ἡ ἐξαίφνης αὐτῇ φύσις ἀτοπός τις ἐγκάθηται μεταξὺ τῆς κινήσεως τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα, καὶ εἰς ταύτην δὴ καὶ ἐκ ταύτης τό τε κινούμενον μεταβάλλει ἐπὶ τὸ ἔστάναι καὶ τὸ ἔστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι.<sup>141</sup>

No momento em que o *quando* aparece enquanto pergunta, o que nos vem à mente é um intervalo de tempo, uma parte de tempo, mesmo que mínimo. Contudo, o *instante* é esse *quando* que não possui tempo algum, um “tempo” fora do tempo. Cornford aponta-nos que esta compreensão de instante vai de encontro a uma concepção pitagórica mais simples de grandeza, movimento e tempo, que “consistem todos em uma série de unidades atômicas”<sup>142</sup>, e que necessitam, destarte, ter alguma extensão para construir o tempo enquanto duração. O tempo é, portanto, compreendido atomicamente como a soma de uma série linear de momentos indivisíveis. No entanto, Cornford não desenvolve muito este último argumento em favor do pertencimento da passagem 155e–157b à segunda hipótese, já que ele relaciona ambas através da discussão sobre o tempo.

Todavia, posteriormente, Colin Strang retoma este exato ponto da discussão ao tratar da noção de instante em Platão, tomando como sua principal base a passagem 155e–157b. Ele explica que, para Platão, o tempo é uma série de momentos indivisíveis (átomos) que possuem uma duração/extensão, mesmo que

<sup>141</sup> PLATÃO, *Parmênides* 156c 1-e 3.

<sup>142</sup> [trad. nossa]: “all consist of a series of atomic units” (CORNFORD, 1939, p. 200).

mínima. Caso contrário, não haveria uma duração temporal constituída de seres sem duração/extensão. Contudo, a mudança só pode ocorrer nos seres temporais no “entre” esses momentos indivisíveis, ela acontece no “não-tempo”, que não possui magnitude alguma. A estes momentos indivisíveis, com extensão mínima, damos o nome de agora (*nun*). Já o entre, o não-tempo, o sem magnitude temporal, damos o nome de instante (*exaiphnêis*).

Você pode até, se desejar, dizer que para cada duração atômica a coisa está em repouso (embora seja preferível dizer 'não se movendo'); mas se a coisa se move ou não no curso de, digamos, uma centena de durações atômicas, isto depende se ela está ou não em repouso (ou não-movendo) no mesmo lugar em cada uma delas: se em lugares diferentes em cada uma delas, então certamente está em movimento ao longo da duração composta. Então, quando e como (vem a pergunta insistente) a mudança é feita? Mas agora há uma resposta: não em qualquer tempo, mas entre os agoras atômicos.<sup>143</sup>

Portanto, os agoras atômicos não são o *quando* a coisa se torna, são o *quando* a coisa é (repouso ou não-movimento). Já o instante é o *quando* não-temporal em que a coisa se torna, em que ela passa pelo processo de mudança (movimento).



A compreensão pitagórica do tempo enquanto somente uma soma de agoras levou o Zenão histórico a apresentar o conhecido paradoxo da flexa como prova contrária à filosofia jônica do fluxo. O paradoxo, tal como apresentado por

<sup>143</sup> [trad. nossa]: “You may even, if you wish, say that for each atomic duration the thing is at rest (though it might be preferable to say 'non-moving'); but whether or not the thing moves in the course of, say, a hundred atomic durations depends on whether or not it is at rest (or non-moving) in the same place for each of them: if at different places for each of them, then certainly in motion over the composite duration. So when, and how (comes the insistent question) does the moving get done? But now there is an answer: not in any time, but between the atomic nows.” (STRANG, 1974, p. 68).

Aristóteles na *Física*<sup>144</sup>, segue o seguinte raciocínio: (1) tudo que está em um lugar igual a si mesmo está em repouso; (2) o que está em movimento está sempre em um agora (em um lugar igual a si mesmo); logo, (3) a flexa que se “move” está imóvel durante todo o movimento.

Como afirma Strang (1974, p. 67), Platão provavelmente tinha em mente este paradoxo de Zenão – curiosamente, um dos personagens centrais do *Parmênides* – ao tratar da questão do tempo e da mudança nesta segunda parte do diálogo. Na realidade, antes mesmo de 155e-157b, Platão já se preocupa em distinguir o movimento no tempo e a noção de agora ao admitir que “aquilo que progride comporta-se de modo a tocar ambos, o agora e o depois, deixando o agora e alcançando o depois, estando a tornar-se no intervalo entre ambos, o depois e o agora”.<sup>145</sup> O movimento, portanto, nunca acontece no agora e nem pode ser com ele identificado. O movimento está sempre nesse entre o agora e o depois, que será um posterior agora. Destarte, esta passagem (152c 3-6), presente na segunda hipótese estabelecida, já manifesta a discussão que será investigada, em suas últimas consequências, em 155e-157b.

Por essas razões, segundo Cornford, a passagem 155e-157b, não somente não constitui uma hipótese independente, como também, de maneira mais radical da que foi proposta por Meinwald, não é uma síntese das duas primeiras hipóteses. A passagem 155e-157b é uma parte da segunda hipótese que explica o *como* e o *quando* o movimento desse Um inserido no tempo pode ocorrer sem que se caia no paradoxo da flecha do Zenão histórico. De onde, então, surgiram essas duas interpretações da passagem 155e-157b na história dos comentários sobre o *Parmênides*? De acordo com Cornford,

A visão de que essa análise sobre devir constitui uma hipótese distinta é perpetuada pelos críticos neoplatônicos. Parece basear-se, em parte, na doutrina plotiniana de que esta passagem trata de uma emanção adicional do *Um*, nomeadamente a Alma do Mundo e todas as outras almas responsáveis pelo mundo sensível, e, em parte, na noção hegeliana de que o *Um* que não é ou está para além do ser (Hip. I) e o *Um*

<sup>144</sup> “Zenão cai em um paralogismo quando diz: se sempre tudo que está em algum lugar igual a si mesmo está em repouso, e se o que se move está sempre em um “agora”, então a flecha que voa está imóvel”. [trad. ECHANDÍA]: Ζήνων δὲ παραλογίζεται· εἰ γὰρ αἰεί, φησίν, ἡρεμεῖ πᾶν [ἢ κινεῖται] ὅταν ἡ κατὰ τὸ ἵσον, ἔστιν δ' αἰεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν, ἀκίνητον τὴν φερομένην εῖναι ὥστόν. (ARISTÓTELES, Física VI 239b 5-7).

<sup>145</sup> [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: τὸ γὰρ προϊὸν οὗτος ἔχει ὡς ἀμφοτέρων ἐφάπτεσθαι, τοῦ τε νῦν καὶ τοῦ ἔπειτα, τοῦ μὲν νῦν ἀφιέμενον, τοῦ δ' ἔπειτα ἐπιλαμβανόμενον, μεταξὺ ἀμφοτέρων γιγνόμενον, τοῦ τε ἔπειτα καὶ τοῦ νῦν. (PLATÃO, *Parmênides* 152c 3-6)

que é (Hip. II) precisam ser, de alguma maneira misteriosa, sintetizados em um *Um* que tanto é quanto não é.<sup>146</sup>

Passemos, pois, às críticas apresentadas aos argumentos de Cornford contrários à concepção de independência da passagem 155e-157b, bem como à interpretação neoplatônica do *Parmênides* por ele citada.

### **3.3. Há nove deduções a partir do exercício de hipóteses sobre o *Um*: a hipótese do *instante* (*exaíphnes*)**

Recentemente, em seu texto *Plato on the Nature of the Sudden Moment and the Asymmetry of the Second Part of the Parmenides* [Platão e a Natureza do Momento Súbito e a Assimetria da Segunda Parte do Parmênides] (2014), o professor Rangos analisou os argumentos levantados por Cornford acerca do *status* da passagem 155e-157b enquanto uma continuidade da segunda hipótese estabelecida pelo exercício. Como vimos, podemos elencar brevemente os argumentos de Cornford contrários à concepção de independência dessa passagem da seguinte maneira: 1) há uma simetria prevista e muito bem delimitada para o exercício no final da primeira parte do diálogo; 2) o começo da passagem 155e-157b refere-se à natureza da mudança que ocorre nos seres que estão no tempo, tal como o *Um* que está sendo tratado na segunda hipótese; e 3) a passagem 155e-157b explora as consequências mais radicais acerca da natureza da mudança, sobre *como* e *quando* ela ocorre.

Ao analisar cada uma desses argumentos, Rangos considera o primeiro deles, dentre todos os três, o mais fraco. Ainda assim, segundo ele, este argumento é o que tem sido mais convincente para a maioria dos comentadores. A radicalidade de Cornford em defesa dessa simetria é tão expressiva que o leva a crer que não poderíamos esperar mais do que quatro hipóteses a partir da proposta do exercício feito por Parmênides. O resultado das oito, como vimos, deriva da ambiguidade explorada em cada uma das quatro linhas estabelecidas. Contudo,

---

<sup>146</sup> [trad. nossa]: “The view that this account of becoming constitutes a distinct Hypothesis is perpetuated by the Neoplatonising critics. It appears to be based partly on the Plotinian doctrine that this passage deals with a further emanation from the One, namely the World-Soul and all the other souls which are responsible for the sense-world, partly on the Hegelian notion that the One which is not or is beyond being (Hyp. I) and the One which is (Hyp. II) require to be, in some mysterious manner, synthesised in a One which both is and is not.” (CORNFORD, 1939, p. 202)

Rangos aponta duas questões contrárias a essa simetria: 1) não é possível, a partir do que foi proposto por Parmênides, afirmar com plena convicção o número de hipóteses existentes, mantendo-se uma simetria numérica e 2) a própria simetria, em termos de proporção, não é mantida se considerarmos a extensão de cada uma das hipóteses.

Ao propor o exercício, Parmênides nunca expressa o número exato de hipóteses a serem investigadas. De acordo com Rangos, isto nem poderia ocorrer, uma vez que o sujeito das hipóteses e as relações propostas a partir dele por Parmênides possuem uma natureza complexa e muito plural – que envolve toda a alteridade do *Um* –, podendo resultar em uma infinidade de deduções. Como afirma Rangos:

Mas nem Parmênides especifica o número de deduções exigidas nem poderia ele assim fazer abstratamente, a partir do efetivo sujeito da hipótese. [...] Se levada a sério, essa afirmação dá uma indefinida e, na maioria dos casos, uma grande pluralidade de deduções cujo número preciso só pode ser determinado quando se sabe quantas coisas existem além do sujeito da hipótese.<sup>147</sup>

Outra perspectiva que podemos analisar é a da proporcionalidade em termos de extensão ou do “corpo” de cada hipótese. Quando observamos as duas primeiras hipóteses, ainda mais quando se acrescenta a passagem 155e-157b à segunda hipótese, notamos que a simetria é quebrada quando comparada com a extensão das demais. Mesmo que se considere somente oito o número de hipóteses, “a extensão relativa das duas primeiras deduções, e da segunda em particular, é muito maior do que a extensão de qualquer uma das seis ou sete restantes”<sup>148</sup>. Portanto, em vez de tentar explicar, de algum modo, o motivo pelo qual a simetria aparentemente prescrita por Parmênides não é mantida no diálogo, seja pela perspectiva numérica ou seja pela extensão, Cornford simplesmente tenta excluir ou ignorar essa questão.

---

<sup>147</sup> [trad. nossa]: “But neither does Parmenides specify the number of the required deductions nor could he do so in abstraction from the actual subject of the hypothesis. [...] If taken seriously, this claim gives an indefinite, and in most cases great, plurality of deductions the actual number of which can only be determined once one knows how many things there are other than the subject of the hypothesis.” (RANGOS, 2014, p. 559-560).

<sup>148</sup> [trad. nossa]: “For the relative length of the first two deductions, and of the second in particular, is much greater than the length of any of the remaining six or seven”. (RANGOS, 2014, p. 561).

Rangos ainda nos recorda que essa parte do diálogo relata uma suposta conversa oral que busca o alcance da verdade, não uma apresentação de resultados já previamente alcançados. A recomendação de Parmênides ao jovem Sócrates é clara: “esforça-te e exercita-te mais, enquanto ainda és jovem, por meio disso que, pela maioria, é tido como inútil e chamado de tagarelice. Se não, a verdade te escapará”<sup>149</sup>. A tagarelice aqui apontada por Parmênides nada mais é, segundo Rangos, do que a disposição aberta do filósofo que se lança aos argumentos, tal como um andarilho no deserto que não estabeleceu previamente o seu destino. Esta disposição o conduz para onde quer que o argumento lhe leve. “A filosofia deve ser um discurso aberto, e o método dialético do *Parmênides* oferece uma descrição teórica e aplicação prática desse *insight* com respeito aos conceitos mais abstratos usados ao falar.”<sup>150</sup>

O segundo argumento de Cornford contrário à independência da segunda hipótese fundamenta-se no começo da passagem 155e-157b, que, curiosamente, também serve de fonte para Rangos criticá-lo. Mas com uma pequena diferença: Cornford, ao estruturar seu argumento, ignora o peso da frase de abertura. Já Rangos, assim como Meinwald, nos chama a atenção para ela, que afirma: “Ainda uma terceira vez, argumentemos.”<sup>151</sup>

Essa expressão *terceira vez* foi utilizada por Meinwald somente para descartar a hipótese defendida por Cornford acerca de 155e-157b ser uma continuidade da segunda hipótese. Contudo, Rangos crê que, mais do que a negação de uma continuidade da segunda hipótese, essa expressão marca uma posição especial dessa passagem neste contexto do diálogo. O que chama atenção para isso é que além de 155e-157b possuir em sua abertura expressões em comum com as hipóteses já estabelecidas e mais comumente aceitas, como Meinwald já havia destacado, ela é a única abertura que possui uma numeração explícita.

Assim como todas as aberturas das outras hipóteses – variando somente afirmativa ou negativamente –, esta passagem também segue o padrão das

<sup>149</sup> [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: καλὴ μὲν οὖν καὶ θεία, εὖ ἔσθι, ἡ ὄρμὴ ἦν ὄρμᾶς ἐπὶ τοὺς λόγους· ἔλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γόμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκούστης ἀχρήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας, ἔως ἔτι νέος εἰ· εἰ δὲ μή, σὲ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια. (PLATÃO, *Parmênides* 135d 2-6).

<sup>150</sup> [trad. nossa]: Philosophy should be an open-ended discourse, and the dialectical method of the *Parmenides* offers a theoretical description and practical application of that insight with respect to the most abstract concepts used while speaking. (RANGOS, 2014, p. 561).

<sup>151</sup> [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: Ἐτι δὴ τὸ τρίτον λέγωμεν. (PLATÃO, *Parmênides* 155e 4).

expressões “se *um* é/não é” (*hén ei ésti/mé ésti*). E, assim como a última hipótese<sup>152</sup>, ela também faz uso do *éti dè*, de um “ainda novamente”. Todavia, esta última hipótese, não numerada, dá espaço para uma especulação sobre se algo poderia vir a seguir. Já a abertura da passagem 155e-157b deixa muito claro: seja lá o que for esta passagem, ela possui o terceiro lugar dentro de um esquema que está se desenhando. Isto, por si só, já é motivo suficiente para crermos que esta passagem se separa daquilo que vem anteriormente a ela. Ou, o que mais poderia vir a ser esta *terceira vez*?

Claro, alguém pode querer argumentar que “a terceira vez” não se refere às duas deduções anteriores, mas a alguma reivindicação particular dentro da segunda dedução defendida, talvez de uma perspectiva diferente, pela terceira vez. Mas tal tentativa só pode ser *ad hoc*. Nenhum outro candidato é fornecido pelo texto para uma exploração pela terceira vez do que a própria hipótese de que o Um é.<sup>153</sup>

A singularidade dessa passagem, segundo Rangos, faz-nos crer ainda que Platão tinha um desejo real de dar destaque a esta passagem, não somente de transformá-la em um mero apêndice de algo anterior a ela. Este destaque da passagem é manifesto não apenas pela sua abertura singular, mas também pelo seu conteúdo. Como vimos, em termos de conteúdo, esta passagem não trata da lista de predicados (em sua grande maioria opositos) relacionados ao Um, como ocorre, em algum grau, em todas as outras hipóteses. Enquanto Meinwald vê nisso um motivo para não a considerar a passagem 155e-157b uma nova hipótese, Rangos vê nisto a necessidade de Platão querer dar um destaque especial a esta passagem.

A terceira dedução destaca-se em todo o exercício dialético tanto pela assimetria que a sua presença provoca ao longo da primeira e segunda partes do exercício, quanto por ser a única na qual uma síntese de conclusões contraditórias alcançadas independentemente em deduções anteriores é explicitamente testada.<sup>154</sup>

<sup>152</sup> “Ainda uma vez então, indo de novo para o princípio, perguntamos: *se um não é [...]*”. [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: “Ἐτι δὴ ἀπαξ ἐλθόντες πάλιν ἐπὶ τὴν ἀρχὴν εἴπωμεν, <ἢν εἰ μὴ ἔστι>”. (PLATÃO, *Parmênides* 165e 2-3).

<sup>153</sup> [trad. nossa]: “Of course, one might want to argue that “the third time” does not refer to the earlier two deductions but to some particular claim within the second deduction argued for, perhaps from a different perspective, for the third time. But such an attempt can only be *ad hoc*. No other candidate is provided by the text for a third-time exploration than the very hypothesis that the One is.” (RANGOS, 2014, p. 562-563)

<sup>154</sup> [trad. nossa]: “The third deduction stands out in the whole dialectical exercise both because of the asymmetry its presence causes across the first and the second parts of the exercise and because it is the only one in which a synthesis of contradictory conclusions reached independently in previous deductions is explicitly tried out.” (RANGOS, 2014, p. 563)

Mas o que levou Platão a incluir esta terceira hipótese e dar a ela essa importância, segundo Rangos? Quando esta passagem surge, a partir dos resultados até então alcançados – sendo tanto um quanto múltiplas coisas e nem sendo um nem múltiplas coisas – ela atua como um auxílio para o problema da harmonia entre as hipóteses que se manifestaram contrárias. Essa necessidade de manutenção da harmonia entre a hipóteses da segunda parte foi interpretada, ao longo da história, de duas maneiras distintas: 1) distinguindo-se o sujeito das hipóteses, assumindo diferentes sentidos em cada dedução ou 2) atribuindo-se uma mudança de perspectiva sobre o que está implícito na predicação de cada hipótese como um todo.

A primeira perspectiva é inaugurada pela interpretação neoplatônica, sobretudo plotiniana, desta segunda parte do *Parmênides*. Para os neoplatônicos, como veremos, cada resultado ou consequência dos argumentos pertence a um sujeito distinto. Cada *Um* refere-se a um sujeito-unidade diferente daquele tratado nas outras hipóteses. E nisto, nossa passagem 155e-157b também é compreendida enquanto uma hipótese distinta, com um sujeito-unidade também distinto.

Rangos, contudo, mesmo defendendo a independência da hipótese, como os neoplatônicos, não crê que se trate de sujeitos-unidades distintos. Na verdade, ele crê que haja uma mudança de perspectiva sobre as predicações como um todo. Isto, segundo ele, é comprovado quando, por exemplo, Parmênides se dispõe a reexaminar explicitamente a mesma hipótese pela segunda vez, como verificável na segunda, quinta, sétima e nona hipótese. Frases como “de novo, retornemos à hipótese”<sup>155</sup> ou “novamente, vamos mais uma vez ao princípio”<sup>156</sup> seriam provas desse ponto.

A questão é: qual papel que a passagem 155e-157b enquanto uma hipótese independente teria frente a isso? Diferentemente de Meinwald, que comprehende esta passagem somente enquanto adendo sintético da primeira e da segunda hipótese, Rangos a comprehende enquanto hipótese mediadora aplicável a todas as hipóteses da segunda parte. A terceira hipótese seria uma peça chave para mudança de perspectiva, pois seu conteúdo carrega em si mesmo o que é necessário para que a mudança de perspectiva (assim como todo tipo de mudança)

<sup>155</sup> [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: Βούλει οὖν ἐπὶ τὴν ύπόθεσιν πάλιν ἐξ ἀρχῆς ἐπανέλθωμεν. (PLATÃO, *Parmênides* 142b 1).

<sup>156</sup> [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: Αὖθις δὴ ἐπὶ τὴν ἀρχὴν. (PLATÃO, *Parmênides* 163b 7).

ocorra: o instante. É ele que permite o rompimento de um argumento que se desenha numa linearidade temporal e que muda para percepções contrárias e contraditórias.

Eu sugiro que o papel especial da terceira dedução é de fornecer o princípio que permite a mudança de perspectiva, o qual é necessário para compreender todas as deduções, inclusive ela própria. E o princípio que tenho em mente é, como era de se esperar, o momento inesperado que interrompe o fluxo do tempo (e de um argumento sustentado que nele se desenvolve) com visões súbitas de percepções contrárias e até contraditórias. Se assim for, então a assimetria da segunda parte do *Parmênides* é mais aparente do que real.<sup>157</sup>

Se há alguma simetria preservada na segunda parte do diálogo, não é a referente ao número de hipóteses preestabelecido ou a extensão de cada uma delas, mas à geometria traçada com base na terceira hipótese. Ela, enquanto mediadora das hipóteses, torna-se o centro da discussão desenvolvida em toda a segunda parte do diálogo. Rangos inspira-se em duas perspectivas para defender esta sua tese acerca do papel central da terceira hipótese (155e-157b): a primeira é de George Grote e a segunda é de Martin Heidegger.

De acordo com Grote, de modo semelhante aos outros comentadores, as hipóteses constituem pares de antinomias, com uma estrutura bem traçada. Em primeiro grau, a maior das antinomias: “se um é” e “se um não é”. A partir de cada lado dessa antinomia, investiga-se as consequências ao sujeito *Unum* (Um) e ao sujeito *Caetera* (as outras coisas restantes). E, por fim, a partir de cada um dos sujeitos, alcança-se as consequências negativas (nem-nem) e positivas (tanto-quanto), resultando nos quatro pares de antinomias. Contudo, onde se encaixaria uma nona hipótese aqui? Ela atuaria como mediadora de todas essas antinomias. Esta função, segundo Grote, pertence à 155e-157b.

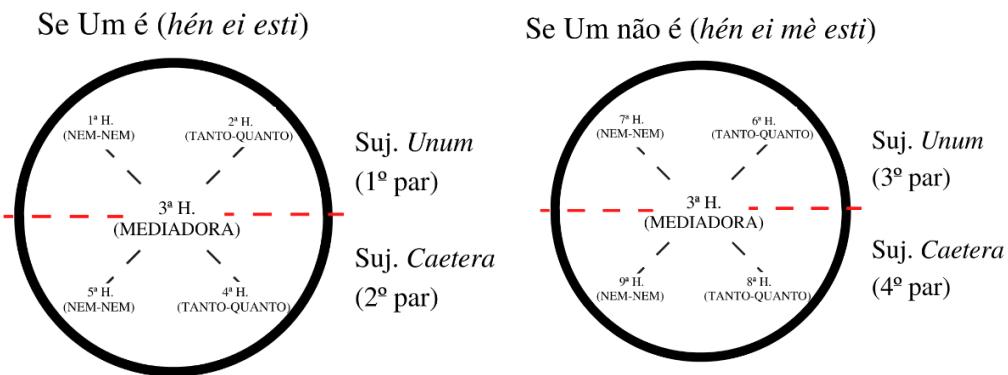
Para entender bem essas nove demonstrações, devemos considerar, portanto, oito entre elas (1-2, 4-5, 6-7, 8-9) como quatro antinomias, ou pares que estabelecem contradições dialéticas; e a terceira como mediadora entre os pares – anunciada como se reconciliasse as contradições da primeira antinomia, e capaz de ser adaptada, no mesmo caráter com certas modificações, à segunda, à terceira e à

---

<sup>157</sup> [trad. nossa]: “I suggest that the very special role of the third deduction is that of providing the principle that allows for the changing of perspective, which is necessary for understanding all deductions, including itself. And the principle I have in mind is, as was to be expected, the unexpected moment which interrupts the flow of time (and of a sustained argument evolving in it) with sudden visions of contrary, and even contradictory, insights. If so, then the asymmetry of the second part of the *Parmenides* is more apparent than real.” (RANGOS, 2014, p. 565).

quarta antinomia. Se ela os reconcilia com sucesso — em outras palavras, se a terceira demonstração será válida por si mesma — é uma questão diferente. Descobrir-se-á que envolve a doutrina singular e paradoxal (expressão do próprio Platão) do extratemporal *Instante* — concebendo o Tempo como um *Discretum* e não um *Continuum*.<sup>158</sup>

Teríamos, a partir dessa afirmação, a seguinte geometria:



Quem reforça essa interpretação de Grote é Heidegger, em seu seminário não publicado intitulado *Plato's Parmenides*.<sup>159</sup> Nele, Heidegger afirmou que esta segunda parte do *Parmênides* não se trata de um mero exercício de lógica e nem de um mero texto dialético que expõe o dificílimo problema mereológico das relações entre um e muitos. Segundo ele, esta segunda parte do *Parmênides*, compreendendo o diálogo em sua totalidade, caminha em direção a uma solução positiva desse problema mereológico que aparece já na primeira parte do diálogo. Nisto, a terceira hipótese, a passagem 155e-157b, manifestaria o ápice deste caminho positivo na compreensão da relação um-muitos. Graças a noção de *instante*, traduzido por Heidegger como *Augenblick* (“piscar de olhos”), a análise de Platão, nesta passagem, resultou numa “intuição de que a unidade do Ser não

<sup>158</sup> [trad. nossa]: “To understand these nine Demonstrations properly, therefore, we ought to consider eight among them (1-2, 4-5, 6-7, 8-9) as four Antinomies, or couples establishing dialectic contradictions; and the third as a mediator between the couples—announced as if it reconciled the contradictions of the first Antinomy, and capable of being adapted, in the same character with certain modifications, to the second, third, and fourth Antinomy. Whether it reconciles them successfully—in other words, whether the third Demonstration will itself hold good—is a different question. It will be found to involve the singular and paradoxical (Plato's own phrase) doctrine of the extra-temporal *Suddenly* —conceiving Time as a *Discretum* and not a *Continuum*.” (GROTE, 1865, p. 310-311)

<sup>159</sup> Este seminário de Heidegger foi ministrado no inverno de 1930-1931, na Universidade de Freiburg. O seu conteúdo possui uma transcrição de 24 páginas provavelmente realizada por Herbert Marcuse. As informações sobre este seminário foram obtidas a partir do artigo de Jussi Backman: *All of a Sudden: Heidegger and Plato's Parmenides* (2007).

pode ser absolutamente dissociada da pluralidade dos seres que são essencialmente, ao invés de apenas contingencialmente, atrelados ao tempo”. Segundo Heidegger, “o platônico ἐξαιφνης [exaiphnes], precisamente por não estar no tempo, manifesta a essência do tempo”<sup>160</sup>.

Por esse motivo, Heidegger considerava esta terceira hipótese como o núcleo de todo o diálogo. Sobre a força dessa consideração de Heidegger acerca dessa passagem, Backman relata:

O primeiro semestre do seminário termina abruptamente com a observação contundente e espantosa de Heidegger:

A terceira passagem do *Parmênides* é o ponto mais profundo ao qual a metafísica ocidental já avançou. É o avanço mais radical no problema do Ser e do tempo – um avanço que depois não foi alcançado [*aufgefangen*], mas sim interceptado [*abgefangen*] (por Aristóteles).<sup>161</sup>

Por fim, o último ponto defendido por Cornford na argumentação contrária à independência de 155e-157b enquanto hipótese foi o da necessidade imposta pelo próprio exercício em explorar as consequências mais radicais sobre a natureza da mudança. Segundo Rangos, este, de todos os argumentos levantados, é o mais convincente, pois seria natural compreender que, a partir da descrição dada ao exercício de hipóteses, o personagem Parmênides explorasse todas as consequências possíveis de cada uma delas. Uma vez que o *Um* da segunda hipótese participa do tempo, este nos leva, em última instância, à consequência do devir nos seres que estão inseridos no tempo. Quanto a este argumento de Cornford, Rangos não apresenta uma objeção direta.

Contudo, Rangos questiona essa compreensão temporal dos “agoras atômicos” e de instantes não-temporais, mais desenvolvida por Strang, que parece fundamentar a possível relação de unidade e continuidade entre a segunda hipótese e a passagem 155e-157b. Para isso, Rangos resgata a literalidade das passagens nas quais a noção de agora (*nun*) e instante (*exaiphnés*) aparece.

<sup>160</sup> [trad. nossa]: “insight that the unity of Being cannot be absolutely unrelated to the plurality of beings which are essentially, rather than merely contingently, bound up with time. For him the Platonic ἐξαιφνης, precisely because it is not in time, manifests the essence of time.” (RANGOS, 2014, p. 568).

<sup>161</sup> [trad. nossa]: “The first semester of the seminar ends abruptly with Heidegger’s blunt and astounding remark: The third passage of the Parmenides is the most profound point to which Occidental metaphysics has ever advanced. It is the most radical advance into the problem of Being and time—an advance which afterwards was not caught up with [*aufgefangen*] but instead intercepted [*abgefangen*] (by Aristotle).” (BACKMAN, 2007, p. 368).

Quando a questão do tempo surge na segunda hipótese, Parmênides introduz a noção de agora enquanto um intermediário (*metaxu*) entre o *era* e o *será*. O agora é o sempre presente que jamais pode ser ultrapassado e onde sempre a coisa é (algo).

É mais velho, não é?, quando, em se tornando, estiver no tempo do agora, <no tempo> entre o era e o será. Pois, penso, em avançando do outrora em direção ao depois, não poderá passar por cima do agora. [...] Ora, se é necessário que tudo o que se torna não passe ao largo do agora, a cada vez que estiver nisso <no agora>, <isso que se está tornando> cessa de tornar-se e então é isso, seja o que for que aconteça tornar-se.

[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: “Εστι δὲ πρεσβύτερον ἄρ' οὐχ ὅταν κατὰ τὸν νῦν χρόνον ἡ γιγνόμενον τὸν μεταξὺ τοῦ ἦν τε καὶ ἔσται; οὐ γάρ που πορευόμενόν γε ἐκ τοῦ ποτὲ εἰς τὸ ἔπειτα ὑπερβήσεται τὸ νῦν. [...] Εἰ δέ γε ἀνάγκη μὴ παρελθεῖν τὸ νῦν τὸν τὸ γιγνόμενον, ἔπειδαν κατὰ τοῦτο ἡ, ἐπίσχει ἀεὶ τοῦ γίγνεσθαι καὶ ἔστι τότε τοῦτο ὅτι ἀν τύχῃ γιγνόμενον.<sup>162</sup>

Já quando a noção de instante é introduzida na terceira hipótese, ela também é apresentada enquanto intermediária (*metaxu*), mas não sob o aspecto do presente quando a coisa é, porém, um atemporal *quando* a coisa se torna. Parmênides, como vimos, descreve o instante como essa “estranya <natureza>, situa-se *entre o movimento e o repouso* [...], e é para ela e a partir dela que muda o que está em movimento em direção ao estar em repouso, e o que está em repouso em direção ao estar em movimento”<sup>163</sup>. Ao ser apresentado como um intermediário, segundo a concepção de Strang, o instante não estaria entre repouso e o movimento, mas entre um repouso e outro repouso, o que seria distinto, segundo Rangos, do que o texto descreve. Ou seja, se se concebe os átomos-agora não como o *quando* a coisa se torna, mas como o *quando* a coisa é (repouso ou não-movimento), o que teríamos seria o instante como intermediário entre repousos.

Então o agora também poderia ser compreendido enquanto movimento, uma vez que o instante se encontra entre os agoras? Segundo Rangos, não. O que aconteceria é que, na verdade, o instante e o agora referir-se-iam ao mesmo ente – isto que é intermediário – sob dois aspectos distintos. Ou seja, o ser que avança no tempo está sempre tornando-se outro que ele mesmo. Contudo, nada que avança no tempo ultrapassa o presente, onde é sempre *idêntico a si mesmo em cada agora*. Mas, avançando no tempo, está também sempre em mudança e, sendo o

<sup>162</sup> PLATÃO, *Parmênides* 152b 2 – d 2.

<sup>163</sup> Cf. nota 141.

instante isso que está entre estado e processo, *o ser também está sempre no instante*, nessa abertura para mudança.

Extrapolando, neste caso, para uma conclusão geral, e como o Movimento e Repouso são Formas platônicas, afirmo que o instante é aquele aspecto do presente que permite a transição participação de uma Forma para participação em outra. Enquanto o agora é aquele aspecto atemporal do presente que permite a presença do Ser em meio ao Devir, o instante é aquele outro aspecto que permite a presença do Devir na plenitude do Ser.<sup>164</sup>

Ao defender que o agora e o instante são o mesmo ente (presente) visto de dois diferentes aspectos, Rangos traz, em um grau mais profundo, a defesa da mudança de perspectiva sobre o que está contido em cada hipótese como um todo para a manutenção da harmonia entre elas, como vimos anteriormente. A mudança de perspectiva sobre o que está sendo investigado marcaria também o conteúdo de uma hipótese independente. Portanto, teríamos, até a última consequência de nossa passagem, uma hipótese independente em 155e-157b.

No entanto, as inúmeras tentativas de se compreender esta segunda parte, bem como suas hipóteses, a relação harmônica ou, pelo menos, simétrica entre elas, não é algo exclusivo dos comentadores contemporâneos. Pelo contrário, como o próprio Rangos já nos sinalizou, os primeiros a buscarem alternativas interpretativas para esta aparente assimetria ou desarmonia entre as hipóteses, ainda mais quando levamos em consideração a passagem 155e-157b, foram os neoplatônicos. Passemos, desse modo, para a interpretação neoplatônica do *Parmênides* e como toda a discussão contemporânea sobre a segunda parte do diálogo pode nos lançar luz sobre essas interpretações antigas.

### 3.4. Os sujeitos das hipóteses: a interpretação neoplatônica das hipóteses do *Parmênides*

A relação que o intérprete da Antiguidade mantém com o texto fonte é fundamentalmente diferente daquela a que aspira o intérprete contemporâneo. Com efeito, o comentador antigo não pretende restituir a totalidade do complexo pergunta-resposta tal como foi colocado ao autor, mas encara o texto como uma resposta às suas próprias questões. Para ser mais exato, ele considera que as

<sup>164</sup> [trad. nossa]: Extrapolating from this case to a general conclusion, and since Motion and Rest are Platonic Forms, I claim that the sudden is that aspect of the present that permits transition from participation in one Form to participation in another. Whereas the now is that timeless aspect of the present that allows the presence of Being in the middle of Becoming, the sudden is that other aspect of the present that allows the presence of Becoming in the fullness of Being. (RANGOS, 2014, 551-552).

questões às quais o texto responde são as mesmas para ele e para o autor. É isso que faz do comentário antigo não um exercício de historiador, mas um exercício filosófico genuíno.<sup>165</sup>

Por trás de um texto antigo não há somente o texto em si, mas toda a história de sua interpretação, além, claro, do próprio leitor atual. Mesmo que tratassem de compreender o mesmo texto antigo, os neoplatônicos encararam, de maneira distinta a dos contemporâneos, a finalidade da interpretação desta segunda parte do *Parmênides*. Enquanto nós, contemporâneos, buscamos restituir, em certo grau, o sentido pleno ou próprio dos problemas e da doutrina do autor – o “autor pelo autor” –, os intérpretes antigos encaravam o texto como respostas aos seus próprios problemas, ou melhor, como afirma Fauquier, colocavam-se em continuidade com o próprio texto-fonte. Esta continuidade, arriscaríamos dizer, não estaria somente voltada à doutrina positiva, mas incluiria os problemas deixados em abertos por esses próprios textos. Isto não é diferente quando nos deparamos com a leitura neoplatônica, sobretudo de Plotino, da segunda parte do *Parmênides* e a comparamos com a dos comentadores que até aqui analisamos. “Os neoplatônicos viviam nos textos de Platão, não como um lar estrangeiro e distante, mas como se sempre tivessem estado ali em casa, fantasiando uma tradição que acabou se concretizando em uma verdadeira escola”<sup>166</sup>.

Esta distinção de relação com o texto-fonte possibilitou aos antigos, como afirmou Fauquier, não somente a produção de um comentário histórico do *Parmênides* platônico, mas um exercício genuinamente filosófico. Indo além, a interpretação do *Parmênides* entre os antigos, como veremos agora, deu bases sólidas para o surgimento da última grande expressão da filosofia grega antiga: o neoplatonismo e a radicalidade da transcendência do princípio.

O *Parmênides* não é, de fato, um diálogo entre outros; é o lugar onde se inventa o neoplatonismo como fenômeno unitário. Para além da multiplicidade de autores, da

<sup>165</sup> [trad. nossa]: “Le rapport que l'interprète de l'Antiquité entretient avec source est fondamentalement différent de celui auquel aspire l'in contemporain. En effet, le commentateur antique ne cherche restituer la totalité du complexe question-réponse” tel qu'il se l'auteur, mais il envisage le texte comme réponse à ses propres questions. Pour être plus exact, il considère que les questions aux textes répondent elles-mêmes pour lui et pour l'auteur. C'est fait du commentaire antique non pas un exercice d'historien authentique exercice philosophique”. (FAUQUIER, 2018, p. 18)

<sup>166</sup> [trad. nossa]: Les néoplatoniciens ont habité les textes de Platon, non comme un foyer étranger et lointain, mais comme s'ils y avaient toujours été chez eux, fantasmant une tradition qui a fini par prendre corps dans une véritable école. (FAUQUIER, 2018, p. 19).

diversidade de lugares de ensino, Roma, Apameia, Atenas, uma intuição fundamental atravessa o pensamento dos neoplatônicos: a existência de um princípio radicalmente transcendente, especificamente para além do Ser, fonte de toda realidade. A obra de Platão aparece para seus olhos como a matriz de uma teoria dos princípios capazes de abranger a realidade em todos os seus graus.<sup>167</sup>

Por que razão e como esta teoria dos princípios está ligada ao *Parmênides*, sobretudo no que diz respeito a esta segunda parte tão enigmática do diálogo? Como vimos, enquanto, para Rangos, a necessidade de se encontrar uma harmonia entre as hipóteses se deu pela mudança de perspectiva sobre o que estaria implícito na predicação de cada hipótese como um todo, para os neoplatônicos a harmonia encontrada na segunda parte dá-se por meio da distinção do sujeito de cada hipótese. No neoplatonismo, são os sujeitos, não as predicações, que assumem diferentes sentidos. E é exatamente esta interpretação que inaugura o neoplatonismo.

O neoplatonismo, portanto, de uma perspectiva histórica, diferenciar-se-á das interpretações dos antigos anteriores a eles – os medioplátônicos – pela compreensão que se tinha sobre a organização da doutrina platônica. Uma vez que os medioplátônicos compreendiam a realidade como estruturada em três princípios – deus, formas e matéria –, eles acreditavam ser o *Timeu* o diálogo por excelência de manifestação do verdadeiro pensamento platônico<sup>168</sup>. O *Parmênides* passou a tomar destaque quando, com o neoplatonismo, a organização dos primeiros princípios é reelaborada e passa a ser vista em uma hierarquia da realidade que inicia em uma unidade e tem seu último grau na matéria. Quando se propõe essa leitura original da segunda parte do *Parmênides* a partir da diferenciação dos sujeitos das hipóteses, a hierarquia se apresenta de maneira bastante intuitiva para esta compreensão neoplatônica da realidade.

O primeiro a relatar e observar essa discussão de maneira mais sistemática ainda entre os antigos foi Proclo, em seu *Comentário ao Parmênides de Platão*. Nele, Proclo faz um estudo detalhado sobre a história da interpretação das

<sup>167</sup> [trad. nossa]: Le *Parménide* n'est pas, en effet, un dialogue parmi d'autres; il est le lieu où s'invente le néoplatonisme comme phénomène unitaire. Au-delà de la multiplicité des auteurs, de la diversité des lieux d'enseignement, Rome, Apamée, Athènes, une intuition fondamentale traverse la pensée des néoplatoniciens: l'existence d'un principe radicalment transcendant, en particulier au-delà de l'être, source de toute réalité. L'œuvre de Platon apparaît à leurs yeux comme la matrice d'une théorie des principes capables d'embrasser la réalité dans tous ses degrés. (FAUQUIER, 2018, p. 25)

<sup>168</sup> Cf. DILLON, 1996.

hipóteses da segunda parte do *Parmênides* entre os primeiros neoplatônicos, aqueles que, segundo ele, “abordaram a obra de Platão com intuição genuína para encaixar o sujeito em questão a essas hipóteses, para que fique evidente em cada hipótese uma certa ordem de entidades descoberta pelo método de Parmênides”<sup>169</sup>.

Excetuando Plotino, Proclo inicia sua análise das interpretações das hipóteses do *Parmênides* a partir do que foi identificado como a teoria de Amelius<sup>170</sup>. Sobre essa interpretação, Proclo descreve que foi a única a defender que havia somente oito hipóteses, mas que atribuiu a cada uma delas, de maneira sistemática e completa, sujeitos distintos<sup>171</sup>. Segundo ele, a distribuição deu-se da seguinte maneira:

- 1<sup>a</sup> Hipótese – Um;
- 2<sup>a</sup> Hipótese – Intelecto;
- 3<sup>a</sup> Hipótese – Almas racionais;
- 4<sup>a</sup> Hipótese – Almas irracionais;
- 5<sup>a</sup> Hipótese – Matéria com capacidade de participação nas Formas;
- 6<sup>a</sup> Hipótese – Matéria em seu aspecto ordenado (pelas Formas em atualidade);
- 7<sup>a</sup> Hipótese – Matéria desprovida de Forma;
- 8<sup>a</sup> Hipótese – Forma-na-Matéria.<sup>172</sup>

<sup>169</sup> [trad. MORROW e DILLON]: ὅσοι δὴ καὶ γνησίως ἐφήψαντο τῆς τοῦ Πλάτωνος ἀκροάσεως, καὶ πράγματα ἄττα ταῖς ὑπόθεσεσιν ἐφαρμόσαι ταύταις οἰκείως, ἵνα καθ' ἐκάστην ὑπόθεσιν ἀναφαίνηται τις τάξις τῶν ὄντων ἀνευρισκομένη ταῖς τοῦ Παρμενίδου μεθόδοις [...]. (PROCLO, *In Parm. VI* 1052, 4-9)

<sup>170</sup> Proclo não o cita nominalmente, contudo a interpretação é a ele atribuída, como aponta Saffrey e Westerink na introdução de PROCLUS. **Theologie Platonicienne**. Paris: Budé, 1968-1981. p. lxxx. Amelius foi um discípulo direto de Plotino que permaneceu com ele por vinte e quatro anos, um dos poucos citados nominalmente na *Vida de Plotino* e descrito como aquele que “em diligência, superou todos os seus contemporâneos, pois copiou quase todos os escritos de Numênio, compilou-os e aprendeu a maioria deles quase de memória. E, compondo escólios tirados das aulas de Plotino, escreveu uma *Coleção de Escólios* de cem livros, que é dedicada a Hostíliano Hesíquio de Apameia, a quem havia adotado como filho”. (PORFÍRIO, V.P. 3, 43-49).

<sup>171</sup> Não trataremos aqui detalhadamente sobre os aspectos teóricos de cada um desses sujeitos das hipóteses dentro do sistema filosófico de outros autores neoplatônicos, pois isto escaparia do objetivo da discussão aqui proposta. Pretendemos desenvolver esta pesquisa em outro momento. Por agora, restringiremos nossa análise somente a partir da perspectiva filosófica plotiniana.

<sup>172</sup> Some authorities, then, divide the hypotheses into a total of eight, declaring that in the first he is discussing the One; in the second Intellect and the intellectual level of reality; in the third rational souls; in the fourth irrational souls; in the fifth Matter, in so far as it possesses some capability for participation in Forms; in the sixth Matter again, now in its ordered aspect, in so far as it has received the Forms in actuality; in the seventh Matter in its aspect as totally devoid of Forms and the capacity to participate in them, taken absolutely on its own; and in the eighth Form-in-Matter-

Proclo ressalta que a atribuição de um sujeito distinto a cada hipótese é a verdadeira interpretação seguida por essa *família espiritual*<sup>173</sup> neoplatônica. Contudo ele discorda veementemente do fato de Amelius atribuir à segunda parte do Parmênides somente oito hipóteses, quando, na verdade, segundo ele e os demais neoplatônicos, seriam nove hipóteses existentes.

[E]ssa disposição, embora seja correta em sua garantia de que cada um dos sujeitos é um princípio [...], erra sobre o número das hipóteses e sua ordem. Pois, enquanto existem claramente nove hipóteses, como será demonstrado nos textos relevantes de Platão à medida que chegarmos a elas, ela contrai seu número de forma inapropriada. Ela também rompe a ordem da realidade ao trazer a Forma por último, ao passo que esta é superior à Matéria, que é desprovida não apenas das Formas, mas também da capacidade de recebê-las e, além disso, por classificar primeiro a Matéria que sofreu ordenação e que é desordenada e possui meras impressões das Formas.

[trad. MORROW e DILLON]: Άλλ' αὕτη μὲν ἡ διάταξις κατορθοῦσα περὶ τὸ φυλάττειν ἐκάστην ἀρχῶν [...]· ταῦτα δ' οὖν φυλάττουσα, πλημμελεῖ περὶ τὸν ἀριθμὸν καὶ τὴν τάξιν αὐτῶν σαφῶς γάρ ἐννέα τῶν ὑποθέσεων οὐσῶν, ὡς ἐπ' αὐτῶν δειχθήσεται τῶν τοῦ Πλάτωνος λέξεων, συστέλλει τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν οὐ δεόντως· καὶ δὴ καὶ τὴν τάξιν ἀναιρεῖ τῶν πραγμάτων, ἔσχατον εἰσάγουσα τὸ εἶδος, ὃ κρείττον ἔστι τῆς ὅλης τῆς ἐστερημένης οὐχὶ τῶν εἰδῶν μόνων, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐπιτηδειότητος αὐτῆς· καὶ ἄλλως πρὸ τῆς κεκοσμημένης ὅλης τάττουσα τὴν ἀκόσμητον καὶ ἐμφάσεις ἔχουσαν ψιλὰς τῶν εἰδῶν.<sup>174</sup>

A compreensão sobre o número de hipóteses da segunda parte do Parmênides entre os neoplatônicos, pelas fontes às quais temos acesso, era quase unânime – com exceção da interpretação atribuída a Amelius. O que se distingua entre cada um daqueles que acreditavam existir nove hipóteses era quem, de fato, ocupava o posto de sujeito de cada uma delas.

---

for this is the only remaining one among the principles after the One, Intellect, the two classes of Soul, and the much-discussed Matter. [trad. MORROW e DILLON]: Οἱ μὲν οὖν εἰς ὄκτω τὰς ὑποθέσεις πάσας διελόντες, ἐν μὲν τῇ πρώτῃ φασὶ περὶ τοῦ ἐνὸς αὐτῷ γεγονέναι τὸν λόγον ἐν δὲ τῇ δευτέρᾳ περὶ τοῦ νοῦ καὶ τῆς νοερᾶς ὑποστάσεως, ἐν δὲ τῇ τρίτῃ περὶ ψυχῶν τῶν λογικῶν, ἐν δὲ τῇ τετάρτῃ περὶ τῶν ἀλόγων ψυχῶν, ἐν δὲ τῇ πέμπτῃ περὶ ὅλης ἡ πρόξεστιν ἡδη τις ἐπιτηδειότης πρὸς τὴν μετουσίαν τῶν εἰδῶν, ἐν δὲ τῇ ἕκτῃ περὶ ὅλης, ἀλλὰ τῆς κεκοσμημένης λοιπὸν καὶ κατ' ἐνέργειαν τὰ εἰδή καταδεδεγμένης, ἐν δὲ τῇ ἑβδόμῃ περὶ ὅλης μὲν, ἀλλὰ τῆς ἐστερημένης πάντη τῶν τε εἰδῶν αὐτῶν καὶ τῆς πρὸς τὴν μετουσίαν αὐτὴν ἐπιτηδειότητος, αὐτῆς καθ' ἑαυτὴν ψιλῶς λαμβανομένης, ἐν δὲ τῇ ὄγδόῃ περὶ τοῦ ἐνύλου εἰδους· τοῦτο γάρ ἔστιν ὑπόλοιπον μὲν ταῖς ἀρχαῖς μετὰ τὸ ἐν, μετὰ τὸν νοῦν, μετὰ τὰ διττὰ γένη τῶν ψυχῶν, μετὰ τὴν πολυθρύλλητον ὅλην. (PROCLO, *In Parm.* VI 1052, 31 – 1053, 9).

<sup>173</sup> Modo como Proclo se refere aos antigos que dedicaram sua vida ao estudo e se debruçaram sobre as obras platônicas, sobretudo no que diz respeito ao *Parmênides*. Cf. PROCLUS, *Theol. Plat.* I 7, 31-32.

<sup>174</sup> PROCLO, *In Parm.* VI 1053, 9-26.

Entre os que defendiam a existência de nove hipóteses, Proclo identificou, do que até então era conhecido para ele, dois principais grupos de diferentes interpretações neoplatônicas desta hierarquia dos sujeitos das hipóteses. A primeira delas, atribuída a Porfírio<sup>175</sup>, discípulo e biógrafo de Plotino, estabelece a seguinte hierarquia:

- 1<sup>a</sup> Hipótese – Deus primordial ou Um;
- 2<sup>a</sup> Hipótese – Intelecto;
- 3<sup>a</sup> Hipótese – Alma (não somente a racional);
- 4<sup>a</sup> Hipótese – Corpo ordenado;
- 5<sup>a</sup> Hipótese – Corpo não-ordenado;
- 6<sup>a</sup> Hipótese – Matéria ordenada;
- 7<sup>a</sup> Hipótese – Matéria não-ordenada;
- 8<sup>a</sup> Hipótese – Formas-na-Matéria no substrato;
- 9<sup>a</sup> Hipótese – Formas-na-Matéria em si, fora da matéria<sup>176</sup>.

Deste grupo de interpretação, Proclo aponta quatro principais críticas: 1) a dupla repetição de sujeitos, 2) equívoco ao considerar seres causados em lugar de princípios primeiros 3) a falta de rigor com o próprio texto platônico e 4) desatenção à própria noção de princípio. A primeira crítica diz respeito à similaridade existente entre a quarta e a sexta hipótese, bem como entre a quinta e a sétima. Segundo Proclo, por exemplo, a matéria ordenada em nada se difere do corpo ordenado, “se ela toma qualificação, ela será igual ao corpo ordenado”<sup>177</sup>.

<sup>175</sup> Cf. Saffrey e Westerink, PROCLUS. **Theologie Platonicienne**. Paris: Budé, 1968-1981. p. lxxxxi-lxxxii.

<sup>176</sup> [...] the first concerns the primal God (all authorities agree on this, in fact); the second concerns the level of the Intelligible; the third is about Soul (and about all soul, not just rational soul, as their predeces- sors asserted); the fourth is about Body ordered in one way or another; the fifth about unordered Body; the sixth about ordered Matter, the seventh about Matter qua unordered; the eighth about Forms-in-Matter, taken, however, as being in their substratum; while the ninth is about Forms-in-Matter, considered by themselves apart from Matter. [trad. MORROW e DILLON]: ή πρώτη περὶ θεοῦ τοῦ πρωτίστου (πάντες γὰρ τοῦτο κοινὸν ἔχουσιν), ή δευτέρα περὶ τοῦ νοητοῦ πλάτους, ή τρίτη περὶ ψυχῆς (ἀλλ' οὐχὶ τῆς λογικῆς μόνον, ώς οἱ πρὸ αὐτῶν ἔλεγον), ή τετάρτη περὶ σώματος κεκοσμημένου τινὸς, ή πέμπτη περὶ ἀκοσμήτου σώματος, ή ἕκτη περὶ ὅλης κεκοσμημένης, ή ἑβδόμη περὶ ὅλης, ἀκοσμήτου δὲ ταύτης, ή ὄγδοη περὶ τῶν ἐνύλων εἰδῶν ἐν τῷ ὑποκειμένῳ μέντοι θεωρουμένων, ή ἐννάτη περὶ τῶν ἐνύλων εἰδῶν ἐφ' ἐαυτῶν χωρὶς τῆς ὅλης ἔξεταζομένων. (PROCLO, *In Parm.* VI 1053, 39-1054, 10).

<sup>177</sup> [trad. MORROW e DILLON]: εἴτε γὰρ τὸ ἄποιον γενομένη σῶμα κεκόσμηται, ταῦτόν ἐστι τῷ ἀκοσμήτῳ σώματι καὶ δὴ ἔσται ταύτων. (PROCLO, *In Parm.* VI 1054, 14-17)

A segunda crítica se refere ao sujeito *corpos ordenados*, que é colocado em uma hierarquia que, em tese, expressaria uma ordem de *princípios*. Contudo, este sujeito não pode ser considerado princípio, uma vez que ele é consequência da ação de outros princípios anteriores. O corpo ordenado é construído, ele não constrói. “[C]omo pode algum corpo ordenado ser princípio? Como isso não é algo construído a partir dos primeiros princípios?”<sup>178</sup>

A terceira crítica é assentada na própria atenção dada ao texto platônico. Na quinta hipótese, a consequência última alcançada é a afirmação de que “nem são as mesmas nem diferentes, *não estão em movimento nem em repouso* [...]”<sup>179</sup>. Esta quinta hipótese, segundo Proclo, não poderia referir-se aos corpos desordenados, uma vez que a compreensão platônica de corpo desordenado se associa diretamente à noção de movimento. Para defender essa crítica, Proclo retoma ainda a seguinte passagem presente no *Timeu*:

Na verdade, o deus quis que todas as coisas fossem boas e que, no que estivesse à medida do seu poder, não existisse nada imperfeito. Desse modo, pegando em tudo quanto havia de visível, *que não estava em repouso, mas se movia irregular e desordenadamente, da desordem tudo conduziu a uma ordem* por achar que esta é sem dúvida melhor do que aquela.

[trad. LOPES]: βουληθεὶς γάρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὄρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸν ἥγαγεν ἐκ τῆς ἀτοξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον.<sup>180</sup>

Portanto, aquilo que é desordenado move-se de forma irregular. Se o corpo é desordenado, ele também se moverá irregularmente. A consequência alcançada pela quinta hipótese, destarte, deve referir-se a outro sujeito.

A quarta e última grande crítica refere-se ao sujeito da nona hipótese: a Forma-na-Matéria em si mesma, fora da matéria. Há aqui uma desvirtuação da própria noção de virtude: quando a Forma é tomada enquanto separada da Matéria, tomada de maneira conceitual, ela não pode ser considerada um princípio. De acordo com Proclo,

Princípios não possuem sua existência conceitualmente, mas na realidade. Pois, no caso das coisas dependentes de nossa concepção, quando a concepção é removida,

<sup>178</sup> [trad. MORROW e DILLON]: πῶς γὰρ ἡ ἀρχὴ τῷ σώματι κεκοσμημένον; πῶς δὲ οὐχὶ τοῦτο ἔστι τὸ ἐκ τῶν ἀρχῶν ὑφιστάμενον; (PROCLO, *In Parm.* VI 1054, 18-20).

<sup>179</sup> [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: Οὐδ' ἄρα τὰ αὐτὰ οὐδὲ ἔτερα, οὐδὲ κινούμενα οὐδὲ ἔστωτα (PLATÃO, *Parmênides* 160a 4)

<sup>180</sup> PLATÃO, *Timeu* 30a 2-6.

a existência da coisa concebida é abolida; mas princípios são princípios por sua própria autoridade e não em virtude de nossas concepções.

[trad. MORROW e DILLON]: αἱ γὰρ ἀρχαὶ κατ' ἐπίνοιαν τὴν ὑπόστασιν οὐκ ἔχουσιν, ἀλλὰ καθ' ὑπαρξιν· ἐφ' ὃν γοῦν ἡ ἐπίνοια τὸ κῦρος ἔλαχεν, ἀρθείσης τῆς ἐπίνοιας οὕχεται καὶ ἡ τῶν ὑποουμένων ὑπόστασις· αἱ δὲ ἀρχαὶ δι' ἐαυτάς εἰσιν ἀρχαὶ καὶ οὐ διὰ τὰς ἡμετέρας ἐπίνοιας.<sup>181</sup>

Não há, deste modo, como conceber a Forma-na-Matéria<sup>182</sup> separada da Matéria, pois isso resultaria em uma realidade sensível onde nada existiria, na qual toda a condição de possibilidade dos seres sensíveis seria anulada.

Proclo parte então para a análise do segundo grupo de neoplatônicos que estabelecem uma hierarquia de sujeitos a partir das hipóteses do *Parmênides*. Esta interpretação, identificada como tendo sua base teórica em Jâmblico<sup>183</sup>, possui a seguinte hierarquia:

- 1<sup>a</sup> Hipótese – O Deus e os deuses e todas as hênadas divinas;
- 2<sup>a</sup> Hipótese – O âmbito intelectual;
- 3<sup>a</sup> Hipótese – Os seres superiores aos humanos – anjos, *daimons* e heróis;
- 4<sup>a</sup> Hipótese – As almas racionais;
- 5<sup>a</sup> Hipótese – As almas secundárias;
- 6<sup>a</sup> Hipótese – As Formas-na-Matéria e todos os princípios-razões seminais;
- 7<sup>a</sup> Hipótese – A Matéria;
- 8<sup>a</sup> Hipótese – Os corpos celestes;
- 9<sup>a</sup> Hipótese – Os corpos sublunares<sup>184</sup>.

<sup>181</sup> PROCLO, *In Parm.* VI 1054, 27-32.

<sup>182</sup> Proclo concebe a existência de formas imanentes (forma-na-matéria), distintas daquelas que existem no inteligível e que são divinas. Sobre essa distinção e a influência aristotélica nesta noção procleana de formas imanentes, ver MOUZALA, 2022.

<sup>183</sup> Cf. Saffrey e Westerink, PROCLUS. *Theologie Platonicienne*. Paris: Budé, 1968-1981. p. xxvi.

<sup>184</sup> The next set of commentators, following on these, follow a different method of presenting reality. The first hypothesis they declare to be concerned with God and the gods-for the discussion is not only about the One, but about all the divine henads; (the second will concern the intellectual realm, rather than the) intelligibles, the third no longer about Soul, as previous commentators had declared, but about the classes of being superior to us-angels, daemons, and heroes (for these classes of being are immediately inferior to the gods and are su- perior even to the universal souls; this is their most remarkable view, and it is for this reason that they assert that these take a prior rank to souls in the hypotheses). The fourth hypothesis they take to concern rational souls; the fifth those secondary souls which are woven onto the rational souls the sixth Forms-in-Matter and all the seminal reason-principles; the seventh, Matter itself, the eighth, Body in the heavens; and the ninth, generated Body beneath the Moon. [trad. MORROW e DILLON]: “Οἱ δὲ μετὰ τούτους κατ' ἄλλον τρόπον εἰσάγοντες τὰ ὄντα, τὴν μὲν πρώτην λέγοντες εἶναι περὶ θεοῦ καὶ θεῶν· οὐ γὰρ μόνον περὶ τοῦ ἐνὸς, ἀλλὰ καὶ περὶ πασῶν τῶν θείων ἐνάδων αὐτὴν ποιεῖσθαι τὸν λόγον νοητῶν· τὴν δὲ τρίτην, οὐκ ἔτι περὶ ψυχῆς, ὡς οἱ πρὸ αὐτῶν, ἀλλὰ περὶ τῶν κρειττόνων ἡμῶν γενῶν,

Sobre esta hierarquia dos sujeitos das hipóteses, Proclo apresenta duas críticas principais: 1) a posição de independência dada aos seres superiores (o terceiro sujeito) e 2) assim como no grupo anterior, quando se trata dos oitavo e nono sujeitos, há um equívoco em considerar seres causados como princípios.

Sobre a primeira crítica, Proclo afirma que estes “seres superiores” devem ser considerados parte integrante ou do âmbito intelectual ou do âmbito das almas racionais. Uma vez que estes seres portam ambas as classes de princípio, os dois princípios, tanto intelectual quanto psíquico, comportam todos os seres que deles são constituídos. Logo, estes seres deveriam pertencer ou à segunda hipótese ou à terceira hipótese, sendo esta última, pela lógica da hierarquia dos princípios, a Alma.

Por fim, a oitava e a nona hipóteses são constituídas pelos corpos celestes e sublunares. Estes, como todos os corpos, nada mais são do que seres causados (consequências) de princípios ontologicamente anteriores. Portanto, eles não podem ser tomados como princípios, mas são seres compostos. “[E]les trazem produtos, em vez de primeiros princípios, no último grupo de hipóteses”<sup>185</sup>.

A partir deste levantamento histórico sobre as interpretações neoplatônicas desta segunda parte do Parmênides, Proclo defende haver um equívoco comum que escapa à interpretação consolidada por Jâmblico e pelos seus mestres. Segundo Proclo, apesar da correta compreensão quanto ao número de hipóteses serem nove, não deveríamos considerar as quatro últimas como possuidoras de um sujeito existente. Uma vez que, pelo esquema geral das hipóteses já apresentado, as quatro últimas derivam da hipótese geral “se o Um não é”, todas as consequências dela derivadas serão absurdas e não haverá sujeito ou princípio existente que nelas se enquadrem. Se o Um não é ou não existe – excetuando o

---

ἀγγέλων, δαιμόνων, ἡρώων (ταῦτα γὰρ τὰ γένη προσεχῶς ἔξηρτῆσθαι τῶν θεῶν καὶ εἶναι καὶ αὐτῶν κρείττονα τῶν ὄλων ψυχῶν· τοῦτο δὴ τὸ παραδοξότατόν φασι, καὶ διὰ τοῦτο τὴν πρὸ τῶν ψυχῶν ἐν ταῖς ὑποθέσεσι τάξιν λαβεῖν): τὴν δὲ τετάρτην περὶ ψυχῶν τῶν λογικῶν, τὴν δὲ πέμπτην περὶ τῶν προσυφαινομένων ταῖς λογικαῖς ψυχαῖς δευτέρων ψυχῶν, τὴν δὲ ἕκτην περὶ τῶν ἐνύλων εἰδῶν καὶ πάντων τῶν σπερματικῶν λόγων, τὴν δὲ ἐβδόμην περὶ αὐτῆς λοιπὸν τῆς ὕλης, τὴν δὲ ὄγδόην περὶ τοῦ οὐρανίου σώματος, τὴν δὲ ἐννάτην περὶ τοῦ γεννητοῦ καὶ ὑπὸ σελήνην σώματος. (PROCLO, *In Parm.* VI 1054, 37-1055, 17).

<sup>185</sup> [trad. MORROW e DILLON]: Πρόσεστι δὲ καὶ τούτοις ἀποτελέσματα παραλαμβάνειν, ἀλλ' οὐκ ἀρχάς ἐν ταῖς τελευταίαις ὑποθέσεσι. (PROCLO, *In Parm.* VI 1055, 23-25).

sentido de não existência imbricado na primeira hipótese – nada pode ser ou existir após ele.

Todos esses comentadores compartilham um equívoco comum, pois não veem que as cinco primeiras hipóteses produzem conclusões verdadeiras, enquanto as quatro últimas levam a absurdos. Este, afinal, foi o propósito declarado de Parmênides, demonstrar como, se o Um existe, todos os seres são gerados, e como, se ele não existe, elimina tudo e não deixa nada existente em lugar algum; [...] Esses teóricos deveriam, portanto, ter percebido que o objetivo de Parmênides era mostrar que, através da existência do Uno, todos os seres adquirem sua parcela de substancialidade, enquanto que, através de sua não existência, a natureza das coisas seria totalmente eliminada (o que de fato é o que ele afirma inequivocamente na conclusão de todas as hipóteses), e vendo isso, eles certamente não deveriam ter introduzido outros sujeitos também nas quatro hipóteses restantes, nem, por assim dizer, continuado no mesmo caminho, mas ao contrário, deveriam ter discernido os primeiros princípios das coisas nas primeiras cinco hipóteses, e nas quatro últimas não deveriam ter buscado entidades específicas, mas deveriam ter percebido que elas provam que, se alguém remove o Um, então muitas conclusões impossíveis resultam de proposições que nos parecem possíveis.

[trad. MORROW e DILLON]: Κοινὸν δὲ πάντων ἔστι παρόραμα ἐν τούτοις, τὸ μὴ κατιδεῖν ὡς αἱ μὲν πέντε τῶν ὑποθέσεων ἀληθῆ συνάγουσιν, αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες ἄτοπά τινα δεικνύουσι· καὶ γὰρ τοῦτο ἦν τὸ τῷ Παρμενίδῃ προκείμενον δεῖξαι πῶς, τοῦ ἐνὸς ὄντος, πάντα ἀπογεννᾶται τὰ ὄντα, καὶ πῶς, μὴ ὄντος, ἀναιρεῖται τὰ πάντα καὶ οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ἔσται· [...] Ἐδει τοίνυν ἐπιστῆσαι καὶ τούτους ὅτι τῷ Παρμενίδῃ σκοπὸς δεῖξαι τῷ μὲν εἶναι τὸ ἐν πάντα τὰ ὄντα λαγχάνοντα τὴν ὑπόστασιν, τῷ δὲ μὴ εἶναι πᾶσαν ἀρδην ἀφανιζομένην τῶν πραγμάτων τὴν φύσιν (ό δὴ καὶ ἐν τῷ συμπεράσματι πασῶν τῶν ὑποθέσεων λέγει διαρρήδην αὐτός)· καὶ τοῦτο συνιδόντας μὴ πάντως καὶ ἐν ταῖς λοιπαῖς τέτρασι τῶν ὑποθέσεων πράγματα εἰσάγειν ἔτερα μηδὲ οἷον εὐθεῖαν ὀδεύειν, ἀλλὰ διὰ μὲν τῶν πέντε ὑποθέσεων θεωρεῖν τὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς, διὰ δὲ τῶν τεσσάρων ιδίας μὲν φύσεις μὴ ζητεῖν, ἀπελέγχειν δὲ ὅπως ἀναιρουμένου τοῦ ἐνὸς πολλὰ καὶ ἀδύνατα συμβαίνει τῶν δοκούντων ήμιν εἶναι δυνατῶν.<sup>186</sup>

Qual seria então, segundo Proclo, a hierarquia e o sujeito correspondente para cada hipótese levando em consideração o levantamento sistemático das principais interpretações neoplatônicas desta segunda parte do *Parmênides*? Aquela que foi iniciada pelo seu avô teórico<sup>187</sup>, Plutarco de Atenas (350-430). De acordo com Proclo, Plutarco defendia haver nove hipóteses – incluindo a passagem 155e-157b – nas quais as cinco primeiras hipóteses carregam em si conclusões verdadeiras e, deste modo, têm como sujeito os princípios da realidade – tanto os transcendentes quanto os que são inerentes nas coisas – que constituem

<sup>186</sup> PROCLO, *In Parm.* VI 1055, 25 – 1057, 5.

<sup>187</sup> Cf. PROCLO, *In Parm.*, 1058.

todos os seres, e as quatro últimas carregam conclusões absurdas. Teríamos, portanto, a seguinte hierarquia:

- 1<sup>a</sup> Hipótese – Deus ou Uno;
- 2<sup>a</sup> Hipótese – Intelecto;
- 3<sup>a</sup> Hipótese – Alma;
- 4<sup>a</sup> Hipótese – Forma-na-Matéria;
- 5<sup>a</sup> Hipótese – Matéria;
- 6<sup>a</sup> à 9<sup>a</sup> Hipótese – Inexistente/Absurda<sup>188</sup>.

De acordo com Proclo, Plutarco de Atenas defendia que as consequências derivadas do “se Um é, em relação a si mesmo e em relação aos outros”, como descrito no exercício de Parmênides, faziam referência aos três primeiros princípios, que são transcendentais e que regem as coisas eternas. Já as consequências derivadas do “se Um é, em relação aos outros consigo mesmos e em relação ao Um”, presentes na quarta e na quinta hipótese, faziam referência aos dois princípios, hierárquica e ontologicamente inferiores<sup>189</sup>, que constituem as coisas criadas, os seres sensíveis.

Segundo Proclo, esta hierarquia estaria manifesta já na *República*, que apresenta todos estes princípios a partir da passagem 509b e da apresentação da conhecida passagem da linha dividida (509d-511e). O sujeito da primeira hipótese estaria fora da linha dividida por se tratar da radicalidade da transcendência deste sujeito-princípio<sup>190</sup>. Contudo, os outros quatro sujeitos estão representados na linha dividida: dois regendo a realidade transcendente e apreendidos pela

<sup>188</sup> Making these assumptions, then, he ordains that the first hypothesis is about God, the second about Intellect, the third about Soul, the fourth about Form-in-Matter, the fifth about Matter – in the last two the Others than the One are the subject (for it was the custom also of the Pythagoreans, as we have said ([above, 1048.6ff.]), to call all incorporeal and transcendent being "One," and that which is corporeal and inherent in bodies "the Others"); [trad. MORROW e DILLON]: Καὶ ταῦτα λαβὼν, τὴν μὲν πρώτην ὑπόθεσιν εἶναι περὶ θεοῦ διατάττεται, τὴν δὲ δευτέραν περὶ νοῦ, τὴν δὲ τρίτην περὶ ψυχῆς, τὴν δὲ τετάρτην περὶ τοῦ ἐνύλου εἴδους, τὴν δὲ πέμπτην περὶ τῆς ὕλης, ἐν αἷς τὰ ἄλλα ὑπόκειται τοῦ ἐνός (εἴθος γὰρ ἦν, ὡς εἴπομεν, καὶ τοῖς Πυθαγορείοις ἐν μὲν προσαγορεύειν πᾶσαν τὴν ἀσώματον καὶ χωριστὴν οὐσίαν, <ἄλλα> δὲ τὴν σωματικὴν καὶ ἐν σώμασιν ὑφεστηκυῖαν) (PROCLO, *In Parm.* VI 1059, 3-11)

<sup>189</sup> Como exemplo, Proclo toma a passagem do *Fédon* 98b-99a, na qual a personagem Sócrates distingue as causas de sua constituição corporal (ossos, tendões e carne) das causas superiores e regentes (Alma e Inteligência).

<sup>190</sup> Veremos a interpretação da passagem 509b em Plotino e sua radicalização da transcendência do princípio no próximo capítulo.

intelecção, dois constituindo a realidade sensível ou dos seres criados e apreendidos pela opinião.

[O]s quatro seguem a divisão da Linha na *República*, da qual ele distribuiu uma seção para o âmbito inteligível, a outra para o âmbito sensível, uma para as hênadas, a outra para as coisas aqui denominadas as Outras; e da seção maior, uma parte para os objetos da intuição, a outra para os objetos da intelecção discursiva, assim como as duas primeiras hipóteses, uma é sobre o Intelecto, a outra sobre a Alma; enquanto da seção menor, ele distribuiu uma parte para as coisas dos sentidos, a outra para as coisas imaginadas, assim como aqui dissemos que a quarta hipótese é sobre as Formas-na-Matéria, que são os objetos próprios dos sentidos, enquanto a quinta é sobre a Matéria, que é análoga às coisas imaginadas em razão da indefinição do conhecimento atingível por nós.

[trad. MORROW e DILLON]: ἦ, εἰ βούλει, κατὰ τὴν ἐν Πολιτείᾳ γραμμὴν οἱ τέσσαρες, ἡς τὸ μὲν ἀπένειμε τοῖς νοητοῖς, τὸ δὲ τοῖς αἰσθητοῖς, τὸ μὲν ταῖς ἐνάσι, τὸ δὲ τοῖς ἄλλοις ἐνταῦθα κεκλημένοις· καὶ τοῦ μείζονος τὸ μὲν ἐν τοῖς νοητοῖς, τὸ δὲ ἐν τοῖς διανοητοῖς, ὥσπερ τῶν δύο ὑποθέσεων ἡ μὲν περὶ νοῦ, ἡ δὲ περὶ ψυχῆς· καὶ τοῦ ἐλάσσονος τὸ μὲν τοῖς αἰσθητοῖς, τὸ δὲ τοῖς εἰκαστοῖς, ὥσπερ καὶ ἐνταῦθα τὴν μὲν τετάρτην περὶ τῶν ἐνύλων εἰδῶν εἰρήκαμεν εἶναι, ἡ ἐστὶ κυρίως αἰσθητὰ, τὴν δὲ πέμπτην περὶ ὅλης, ἡτις ἐστὶν ἀνάλογον τοῖς εἰκαστοῖς διὰ τὴν ἀοριστίαν τῆς περὶ αὐτὴν ἡμῖν ἐπιγινομένης γνώσεως.<sup>191</sup>

Tanto esta quanto todas as outras hierarquias dos sujeitos das hipóteses neoplatônicas aqui apresentadas carregam em si uma raiz comum, que pode ser percebida pela similaridade existente entre os primeiros sujeitos e seus ordenamentos: todos eles consideram o Uno/o Deus, o Intelecto/a Inteligência e a Alma, nesta ordem, respectivamente, como estando entre os princípios primeiros e, consequentemente, os sujeitos das primeiras hipóteses dessa segunda parte do *Parmênides*.

Onde encontraríamos, então, a raiz dessa interpretação comum aos neoplatônicos acerca da segunda parte do *Parmênides*? Indo além: qual a influência dessas interpretações que ultrapassam o *Parmênides* ao recorrer a outros diálogos no intuito de decifrá-lo? Por que esses três sujeitos são considerados sempre superiores e imprescindíveis na compreensão de ordenamento de princípio? A resposta se encontra no autor considerado berço do neoplatonismo e naquele que primeiro propôs, mesmo que timidamente e de maneira incompleta, a existência da harmonia entre as hipóteses não pela exclusão das aparentes antinomias, mas pela distinção do sujeito das hipóteses. Como um autointitulado exegeta do divino Platão, Plotino buscou mostrar o texto-fonte, até em seus mais profundos problemas, como uma revelação da realidade e de toda

<sup>191</sup> PROCLO, *In Parm.* VI 1060, 34 – 1061,8.

sua fundamentação e não enquanto um mero eruditismo acabado em si mesmo. Plotino, ao reconhecer isso a partir do *Parmênides*, ultrapassa, como afirmou Fauquier, o âmbito do comentário filosófico. Ao encarar o *Parmênides* como um diálogo profundo, contendo problemas e discussões sobre o fundamento primeiro da realidade, Plotino elabora um sistema filosófico genuíno que muda a história da filosofia. E o começo disso se dá na sua henologia, que se fundamenta no primeiro sujeito da hipótese comum ao neoplatonismo: o Uno. Segundo Plotino, o que e quais seriam os sujeitos das hipóteses, afinal?

## 4

## A interpretação do *Parmênides* na construção do sistema filosófico plotiniano

*Vós, porém, que tudo encheis, não ocupais todas as coisas com a vossa grandeza? E já que não podem conter-Vos todas as criaturas, encerram elas parte de Vós e contêm simultaneamente a mesma parte? Ou cada parte contém a sua, as maiores, as partes maiores, as menores, as partes menores? Há então uma parte maior e outra menor de Vós – ou estais inteiro em toda parte e nenhuma coisa Vos contém totalmente?*

(S. Agostinho, *Confissões* I, 2)

É inquestionável entre os estudiosos do Neoplatonismo a imensa importância que o diálogo *Parmênides* possui no seio das teorias dos filósofos pertencentes a esta corrente filosófica que marca o encerramento da filosofia grega antiga. Esta grandiosidade que o *Parmênides* tem e a proporção que sua interpretação toma entre os neoplatônicos é lida, entre alguns comentadores contemporâneos mais radicais, como a própria causa do surgimento do Neoplatonismo e não como seu efeito. Ou seja, teria sido a interpretação singular, como vimos, de diferenciação dos sujeitos das hipóteses e a hierarquia dos princípios a partir dela estabelecida que inaugurou o Neoplatonismo ou foi o Neoplatonismo que possibilitou esta interpretação singular do *Parmênides*? Um bom exemplo disso é a polêmica afirmação de Jean Trouillard, que diz: “O neoplatonismo sucedeu ao “médio platonismo” no dia em que os platônicos começaram a buscar no *Parmênides* o segredo da filosofia de Platão. Este momento, ao que parece, se dá em Plotino com sua teoria dos três unos”<sup>192</sup>.

Contudo, essa visão de Trouillard traria algumas dificuldades para os estudiosos da filosofia antiga, uma vez que seria contraditório assumir a existência de comentários ou de outras interpretações que alguns filósofos anteriores ao Neoplatonismo possam ter feito, tomando o *Parmênides* de maneira séria. Como afirmou Lloyd Gerson

<sup>192</sup> [trad. nossa]: “Le néoplatonisme succède au <<moyen platonisme>> le jour où les platoniciens se mettent à chercher dans le *Parménide* le secret de la philosophie de Platon. Ce moment, semble-t-il, c'est Plotin avec sa théorie des 3 un”. (TROUILLARD, 1973, p. 9)

[A] observação de Trouillard assume que tomar o diálogo como chave para o segredo da filosofia de Platão é uma inovação (daí o 'neo' do Neoplatonismo). Essa suposição exclui de imediato a possibilidade de que os primeiros membros da Academia Antiga, como Aristóteles e Espeusipo, tenham interpretado o diálogo de uma maneira “Neoplatônica”, mesmo que não o tenham considerado a chave do segredo.<sup>193</sup>

Outra dificuldade, segundo Gerson, seria pensar esta interpretação “Neoplatônica” foi quem inventou a centralidade deste diálogo no cerne da filosofia platônica. Isto nos levaria a crer que, talvez para o próprio Platão, o *Parmênides* não possuiria tamanha importância. Isto diminuiria o próprio valor do testemunho neoplatônico, uma vez que “tende a excluir a possibilidade de que os chamados neoplatônicos estivessem certos ao considerar *Parmênides* como contendo doutrina séria pela simples razão de que o próprio Platão também o fez”.<sup>194</sup> Para Gerson, a interpretação neoplatônica do *Parmênides* é consequência de um testemunho indireto da doutrina dos princípios (as doutrinas não-escritas) repassada oralmente pela tradição platônica e iniciada pelo próprio Platão<sup>195</sup>. A segunda parte do diálogo pretendia ser, portanto, um exame lógico das propriedades desses princípios, neste caso, uma expressão indireta deles.

A radicalidade dessa interpretação de Trouillard também já encontrava contra argumentos no famoso texto *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One* [O *Parmênides* de Platão e a Origem do Um Neoplatônico] de Dodds (1928), mesmo este sendo anterior à afirmação. Neste texto, Dodds

<sup>193</sup> [trad. nossa]: Trouillard’s remark assumes that taking the dialogue as a key to the secret of Plato’s philosophy is an innovation (hence the ‘Neo’ of Neoplatonism). This assumption excludes out of hand the possibility that early members of the Old Academy such as Aristotle and Speusippus interpreted the dialogue in a ‘Neoplatonic’ way even if they did not take it as the key to the secret. (GERSON, 2016, p. 66)

<sup>194</sup> [trad. nossa]: “tends to exclude the possibility that the so-called Neoplatonists were right to take Parmenides as containing serious doctrine for the simple reason that Plato himself did, too.” (GERSON, 2016, p. 66).

<sup>195</sup> [...] para meus propósitos, o mais importante, a interpretação “Neoplatônica” do *Parmênides* está intimamente relacionada ao relato de Aristóteles da doutrina dos primeiros princípios de Platão e aos textos na *República*, *Sofista*, *Filebo*, *Timeu*, a 2<sup>a</sup> *Carta* e em outros lugares. Na medida em que alguém deseja desacreditar ou refutar essa interpretação, estará inclinado a resistir ou rejeitar o testemunho de Aristóteles – especialmente no que se refere aos ensinamentos não escritos de Platão – e também qualquer interpretação ou leitura das passagens nos diálogos que tendem a apoiar este testemunho. [trad. nossa]: [...] for my purposes most important, the ‘Neoplatonic’ interpretation of Parmenides is closely related to Aristotle’s account of Plato’s doctrine of first principles and to texts in Republic, Sophist, Philebus, Timaeus the 2nd Epistle, and elsewhere. To the extent that one wishes to discredit or refute that interpretation, one will be inclined to resist or reject Aristotle’s testimony—especially as this refers to unwritten teachings of Plato—and also any interpretation or reading of the passages in the dialogues that tend to support this testimony. (GERSON, 2016, p. 67)

remonta historicamente interpretações significativas que parecem se alinhar, em certos pontos, à interpretação neoplatônica do *Parmênides*. Tais pontos são encontrados, por exemplo, desde Eudoro de Alexandria<sup>196</sup>, que defendia haver, segundo o testemunho de Simplício, um postulado pitagórico no qual no mais alto nível estava o Um, como princípio primeiro e supremo, seguido por um segundo nível composto por outros dois princípios secundários<sup>197</sup>.

Afirmo, por conseguinte, que os seguidores de Pitágoras admitem, sim, o Uno como princípio de todas as coisas, mas, por outro lado, fazem intervir os elementos supremos que são dois. Eles chamam estes dois elementos com muitos nomes: um deles, de fato, é chamado “ordenado, definido, cognoscível, macho, ímpar, direito, luz”, o outro, contrário a isto, “desordenado, indeterminado, incognoscível, fêmea, esquerda, par, escuridão”. De modo que como princípio é colocado o Uno, como elementos o Uno e a Díade indeterminada, embora sendo ambos Uno, por sua vez, dos princípios. E é claro que outro é o Uno princípio de todas as coisas, e outro é o Uno que se contrapõe à Díade, e que eles chamam também de Mônada.

[trad. MAZZARELLI]: φημὶ τοίνυν τοὺς περὶ τὸν Πυθαγόραν τὸ μὲν ἐν πάντων ἀρχὴν ἀπολιπεῖν, κατ' ἄλλον δὲ τρόπον δύο τὰ ἀνωτάτω στοιχεῖα παρεισάγειν. καλεῖν δὲ τὰ δύο ταῦτα στοιχεῖα πολλαῖς προσηγορίαις· τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν ὄνομάζεσθαι τεταγμένον ώρισμένον γνωστὸν ἄρρεν περιττὸν δεξιὸν φῶς, τὸ δὲ ἐναντίον τούτῳ ἄτακτον ἀόριστον θῆλυ ἀριστερὸν ἄρτιον σκότος, ὥστε ως μὲν ἀρχὴ τὸ ἐν, ως δὲ στοιχεῖα τὸ ἐν καὶ ή ἀόριστος δυάς, ἀρχαὶ ἀμφω ἐν ὄντα πάλιν. καὶ δῆλον ὅτι ἄλλο μέν ἔστιν ἐν ή ἀρχῇ τῶν πάντων, ἄλλο δὲ ἐν τῷ τῇ δυάδι ἀντικείμενον, οὐ καὶ μονάδα καλοῦσιν.<sup>198</sup>

Portanto, estes princípios secundários seriam a Mônada – um segundo Um – e a Díade, correspondente à matéria. “De fato, as Formas são causas da essência

<sup>196</sup> Eudoro de Alexandria viveu no séc. I a. C. Ele é o mais antigo neopitagórico do qual temos acesso. Contudo, poucos são os testemunhos e fragmentos que dele nos chegaram para melhor compreensão de seu pensamento, sendo oriundos, principalmente, de Estobeu, Plutarco e testemunho de Simplício. Mas é através deles que sabemos que Eudoro ocupou-se sobretudo dos ensinamentos pitagóricos, de estudos acerca do *Timeu* de Platão e da *Metafísica* de Aristóteles.

<sup>197</sup> “No significado mais elevado, deve-se dizer que os Pitagóricos afirmam que o princípio de todas as coisas é o Uno; em um segundo significado eles dizem, ao invés, que os princípios da realidade são dois, o Uno e a natureza contrária ao Uno. De todas as coisas concebidas como contrárias, a boa é subordinada ao Uno, a má é subordinada a natureza que lhe contrapõe. Portanto, estes últimos não são nem princípios universais, segundo eles: de fato, se um é princípio de certas coisas, o outro de certas outras, eles não são princípios comuns de todas as coisas como o Uno”. [trad. MAZZARELLI]: κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον φατέον τοὺς Πυθαγορικοὺς τὸ ἐν ἀρχῇ τῶν πάντων λέγειν, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον δύο ἀρχὰς τῶν ἀποτελουμένων εἶναι, τό τε ἐν καὶ τὴν ἐναντίαν τούτῳ φύσιν. ὑποτάσσεσθαι δὲ πάντων τῶν κατὰ ἐναντίωσιν ἐπινοουμένων τὸ μὲν ἀστεῖον τῷ ἐνί, τὸ δὲ φαῦλον τῇ πρὸς τοῦτο ἐναντιουμένῃ φύσει, διὸ μηδὲ εἶναι τὸ σύνολον ταύτας ἀρχὰς κατὰ τοὺς ἄνδρας, εἰ γὰρ ή μὲν τῶνδε ή δὲ τῶνδε ἔστιν ἀρχή, οὐκ εἰσὶ κοιναὶ πάντων ἀρχαὶ ὥσπερ τὸ ἐν. (EUDORO, fr. 3, 3-8)

<sup>198</sup> EUDORO, fr. 5, 2-8.

para os outros, enquanto para elas se sabe que é o Uno que é causa da essência e também da matéria”<sup>199</sup>.

Todavia, deste postulado da unidade primeira, que Eudoro atribui aos pitagóricos, não temos nenhum testemunho, dentre o que nos restou, para que possamos de fato confirmar esta atribuição. Como ressalta Dillon, “os velhos pitagóricos [...] não parecem ter postulado um único princípio supremo, mas sim um par, Limite e o Ilimitado, que para Eudoro são apenas secundários”<sup>200</sup>. Eudoro, portanto, parece ser um expoente de um pitagorismo singular que brota em seu tempo, o qual defende a existência necessária de um princípio-unitário supremo.

Segundo Dodds, essa distinção de Unos sinaliza uma referência ao *Parmênides*. Outro antecessor de Plotino que parece fazer isso de maneira mais evidente é Numênio de Apameia<sup>201</sup>. A doutrina numeniana baseava-se em uma hierarquia triádica de deuses, composta da seguinte maneira: 1) o Primeiro Deus ou o Bem, 2) o Segundo Deus ou o Demiurgo e 3) o Terceiro Deus ou o *cosmos*. Além disso, existiria uma outra realidade, entre o segundo e o terceiro deus, que corresponderia a essência dos dois primeiros deuses<sup>202</sup>. Todos estes graus também seriam unidades distintas. Além do mais, este Primeiro Deus, o Bem, que é princípio de toda a estrutura numeniana, é descrito de maneira mais direta em alguns poucos fragmentos, nos quais Numênio aponta três características

<sup>199</sup> [trad. MAZZARELLI]: τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἔστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δὲ εἴδοσι τὸ ἐν και τῇ ὕλῃ. (EUDORO, fr. 2, 6-7)

<sup>200</sup> DILLON, 1996, p. 127.

<sup>201</sup> Numênio de Apameia foi um filósofo grego do séc. II que se considerava um seguidor tanto de Pitágoras quanto de Platão, pois acreditava serem ambos equivalentes em grandeza de sabedoria, acusava a Academia de não preservar a doutrina platônica e de causar mal-entendidos. Podemos acessar esse projeto de Numênio a partir de fragmentos e de testemunhos significativos que chegaram até nós e, através deles, conseguimos acessar a estrutura de seu sistema.

<sup>202</sup> “Para concluir nosso raciocínio, pusemos quatro nomes correspondentes a quatro entidades: 1) o Primeiro Deus, o Bem em si; 2) seu imitador, o demiurgo, que é bom; 3) a essência, que se duplica em essência do Primeiro e essência do Segundo; 4) e a cópia deste, o belo universo, embelezado por sua participação no Bem”. [trad. PLACES]: Συλλελογισμένων δ' ἡμῶν ὄνόματα τεσσάρων πραγμάτων τέσσαρα ἔστω ταῦτα· ὁ μὲν πρῶτος θεός αὐτοάγαθον· ὁ δὲ τούτου μιμητής δημιουργός ἀγαθός· ἡ δ' οὐσία μία μὲν ἡ τοῦ πρώτου, ἐτέρα δ' ἡ τοῦ δευτέρου· ἡς μίμημα ὁ καλὸς κόσμος, κεκαλλωπισμένος μετουσίᾳ τοῦ καλοῦ. (NUMÊNIO, fr. 16, 12-17)

fundamentais: 1) ele é uma *unidade simples*<sup>203</sup>; 2) ele possui uma *capacidade de doação inesgotável*<sup>204</sup> e 3) ele é *objeto de união mística*<sup>205</sup>.

[E]sta teologia neopitagórica foi, em parte, pelo menos moldada pelo *Parmênides*. Quem eram seus criadores originais, permanece incerto. Que Moderato não foi seu primeiro responsável é demonstrado pelo testemunho de Eudoro, que é algo como um século antes.<sup>206</sup>

Tantos elementos elencados por Dodds parecem indicar a existência de uma certa interpretação do *Parmênides*, mesmo que indireta, anterior a Plotino e ao Neoplatonismo. Isto contrariaria a afirmação de Trouillard de que o Neoplatonismo é fundado somente a partir de uma interpretação e centralidade singulares dada ao *Parmênides*. Além do mais, isso também colocaria em questão a importância do pensamento plotiniano como um marco na história do pensamento filosófico, uma vez que ele não é visto como inaugurador desse tipo de interpretação. Se esta centralidade dada ao *Parmênides* e a interpretação da distinção das unidades – que se acreditava ser neoplatônica – não surge de maneira inédita no neoplatonismo, que importância tem a interpretação de Plotino deste diálogo, ou melhor, o que inaugura de fato o Neoplatonismo e o que faz de Plotino o pioneiro dessa escola?

<sup>203</sup> O Primeiro Deus, que permanece em si mesmo, é simples, porque, inteiramente concentrado em si mesmo, não pode ser divisível. [trad. PLACES]: 'Ο θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτοῦ ὃν ἔστιν ἀπλοῦς, διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγιγνόμενος διόλου μή ποτε εἶναι διαιρετός. (NUMÊNIO, fr. 11, 11-13)

<sup>204</sup> Tudo que, por um dom, passa para o donatário, [afastando-se] do doador (como, por exemplo, de escravos, de riquezas [...]) todos esses bens são mortais e humanos; divinos, ao contrário, são aqueles que, transmitindo [o dom] de cima para baixo, não se afastam de cima: chegando aqui, beneficia o donatário sem lesar o doador. [trad. PLACES]: 'Οπόσα δὲ δοθέντα μέτεισι πρὸς τὸν λαμβάνοντα, ἀπελθόντα ἐκ τοῦ δεδωκότος (ἔστι <δὲ> θεραπεία, χρήματα, νόμισμα κοίλον, ἐπίσημον), ταυτὶ μὲν οὖν ἔστι θνητὰ καὶ ἀνθρώπινα, τὰ δὲ θεῖά ἔστιν οἷα μεταδοθέντα ἐνθένδ' ἐκεῖθι γεγενημένα ἔνθεν τε οὐκ ἀπελήλυθε κάκεῖθι γενόμενα τὸν μὲν ὄντης τὸν δ' οὐκ ἔβλαψε. (NUMÊNIO, fr. 14, 3-8)

<sup>205</sup> [...] Deve-se afastar do sensível, para unir-se com o Bem a sós, onde não há homem, nem qualquer vivente, nem corpos grande ou pequeno, mas uma solidão indizível, inenarrável, divina, onde está a morada do Bem, seus passatempos e suas festas, o Bem em si, pacífico e benevolente, o Tranquilo, o Soberano, que porta feliz a essência que ele transcende. [trad. PLACES]: οὗτος δεῖ τινα ἀπελθόντα πόρρω ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ὄμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον, ἔνθα μήτε τις ἀνθρωπος μήτε τι ζῷον ἔτερον μηδὲ σῶμα μέγα μηδὲ σμικρόν, ἀλλά τις ἄφατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἐρημία θεσπέσιος, ἔνθα τοῦ ἀγαθοῦ ηθη διατριβαί τε καὶ ἀγλαῖαι, αὐτὸ δὲ ἐν εἰρήνῃ, ἐν εὐμενείᾳ, τὸ ἡρεμον, τὸ ἡγεμονικὸν ἔλεω ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ. (NUMÊNIO, fr. 2, 10-16)

<sup>206</sup> [trad. nossa]: [...] this Neopythagorean theology was, in part, at any rate, shaped by the *Parmenides*. Who its original creators were, remains uncertain. That Moderatus was not its first sponsor is shown by the testimony of Eudorus, which is something like a century earlier. (DODDS, 1928, p. 140).

Em sua discordância com Trouillard acerca da afirmação radical sobre o surgimento do neoplatonismo, Gerson contribui, em certo grau, para que este lugar de destaque dado ao neoplatonismo, ou melhor, a Plotino e a sua singular interpretação do *Parmênides*, se dilua. Ao defender que a interpretação plotiniana do *Parmênides* é consequência da doutrina dos princípios ou das doutrinas não-escritas, Gerson retira do neoplatonismo plotiniano a sua razão de ser este marco inaugrador de uma interpretação original que influencia toda a filosofia platônica posterior a ele.

Na realidade, segundo Gerson, Plotino destaca-se ao preservar a leitura do *Parmênides* a partir das doutrinas não-escritas, em reconhecer ali os princípios metafísicos básicos, tal como encontramos no testemunho aristotélico. Uma diferença significativa surge quando se vê, na segunda parte do diálogo, “qualquer indicação das relações dinâmicas entre eles [i.e. os princípios], em particular as derivações ou relações causais entre eles”<sup>207</sup>. Essa leitura que aponta uma relação dinâmica e de derivação causal entre os princípios, segundo Gerson, não surge com Plotino, mas com seus sucessores neoplatônicos. Isto não é nenhum mérito deles, mas, na realidade, trata-se de uma leitura incorreta que “provavelmente se origina com Jâmblico e é ampliada por Proclo, Damásio e muitos outros”<sup>208</sup>.

De acordo com Gerson, há um grande erro em associar uma compreensão e uma adoção dos princípios metafísicos de Platão como essencialmente ligados ao *Parmênides*, uma vez que se tem como fontes principais o relato de Aristóteles da doutrina dos primeiros princípios de Platão e textos platônicos como *República*, *Sofista*, *Filebo*, *Timeu*, a 2<sup>a</sup> *Carta*. Quando Plotino cita o *Parmênides*, ele não busca “compreender as propriedades dos princípios além das observações superficiais de que H1 [i.e. primeira hipótese] diz respeito ao que é ‘um’, H2 [i.e. segunda hipótese] ao que é ‘um-muitos’ e H3 [i.e. terceira hipótese], ao que é ‘um e muitos’”<sup>209</sup>.

---

<sup>207</sup> [trad. nossa]: any indication of the dynamic relations among these, in particular the derivations or causal relations among them. (GERSON, 2016, p. 68).

<sup>208</sup> [trad. nossa]: that reading probably originates with Iamblichus and is amplified by Proclus, Damascius, and many others. (GERSON, 2016, p. 68).

<sup>209</sup> [trad. nossa]: He does not refer specifically to for insight into the properties of the principles beyond the perfunctory remarks that H1 concerns that which is ‘one’, H2 that which is ‘one-many’, and H3, that which is ‘one and many’. (GERSON, 2016, p. 71).

Quando Plotino, no entanto, fala das propriedades operacionais do Um e do Intelecto e da Alma e quando fala da geração do Intelecto a partir do Um e da Alma a partir do Um com a instrumentalidade do Intelecto, longe de fiar-se no *Parmênides*, ele desenha seu argumento em outro lugar nos diálogos, do raciocínio filosófico independente e, mais importante, do próprio Aristóteles. Pois a principal propriedade operacional do Um que Plotino desenha é que ele é o Bem e que é ἐνέργεια [enégeia] primário.<sup>210</sup>

Portanto, para Gerson, Plotino não teria tomado o *Parmênides* como a fonte primária e a revelação dos princípios platônicos transmitidos oralmente pela tradição. O *Parmênides* seria somente uma descrição das propriedades lógicas dos princípios. Não dever-se-ia pensar o *Parmênides* como essa chave da sala principal que abriga os segredos da doutrina platônica, no qual todos os outros diálogos se encaixariam. E Plotino não faz isso. De acordo com Gerson, “o posicionamento privilegiado desse diálogo parece começar com Jâmblico e depois encontrar sua expressão mais plena em Proclo, que segue ele mesmo o exemplo de seu mentor Siriano”<sup>211</sup>.

Contudo, como vimos, é possível que Porfírio, discípulo direto de Plotino e seu biógrafo, também tenha dado este posicionamento privilegiado ao *Parmênides* ao estabelecer uma hierarquia das hipóteses. E, sendo ele discípulo direto de Plotino, é pouco provável negar a influência que este tinha em seu pensamento. Tudo bem, temos exemplos na antiguidade em que o discípulo não acata o conjunto de doutrinas ensinado por seu mestre e até apresenta suas críticas – tal é o caso de Aristóteles em relação a Platão –, mas em nenhum escrito ou testemunho, pelo menos dentre os que nos chegou, Porfírio nega, critica ou renuncia sua herança plotiniana. O *Parmênides*, assim como para todos os demais neoplatônicos posteriores, possui sim seu lugar de destaque na construção do sistema filosófico plotiniano.

Prova disso é a própria citação direta feita por Plotino em seu tratado *Sobre as Três Hipóstases Principais* (En. V 1 [10]), tomada por Gerson como uma

---

<sup>210</sup> [trad. nossa]: When Plotinus, however, speaks of the operational properties of the One and Intellect and Soul and when he speaks of the generation of Intellect from the One and Soul from the One with the instrumentality of Intellect, far from relying on Parmenides, he draws his argument from elsewhere in the dialogues, from independent philosophical reasoning and, most importantly, from Aristotle himself. For the principal operational property of the One Plotinus draws on is that it is the Good and that it is primary ἐνέργεια. (GERSON, 2016, p. 71).

<sup>211</sup> [trad. nossa]: On the contrary, the privileged positioning of that dialogue seems to begin with Iamblichus and then to find its fullest expression in Proclus, who is himself following the lead of his mentor Syrianus. (GERSON, 2016, p. 75).

citação “superficial”. Lembremos o lugar ocupado por esse escrito dentro do conjunto da obra plotiniana, bem como seu próprio conteúdo. Primeiramente, vale ressaltar que ele está entre os primeiros tratados escritos e segue o grande tratado sobre o coração de seu sistema: *Sobre o Bem ou o Uno* (En. VI 9 [9]). Antes desses, Plotino tinha escrito longamente, mas não de maneira sistemática, sobre a Alma e sobre a Inteligência e seu engendramento. O tratado V 1 [10] apresenta, pela primeira vez, e talvez a mais clara e sistemática das apresentações, a estrutura de seu sistema filosófico de modo ordenado e ascendente, tratando desde a Alma ao Uno e as relações existentes entre eles. Após apresentar todas as hipóstases de seu sistema, como quem conduz a alma do leitor para seu destino final, Plotino então afirma

[...] essas doutrinas não são novas nem foram expostas atualmente, mas antigamente, não de maneira clara, é verdade, mas a presente exposição é uma exegese daquela porque demonstra com o testemunho **dos escritos do próprio Platão** que essas opiniões (nossas) são antigas. [...] o *Parmênides platônico*, falando com maior exatidão, distingue uns de outros, o primeiro Um, que é Um mais propriamente, o Segundo, ao que chama “Unomúltiplo”, e o Terceiro, ao que chama Uno e Múltiplo.

[trad. IGAL]: Καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούσδε μὴ καίνους μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρῆσθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι μαρτυρίοις πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν. [...] δὲ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδης ἀκριβέστερον λέγων διαιρεῖ ἀπ' ἀλλήλων τὸ πρῶτον ἐν, ὁ κυριότερον ἐν, καὶ δεύτερον <ἐν πολλὰ> λέγων, καὶ τρίτον <ἐν καὶ πολλά>.<sup>212</sup>

Plotino, ao apresentar todo o seu sistema de maneira sistemática, faz referências indiretas a outros diálogos, mas somente o *Parmênides* é nominalmente citado. E, interessante notar, diferentemente daquilo defendido por Gerson, ele atribui esta herança a uma clara exegese dos escritos de Platão, que podemos reconhecer a partir das descrições referidas por Plotino. No caso do *Parmênides*, ele usa expressões explicitamente encontradas no desenvolvimento das três primeiras hipóteses da segunda parte do diálogo, movimento semelhante, como vimos, àquele encontrado nos comentários ao *Parmênides* dos neoplatônicos posteriores.

Portanto, o *Parmênides*, não só para os neoplatônicos posteriores, mas também para Plotino, possui seu lugar de destaque dentro dessa interpretação

<sup>212</sup> En. V 1 [10], 8, 10-27.

singular do texto platônico. Mas, como vimos Dodds destacar, parece que este olhar atento ao *Parmênides* não se inicia propriamente no Neoplatonismo com Plotino, mas este olhar já possuía suas raízes em filósofos anteriores a ele. Todavia, não como defendia Gerson, atribuindo esta coincidência entre eles a uma reprodução oral e passiva das doutrinas platônicas sobre os princípios e suas relações, mas estaria ligada a uma interpretação própria deste escrito. Então, nossa pergunta inicial ainda continuaria em aberto: que importância tem a interpretação de Plotino deste diálogo e o que inaugura de fato o Neoplatonismo?

Apesar de afirmar que havia “sinais” anteriores ao texto plotiniano desta influência da leitura do *Parmênides*, isso em nada tira a genialidade de seu sistema filosófico. Precisamos, talvez, olhar com outros óculos o surgimento do Neoplatonismo e sua importância: não como um iniciador das discussões que centralizaram e basearam-se no *Parmênides*, mas como uma culminância destas discussões neopitagóricas e medioplatônicas que conduziram, de maneira sólida e sistemática, à radicalização da transcendência do primeiro princípio: o Uno.

O pensamento filosófico dos dois primeiros séculos depois de Cristo era vago, confuso e incompetente, como costuma ser o pensamento transitório. Sem esse pensamento, as *Enéadas* não poderiam ter sido escritas. Mas Plotino, à maneira dos homens de gênio, moldou a partir desse material não promissor um edifício que alguns de seus predecessores podem ter visto em seus sonhos, mas cuja construção permaneceu totalmente além de seus poderes.<sup>213</sup>

A estrutura pensada por Plotino, que tem como seu núcleo mais fundamental o elemento mais radicalmente transcendente visto até então na história do pensamento, coloca nosso autor em seu lugar de destaque e de genialidade. Mesmo que os elementos que constituem a estrutura do sistema plotiniano – a saber, a Uno, a Inteligência e a Alma – sempre resultem de uma busca do licopolitano por descrições e explicações nos mais diversos diálogos platônicos, é somente no *Parmênides* que ele encontra seu design exemplificado e estruturado em sua totalidade.

---

<sup>213</sup> [trad. nossa]: The philosophical thinking of the first two centuries after Christ was vague, confused and incompetent, as transitional thought is wont to be. Without this thinking the Enneads could not have been written. But Plotinus, after the manner of men of genius, fashioned from this unpromising material an edifice which a few of his predecessors may have seen in their dreams but whose construction had remained altogether beyond their powers. (DODDS, 1928, p. 140).

Resta-nos, então, a partir do paralelo construído entre as três primeiras hipóteses da segunda parte do *Parmênides* e os elementos do sistema filosófico plotiniano, compreender as características destes elementos ou dessas hipóstases dentro do sistema e como elas correspondem às consequências alcançadas nas hipóteses platônicas referidas: “o primeiro Um, que é Um mais propriamente, o Segundo, ao que chama “Unomúltiplo”, e o Terceiro, ao que chama Uno e Múltiplo”.

#### 4.1. “O que é *Um* mais propriamente”: o *Uno*

O tratado *Sobre as Três Hipóstases Principais* (V 1 [10]), quando analisado a partir de sua ordem cronológica<sup>214</sup>, revela algumas informações importantes a serem pontuadas para compreensão de seu conteúdo. A primeira delas é que Plotino dedica-se, neste tratado, a descrever e a apontar as diferenças e relações entre as hipóstases de forma sistemática, uma vez que ele já havia apresentado sobre todas elas, por vezes de modo obscuro e de maneira isolada. Ele tratou sobre a Alma (En. IV 2 [4], IV 7 [2], IV 9 [8]), a Inteligência (En. V 9 [5]) e sobre o Uno (VI 9 [9]) de maneira específica e, em termos relacionais, sobre a Alma com a realidade sensível (En. IV 8 [6]) e da geração da Inteligência (En. V 4 [7]). Mas é somente no 10º tratado que ele apresenta, de maneira total, a estrutura de seu sistema. Podemos analisar, neste tratado, a apresentação de Plotino sobre seu sistema a partir de duas perspectivas: a primeira como uma apresentação lógico-ontológica dos seus elementos constituintes e, a segunda, como uma amostra da prática espiritual da condução da alma no caminho que leva até seu fim verdadeiro, a *henosis* (a experiência da unidade, da união com o Uno).

O pensamento de Plotino é marcado por uma tensão e uma dualidade de movimento que sustenta a estrutura de seu sistema: o movimento descendente, o qual chamamos de processão, e o movimento ascendente, o qual chamamos de conversão. O primeiro busca explicar como as coisas são geradas desde o princípio unitário até a realidade múltipla, ou seja, desde o Uno até os seres sensíveis. O segundo movimento busca explicar como trilhamos o caminho de

---

<sup>214</sup> Para consultar os ordenamentos cronológico e de Porfírio, ver o Anexo I.

retorno a unidade, saindo da multiplicidade até a unidade, a partir de uma prática filosófica que nos prepara para a experiência mística da *henosis*.

Ambos os movimentos não podem e nem devem ser separados. Eles, dentro do pensamento plotiniano, possuem uma relação de interdependência. Como afirma Bréhier, a forte união entre a mística e a explicação lógica-causal torna Plotino um dos mestres mais importantes da história do pensamento filosófico.

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 todavia 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.<sup>215</sup>

Como também afirma Armstrong, esses dois movimentos, perfeitamente unidos no sistema filosófico plotiniano, possuem duas distintas finalidades: dar bases sólidas, no campo da metafísica, para justificação da existência dos seres múltiplos e, ao mesmo tempo, lançar luz na importância da experiência mística individual. A primeira ocorre graças a base sólida da tradição platônica. A segunda é explicada a partir do contexto histórico da filosofia pós-helenística, que desloca a reflexão do cidadão da *pólis* para o sentido de indivíduo.

De um lado está a tentativa de dar uma explicação completamente objetiva e precisa de toda a realidade, baseada na reflexão metafísica, com muita reflexão e argumentação, e devendo-se muito a filosofias anteriores, acima de tudo, é claro, à tradição escolar platônica; e do outro, a transcrição fiel de sua própria experiência espiritual interior de ascensão e união com o Uno. Se quisermos chegar a uma verdadeira apreciação do pensamento de Plotino, não devemos separar os dois lados muito nitidamente. [...] Mas é totalmente impossível separar nitidamente sua metafísica de seu misticismo. Toda a sua descrição da natureza da realidade é colorida e trazida à vida por sua própria experiência espiritual: e seu relato dessa experiência, da ascensão da alma e da união mística, é mantido firmemente de acordo com a estrutura de sua metafísica.<sup>216</sup>

---

<sup>215</sup> BRÉHIER, 1953, p. 58.

<sup>216</sup> [trad. nossa]: “On one side there is the attempt to give a completely objective and accurate account of the whole of reality, based on metaphysical reflection, with plenty of hard thinking and argument, and owing a good deal to preceding philosophies, above all of course to the Platonic school tradition: and on the other there is the faithful transcription of his own interior spiritual experience of ascent to and union with the One. If we are to arrive at a true appreciation of Plotinus's thought we must not separate the two sides too sharply. [...] But it is quite impossible to separate his metaphysics neatly from his mysticism. His whole description of the nature of reality is coloured and brought to life by his own spiritual experience: and his account of that experience,

Podemos perceber esta simbiose entre mística e metafísica muito claramente quando lemos o tratado *Sobre as Três Hipóstases Principais* (V 1 [10]). Ele abre o tratado com uma pergunta inicialmente vista pelo cunho místico: “O que é, por certo, o que fez com que as almas esquecessem de deus, seu pai, e que, sendo porções de lá e inteiramente daquele, desconheçam a si mesma e desconheçam àquele?”<sup>217</sup>. Essa pergunta norteará o caminho seguido pelo licopolitano no tratado: na busca pela explicação para a pergunta, Plotino faz o caminho psicagógico até o fim último da mística e o princípio ontológico da realidade: o Uno. Enquanto Plotino percorre esse caminho ascendente – partindo da Alma, passando pela Inteligência e culminando no Uno – ele apresenta as relações causais e a natureza de cada uma dessas hipóstases, suas diferenças e semelhanças. O tratado, que se pretendia um guia da experiência mística de retorno a unidade, revela-se também como uma “planta arquitetônica” da estrutura de seu sistema filosófico.

Plotino, então, segue após a pergunta inicial do tratado apresentando dois meios de como a alma individual pode retomar o caminho da conversão ao Uno: o primeiro deles, convencendo-se de que as coisas materiais são inferiores e, segundo, recordando a sua origem divina e seu valor. Quando isso acontece, a alma se liberta da ilusão e do esquecimento por esses meios, ela se vê na Alma verdadeira, que dá a vida e beleza ao mundo e que, portanto, é ontologicamente anterior e superior.

Contudo, o primeiro grande apontamento no campo das relações causais é feita: “Considere, portanto, *o que é mais divino do que isso que é divino*: o vizinho acima da alma, por meio de quem e do qual a alma procede”<sup>218</sup>. A Inteligência é esta que engendra a Alma e Plotino explica brevemente como isto acontece.

Assim como a palavra pronunciada é a imagem da palavra interior da alma, assim também a alma mesma é a palavra da Inteligência, é a atividade total e a vida

---

of the ascent of the soul and the mystical union, is kept firmly in accordance with the structure of his metaphysics.” (ARMSTRONG, 1962, p. 26-27).

<sup>217</sup> [trad. IGAL]: Τί ποτε ἄρα ἐστὶ τὸ πεποιηκός τὰς ψυχὰς πατρὸς θεοῦ ἐπιλαθέσθαι, καὶ μοίρας ἐκεῖθεν οὖσας καὶ ὅλως ἐκείνου ἀγνοῆσαι καὶ ἐαυτὰς καὶ ἐκεῖνον; (En. V 1 [10], 1, 1-3)

<sup>218</sup> [trad. IGAL]: Λάμβανε τοίνυν τὸ τοῦ θείου τούτου θειότερον τὸ ψυχῆς πρὸς τὸ ἄνω <γειτόνημα>. (Ev. V 1 [10], 3, 4-5)

(total) que emite (a Inteligência) para que outra coisa subsista, analogamente como no fogo, por um lado, é dado o calor consubstancial ao fogo e, por outro, aquele que ele libera.

[trad. IGAL]: Καίπερ γάρ οὖσα χρῆμα οἷον ἔδειξεν ὁ λόγος, εἰκὼν τίς ἐστι νοῦ· οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω τοι καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια καὶ ἡν προΐεται ζωὴν εἰς ἄλλου ὑπόστασιν· οἷον πυρὸς τὸ μὲν ἡ συνοῦσα θερμότης, ἡ δὲ ἡν παρέχει.<sup>219</sup>

A Inteligência, portanto, é ontologicamente anterior à Alma e, por essa razão, é mais divina do que a Alma divina. Ela também abarca a totalidade dos seres em sua unidade. Contudo, ela também é uma primeira dualidade: pensando a si mesma, ela se faz dupla, ela é ser pensante e ser pensado, ela é Inteligência e Ser. E uma vez que o princípio primeiro da realidade não pode ser uma multiplicidade, tal como defendido desde os primeiros pitagóricos e pelos eleatas, sobretudo Parmênides, é necessário que haja algo outro que seja simples e anterior à multiplicidade e ao número. No meio do tratado, então, Plotino nos lança uma das perguntas mais espinhosas do campo metafísico e já reconhecida por Plotino como um problema clássico: “mas falta-lhe a solução para este problema tão reiterado por sinal mesmo entre os sábios de outrora: como de um que é tal como dizemos que é "o Uno" alguma coisa surgiu, seja uma multiplicidade, ou uma Díade ou um Número?”<sup>220</sup>.

Este problema antigo merece uma solução também inspirada em doutrinas antigas. E é isto que Armstrong sinaliza quando diz que Plotino, ao apresentar o movimento de processão e toda a relação de causalidade existente entre as primeiras hipóstases, debruça-se e apoia-se na tradição, sobretudo, na tradição platônica. Pouco depois dessa passagem, Plotino escreve a famosa e única passagem anteriormente citada em que ele compara a hierarquia das hipóstases de seu sistema com as três primeiras hipóteses do *Parmênides* de Platão. É preciso, então, investigar a natureza de cada uma dessas hipóstases e suas relações para entender até que ponto as hipóstases plotinianas correspondem às hipóteses do *Parmênides* e suas consequências.

Partindo do Uno, seguindo a hierarquia de causalidade das hipóstases, é necessário explicar a origem e o surgimento de toda a realidade em seus mínimos

<sup>219</sup> Ev. V 1 [10], 3, 6-10.

<sup>220</sup> [trad. IGAL]: ἐπιποθεῖ δὲ τὸ θρυλλούμενον δὴ τοῦτο καὶ παρὰ τοῖς πάλαι σοφοῖς, πῶς ἐξ ἐνὸς τοιούτου ὄντος, οἷον λέγομεν τὸ ἐν εἶναι, ὑπόστασιν ἔσχεν ὄτιοῦν εἴτε πλῆθος εἴτε δυάς εἴτε ἀριθμός. (En. V 1 [10], 6, 3-6).

detalhes. O que seria (ou, como veremos, não-seria) o Uno? A resposta intuitiva é que o Uno é a unidade mais fundamental. Considerando que há uma multiplicidade de seres na realidade, é necessário que haja uma unidade da qual eles derivem e na qual eles fundamentem suas existências. Além disso, a base de qualquer ser é sua unidade, pois o ser se fragmenta e perde sua essência quando a unidade o abandona. Desse modo, o princípio de toda a realidade deve ser a primeira unidade e a mais fundamental delas. Com isso, Plotino buscará, de maneira peculiar, na tradição platônica, os primeiros traços que comporão o coração de seu sistema – o Uno –, que é começo, meio e fim de toda a realidade.

Duas referências notáveis citadas diretamente por Plotino do *corpus platonicum* são a passagem 509b da *República* e a própria descrição do Um da primeira hipótese do *Parmênides* (137c-142a). É na passagem 509b da *República*, a mais citada ao longo dos textos plotinianos, que Plotino encontra inspiração para o primeiro atributo do Uno, por meio do conceito de Bem lá apresentado. Nesta passagem, o personagem Sócrates faz a seguinte afirmação:

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.

[trad. PEREIRA, M. H.]: Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὅντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.<sup>221</sup>

Apesar de na *República* esta afirmação do personagem Sócrates não ter sido levado a sério pelo Glauco, zombando de Sócrates pela tamanha dignidade dada à ideia de Bem, Plotino encontrou nela a principal inspiração para a noção de Uno. O Uno é *princípio de todo o Ser*, “é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados”, ou seja, ele é causa eficiente de todo Ser. Para Plotino, o Uno é 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*”<sup>222</sup>. Ao “adicionar” Ser para que cada ser exista, Plotino não estabelece somente uma relação de causalidade entre o Uno e as demais hipóstases. Ele

<sup>221</sup> PLATÃO, *República*, 509b.

<sup>222</sup> [trad. IGAL]: Άλλ' εἰ ποιεῖ ἔκαστον εἶναι καὶ τῇ ἐνὸς παρουσίᾳ αὐταρκες τὸ πλήθος αὐτοῦ καὶ αὐτός, δηλονότι ποιητικὸν οὐσίας καὶ αὐταρκείας ἐκεῖνο αὐτὸς <οὐκ ὁν οὐσία, ἀλλ' ἐπέκεινα ταύτης>. En. V 3 [49], 17, 10-13.

coloca o Uno enquanto fonte contínua de Ser, enquanto infinita potência produtora, fazendo com que toda a realidade o tenha como fundamento perene e perpétuo.

Nesta passagem ainda, Plotino também se inspira para tratar de um outro atributo importantíssimo do Uno: a radicalidade de sua transcendência. Estar “para além da essência (ou do ser)” significa que o Uno não é ser, pois ele não pode ser exatamente algo daquilo que ele é princípio. Uma vez que ele não é ser, ele também não pode ser pensado, pois ele não possui absolutamente nenhuma definição. Caso ele pudesse ser pensado, ele se transformaria numa primeira multiplicidade, uma dualidade, tal como vimos ser a Inteligência. Mas, enquanto simplíssimo, não podemos fazer nenhuma afirmação sobre ele, pois ele nega toda e qualquer definição. Como ele afirma em *Sobre a Natureza, a Contemplação e o Uno*: “ele [o Uno] 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”<sup>223</sup>.

Este atributo do Uno trouxe algumas consequências históricas para o estudo e a compreensão do neoplatonismo plotiniano, que, como afirma Dodds, dificultou os historiadores da filosofia em explicar a origem ou inspiração desse atributo, bem como de seu sistema filosófico. Alguns, como Zeller, acreditavam que a radicalidade da transcendência do Uno era um desenvolvimento dialético do estoicismo<sup>224</sup>. Monrad, por outro lado, acreditava que isto era uma influência oriental em contraste com a verdadeira doutrina helênica de *nous*<sup>225</sup>. Vacherot e Guyot defendiam que isto se tratava de uma derivação da teoria de Philo, mesmo que ele considere este princípio como Deus, Ser e Intelecto<sup>226</sup>. Outros ainda defendiam a influência de Numênio ou Albino, mas ambos também descreviam este Deus (princípio superior) enquanto *nous*<sup>227</sup>. Phillip Merlan acreditava que este atributo do Uno tinha uma forte influência da versão aristotélica da metafísica platônica e de alguns neopitagóricos de Uno e Díade indefinida<sup>228</sup>.

<sup>223</sup> [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: “H ἐστι μὲν τὸ μηδὲν τούτων ὃν ἐστιν ἀρχή, τοιοῦτο μέντοι, οἷον, μηδενὸς αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυναμένου, μὴ ὄντος, μὴ οὐσίας, μὴ ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα αὐτῶν εἶναι. (III 8 [30], 10, 28-31).

<sup>224</sup> Cf. DODDS, 1928, p. 131.

<sup>225</sup> *Idem*.

<sup>226</sup> *Ibdem*, p. 131-132.

<sup>227</sup> *Ibdem*, p. 132.

<sup>228</sup> *Idem*.

Dodds nos chama a atenção que nenhum deles leva de fato em consideração aquilo que foi citado diretamente por Plotino: a influência é o próprio texto platônico, sobretudo o diálogo *Parmênides*.

Se, por ora, deixarmos de lado os fragmentos e considerarmos apenas as obras existentes de filósofos gregos antes do tempo de Plotino, há uma passagem, e até onde eu sei apenas uma passagem, na qual esses pensamentos recebem expressão conexa – nomeadamente, a primeira e a segunda “hipóteses” da segunda parte do *Parmênides* de Platão.<sup>229</sup>

Seguindo o caminho proposto por Dodds, vejamos então cada consequência levantada na primeira hipótese e busquemos as devidas correspondências no texto plotiniano.

#### 4.1.1. “Não é nem todo nem partes”

Platão inicia a primeira hipótese afirmando “se um é (ει εν εστιν)” levando em consideração que o Um aqui hipotetizado é radicalmente simples, uma unidade absoluta que não possui nenhum tipo de duplicidade ou multiplicidade. Todas as consequências alcançadas nesta primeira hipótese têm isto como premissa.

A primeira consequência observada é que este Um, sendo uma unidade radical, não pode ser nem todo nem partes. Como argumenta Parmênides:

[P]: - Se um é, não é verdade que o um não seria múltiplas coisas? [A]: - Corno poderia ser? [P]: - Logo, é preciso nem haver parte dele, nem ser ele um todo. [A]: - Por quê? [P]: - A parte, penso, é parte de um todo. [...] Mas ... e o todo? Não seria um todo aquilo de que nenhuma parte estivesse ausente? [...] Logo, de ambos os modos, o um seria <formado> de partes: tanto em sendo um todo quanto em tendo partes. [...] Logo, de ambos esses modos, o um seria múltiplas coisas, mas não um. [...] Mas o que é preciso é que ele seja não múltiplas coisas, mas *um*. [...] Logo, nem será um todo, nem terá partes, se for um o um. [A]: - Não, com efeito.

[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: <ει ἐν ἐστιν>, ἄλλο τι οὐκ ἀν εἴη πολλὰ τὸ ἐν; { – } Πῶς γὰρ ἄν; { – } Οὐτε ἄρα μέρος αὐτοῦ οὐτε ὅλον αὐτὸ δεῖ εἶναι. { – } Τί δῆ; { – } Τὸ μέρος που ὅλου μέρος ἐστίν. [...] Τί δὲ τὸ ὅλον; οὐχὶ οὐδὲν ἀπῆ ὅλον ἀν εἴη; [...] Αμφοτέρως ἄρα τὸ ἐν ἐκ μερῶν ἀν εἴη, ὅλον τε ὅν καὶ μέρη ἔχον. [...] Αμφοτέρως ἀν ἄρα οὐτως τὸ ἐν πολλὰ εἴη ἀλλ' οὐχ ἐν. [...] Δεῖ δέ

<sup>229</sup> If for the moment we leave fragments out of account and consider only the extant works of Greek philosophers before the age of Plotinus, there is one passage, and so far as I know one passage only, where these thoughts receive connected expression – namely, the first and the second “hypotheses” in the second part of Plato’s *Parmenides*. (DODDS, 1928, p. 132)

γε μὴ πολλὰ ἀλλ' ἐν αὐτῷ εἶναι. [...] Οὐτ' ἄρα ὅλον ἔσται οὐτε μέρη ἔξει, εἰ ἐν ἔσται τὸ ἐν. { – } Οὐ γάρ.<sup>230</sup>

Preservando esta simplicidade da unidade, uma vez que se concebe o todo como um conglomerado de partes e sendo estas partes múltiplas, o Um aqui hipotetizado não deve ser nem o todo – uma junção de multiplicidades – nem partes – que já são em si mesmas multiplicidades –, pois assim o Um perderia sua unidade radical. Deste modo, Parmênides nega o primeiro par de atributos opostos ao um: todo e partes.

Podemos também encontrar conclusão semelhante em Plotino quando este descreve o Uno enquanto princípio unitário não dotado de partes. Em seu tratado *Sobre o Fato de que o Ser está Inteiro, Uno e Idêntico em Todas as Partes (I)* (VI 4 [22]), Plotino, ao tentar resolver o problema do alcance do princípio unitário<sup>231</sup> na multiplicidade existente, coloca a seguinte questão: “como é que um mesmo princípio alcança todas as coisas?”<sup>232</sup> Esta questão, como vimos, foi o que resultou nas aporias de causalidade ainda na primeira parte diálogo *Parmênides*. O primeiro raciocínio necessário para se buscar uma resposta para isto, segundo Plotino, é de que não devemos dividir o princípio em uma multiplicidade, mas deve-se reduzir esta multiplicidade fragmentada para que se alcance a unidade. Fazer o movimento contrário – de fragmentar o princípio unitário – é próprio de nós que experimentamos essa realidade múltipla, mas isso nos levaria a algo como “se se dividisse o que sustenta e suporta uma carga em partes iguais às da carga sustentada”<sup>233</sup>. Assim como a luz do Sol alcança de maneira igual, sendo um e permanecendo em si mesmo, todos os seres múltiplos que ele ilumina, o Uno, que não possui realidade corpórea, é este princípio unitário que não possui partes. Também não pode ser um todo enquanto uma grandeza resultado de uma soma de partes, uma vez que não possui grandeza alguma.

A divisão é uma afecção do corpo, primariamente do corpo enquanto corpo. Se, pois, o divisível o é enquanto corpo, o indivisível será indivisível enquanto não corpo. Porque como poderá dividi-lo se carece de grandeza? [...] Sempre que,

<sup>230</sup> PLATÃO, *Parmênides*, 137 c 4 – d 3.

<sup>231</sup> Plotino não faz uma clara distinção de qual hipóstase de seu sistema ele está se referindo aqui. Contudo, o argumento vale para o Uno, uma vez que ele é o princípio unitário por excelência dentro de seu sistema.

<sup>232</sup> [trad. IGAL]: Ἀλλὰ πάλιν λέγωμεν πῶς ἐπὶ πάντα ἔστι τὸ αὐτό (VI 4 [22], 7, 1).

<sup>233</sup> [trad. IGAL]: οἷον εἴ τις τὸ κρατοῦν καὶ συνέχον εἰς ἵσα τῷ κρατουμένῳ διαιροῖ. (VI 4 [22], 7, 8-9).

então, dizes que ela está presente em muitos, não queres dizer que ela se tornou múltipla, mas que àquela coisa una lhe atribui uma afecção da multiplicidade porque a vês simultaneamente presente em muitos.

[trad. IGAL]: σώματος γάρ καὶ τοῦτο καὶ πρώτως πάθος καὶ ἡ σῶμα. Εἰ δὴ ἡ σῶμα τὸ μεριστόν, ἡ μὴ σῶμα τὸ ἀμέριστον. Πῶς γάρ καὶ μερίσεις οὐκ ἔχον μέγεθος [...] Ὄταν οὖν ἐν πολλοῖς λέγης, οὐκ αὐτὸ πολλὰ γενόμενον λέγεις, ἀλλὰ τῶν πολλῶν τὸ πάθος περιάπτεις τῷ ἐνὶ ἐκείνῳ ἐν πολλοῖς αὐτὸ ἄμα ὄρῶν.<sup>234</sup>

Isso nos leva à segunda consequência: o Uno também não possui figura.

#### 4.1.2. “Sem figura”

A segunda consequência alcançada por Parmênides no exercício de hipóteses é que este um, sendo ele radicalmente um, não pode possuir figura. Como se segue:

[P]: - Não é verdade que, se não tem nenhuma parte, não teria nem princípio, nem fim nem meio? Pois tais coisas já seriam partes dele. [...] Ora, fim e princípio são limites de cada coisa. [...] Logo, o um será ilimitado, se não tem nem princípio nem fim. [...] Logo, também sem configuração; pois não participa nem do redondo nem do reto. [...] Não é verdade que o um teria partes e seria múltiplas coisas, se participasse quer da configuração reta quer da circular? [...] Logo, não é nem reto nem circular, já que precisamente nem sequer tem partes. [A]: - Correto.

[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: Οὐκοῦν εἰ μηδὲν ἔχει μέρος, οὐτ' ἀν ἀρχὴν οὐτε τελευτὴν οὐτε μέσον ἔχοι· μέρη γάρ ἀν ἥδη αὐτοῦ τὰ τοιαῦτα εἴη. [...] Καὶ μὴν τελευτὴ γε καὶ ἀρχὴ πέρας ἐκάστου. [...] Ἀπειρον ἄρα τὸ ἐν, εἰ μήτε ἀρχὴν μήτε τελευτὴν ἔχει. [...] Καὶ ἀνευ σχήματος ἄρα· οὐτε γάρ στρογγύλου οὐτε εὐθέος μετέχει. [...] Οὐκοῦν μέρη ἀν ἔχοι τὸ ἐν καὶ πολλὰ ἀν εἴη, εἴτε εὐθέος σχήματος εἴτε περιφεροῦς μετέχοι. [...] Οὐτε ἄρα εὐθὺ οὐτε περιφερές ἐστιν, ἐπείπερ οὐδὲ μέρη ἔχει. { – } Ὁρθῶς.<sup>235</sup>

Uma vez que dessa unidade não se pode afirmar partes, ela também não pode possuir princípio e fim, uma vez que estes são partes. Aquilo que não possui princípio e fim é ilimitado e, uma vez que não possui nada que o limite, não tem como possuir figura alguma que o circunde. Não pode possuir forma esférica, quadrada, retangular etc., pois os traços que a definiria, também a delimitaria.

Plotino encontra nisto também um atributo para sua noção de Uno. Semelhante afirmação encontramos em *Que os Intelligíveis não são Exteriores ao Intelecto e sobre o Bem* (V 5 [32], 11, 5-6), quando, ao explicar a processão da Inteligência a partir do Uno, ele começa a tratar da natureza mesma deste

<sup>234</sup> VI 4 [22], 8, 17-25.

<sup>235</sup> PLATÃO, *Parmênides*, 137 d 4 – 138 a 1.

princípio. Plotino explica que o Uno, por ser potência infinita do Ser, não possui nada que o delimita e nada que o confina. Ele afirma:

Sua infinitude se deve ao fato de que não é mais do que um, nem tem nada com que confine nada seu. Porque por ser uno não está medido nem chega a número. Não está, portanto, limitado nem em relação a outro nem em relação a si mesmo. Porque se estivesse, já seriam dois. Consequentemente, também não tem figura, pois não tem partes nem estrutura.

[trad. IGAL]: Καὶ τὸ ἀπειρον τούτῳ τῷ μὴ πλέον ἐνὸς εἶναι μηδὲ ἔχειν πρὸς ὁ ὄριεῖ τι τῶν ἐσαντοῦ· τῷ γὰρ ἐν εἶναι οὐ μεμέτρηται οὐδὲ εἰς ἀριθμὸν ἡκεί. Οὐτ' οὖν πρὸς ἄλλο οὕτε πρὸς αὐτὸ πεπέρανται· ἐπεὶ οὕτως ἀν εἴη καὶ δύο. Οὐδὲ σχῆμα τοίνυν, ὅτι μηδὲ μέρη, οὐδὲ μορφή.<sup>236</sup>

Portanto, o Uno não pode ter figura alguma, assim como não possui partes. Isto nos leva a uma outra consequência, apresentada na primeira hipótese do *Parmênides* e refletida também no Uno em Plotino: ele não está no espaço.

#### 4.1.3. “Não está no espaço”

Uma vez que a unidade radical não possui limite, pois não possui partes, e não possui figura, pois isso a limitaria, Parmênides alega que esta unidade também não pode estar em algo, mesmo que este fosse ela mesma. Uma vez que ela estivesse em algo, esse algo a circundaria e imporia um limite a esta unidade.

Como ele afirma:

[P]: - Ora, sendo tal, não poderia estar em nenhum lugar. Pois não poderia estar nem em outra coisa nem em si mesmo. [...] Estando em outra coisa, penso, seria envolvido circularmente por aquilo no qual estivesse, e em muitos lugares estaria em contacto com isso através de muitos pontos. [...] Por outro lado, estando ele mesmo em si mesmo, também caberia a ele mesmo estar envolvendo não outra coisa que si mesmo, se de fato estivesse realmente em si mesmo. Pois é impossível a algo estar em algo que não o envolva. [...] Não é verdade que uma coisa seria o envolvente mesmo e outra o envolvido? Pois, como um todo pelo menos, uma mesma coisa não poderá, simultaneamente, ambas estas coisas: ser paciente e ser agente; e, assim, o não mais seria um, mas dois. [...] Logo, o um não está em parte alguma, não estando nem em si mesmo nem em outra coisa. [A]: - Não está.

[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: Καὶ μὴν τοιοῦτόν γε ὃν οὐδαμοῦ ἀν εἴη· οὕτε γὰρ ἐν ἄλλῳ οὕτε ἐν ἐσαντῷ εἴη. [...] Ἐν ἄλλῳ μὲν ὃν κύκλῳ που ἀν περιέχοιτο ὑπ' ἐκείνου ἐν ὃ ἐνείη, καὶ πολλαχοῦ ἀν αὐτοῦ ἄπτοιτο πολλοῖς [...] Ἀλλὰ μὴν αὐτό γε ἐν ἐσαντῷ ὃν καν ἐσαντῷ εἴη περιέχον οὐκ ἄλλο ἢ αὐτό, εἴτερ καὶ ἐν ἐσαντῷ εἴη· ἐν τῷ γάρ τι εἶναι μὴ περιέχοντι ἀδύνατον. [...] Οὐκοῦν ἔτερον μὲν ἀν τι εἴη αὐτὸ περιέχον, ἔτερον δὲ τὸ περιεχόμενον οὐ γὰρ ὅλον γε ἄμφω ταῦτὸν ἀμα πείσεται

<sup>236</sup> V 5 [32], 11, 1-5.

καὶ ποιήσει· καὶ οὗτῳ τὸ ἐν οὐκ ἀν εἴη ἔτι ἐν ἀλλὰ δύο. [...] Οὐκ ἄρα ἐστίν που τὸ ἐν, μήτε ἐν αὐτῷ μήτε ἐν ἄλλῳ ἐνόν. { – } Οὐκ ἔστιν.<sup>237</sup>

Portanto, esta unidade radical não pode estar em um espaço, em um lugar e, consequentemente, não pode possuir magnitude alguma. Dessa mesma forma, Plotino também alega ser este um dos atributos do Uno. Em seu tratado *Como a Multiplicidade de Ideias Veio a Existir e sobre o Bem* (VI 7 [38]), o maior de toda a obra plotiniana, Plotino busca explicar a estrutura da realidade inteligível por meio da hipóstase da Inteligência e, a partir disso, alcança o princípio primeiro e a finalidade da realidade assentados no Uno. Lá, Plotino descreve o Uno da seguinte forma:

Por outro lado, sendo capaz de produzir todas as coisas, como teria grandeza? Pelo contrário, será infinito; mas se é infinito, não terá grandeza alguma. Além do mais, a grandeza reside nos posteriores. Além disso, se há de ser autor da grandeza, não deve ter ele mesmo magnitude.

[trad. IGAL]: Πάντα δὲ ποιεῖν δυνάμενον τί ἀν μέγεθος ἔχοι; Ἡ ἀπειρος ἀν εἴη, ἀλλ' εἰ ἀπειρος, μέγεθος ἀν ἔχοι οὐδέν. Καὶ γὰρ μέγεθος ἐν τοῖς ύστάτοις· καὶ δεῖ, εἰ καὶ τοῦτο ποιήσει, αὐτὸν μὴ ἔχειν.<sup>238</sup>

Uma vez que o Uno é princípio do Ser, como dito, ele é potência infinita de Ser. Desta maneira, sendo ele infinito, não pode ter grandeza. Se ele é causa de todos os seres, ele não pode ser um ser ou o Ser. Se ele é causa da Grandeza mesma, ele não pode possuir e nem ser grandeza alguma.

#### 4.1.4. “Nem em repouso nem em movimento”

Uma vez que a unidade radical não está em nenhum lugar, nem em si mesmo e nem em outro, consequentemente não podemos atribuí-lo movimento e repouso, uma vez que ambos pressupõem a ideia de lugar. O Parmênides assim explica:

[P]: - Não é verdade que estar em algum lugar, em alguma coisa, mostrou-se ser-lhe impossível? [...] Mas não é ainda bem mais impossível aquilo que nem tem partes, nem acontece ser um todo inteiro se instalar em algum lugar, uma vez que não se instalaria nem por partes nem como um todo? [...] Logo, nem muda de posição indo a algum lugar e vindo a estar em algo, nem muda revolvendo-se no

<sup>237</sup> PLATÃO, *Parmênides*, 138 a 2 – b 6.

<sup>238</sup> VI 7 [38], 32, 14-17.

mesmo ou alterando-se. [...] Por outro lado, afirmamos que também estar ele em algo é impossível. [...] Logo, jamais está no mesmo <lugar ou estado>. [...] Porque já estaria naquilo no qual está, no mesmo <lugar ou estado>. [...] Mas vimos que não lhe é possível estar nem em si mesmo nem em outra coisa. [...] Logo, jamais está o um no mesmo <lugar ou estado>. [...] No entanto, aquilo que jamais está no mesmo <lugar ou estado> nem fica parado, nem está em repouso. [...] Logo, o um, segundo parece, nem está em repouso nem está em movimento. [A]: -Parece pelo menos que não.

[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: { – } Οὐκοῦν εἶναι μέν που ἐν τινὶ αὐτῷ ἀδύνατον ἐφάνη; [...] Οὐδὲ μήτε μέρη εἰσὶ μήτε ὅλον τυγχάνει ὅν, οὐ πολὺ ἔτι ἀδύνατωτερον ἐγγίγνεσθαί που, μήτε κατὰ μέρη μήτε κατὰ ὅλον ἐγγίγνομενον; [...] Οὐτ' ἄρα ποιὶ ιὸν καὶ ἐν τῷ γιγνόμενον χώραν ἀλλάττει, οὐτ' ἐν τῷ αὐτῷ περιφερόμενον οὔτε ἀλλοιούμενον. [...] Άλλὰ μὴν καὶ εἶναί γέ φαμεν ἐν τινὶ αὐτῷ ἀδύνατον. [...] Οὐδ' ἄρα ποτὲ ἐν τῷ αὐτῷ ἐστιν. [...] Ὄτι ἡδη ἀν ἐν ἐκείνῳ εἴη ἐν τῷ αὐτῷ ἐστιν. [...] Άλλ' οὔτε ἐν αὐτῷ οὔτε ἐν ἄλλῳ οἴον τε ἦν αὐτῷ ἐνεῖναι. [...] Οὐδέποτε ἄρα ἐστὶ τὸ ἐν ἐν τῷ αὐτῷ. [...] Άλλὰ μὴν τό γε μηδέποτε ἐν τῷ αὐτῷ ὅν οὔτε ἡσυχίαν ἄγει οὐθ' ἐστηκεν. [...] Τὸ ἐν ἄρα, ως ἔοικεν, οὔτε ἐστηκεν οὔτε κινεῖται. { – } Οὐκοῦν δὴ φαίνεται γε.<sup>239</sup>

Ainda em *Que os Inteligíveis não são Exteriores ao Intelecto e sobre o Bem* (V 5 [32], 11, 5-6), durante a descrição da natureza mesma do Uno, Plotino também nega a ele o atributo do repouso e do movimento por semelhante argumento: o Uno, por ser ausente de lugar, não teria onde repousar ou para onde se mover. Além do mais, Plotino afirma:

[P]ensa que é Uno, pois é simples e primeiro, e que é Princípio, pois dele provém todas as coisas: dele provém o Movimento primeiro, pois não está nele; dele o Repouso, pois ele mesmo não necessita do Repouso, já que nem se move nem está em repouso, porque tampouco teria onde descansar nem onde se mover. Ao redor de que poderia se mover? Para onde? Onde? Ele é de fato o primeiro. Mas também não está limitado. Por que haveria de estar? Mas também não é ilimitado em termos de magnitude. Até onde poderia estender-se, ou para quê, se não precisa de nada?

[trad. IGAL]: ὅτι ἐν – ἀπλοῦν γὰρ καὶ πρῶτον – ὅτι ἀρχή – ἀπ' αὐτοῦ γὰρ πάντα: ἀπ' αὐτοῦ <κίνησις> ἡ πρώτη, οὐκ ἐν αὐτῷ, ἀπ' αὐτοῦ <στάσις>, ὅτι αὐτὸς μὴ ἐδεῖτο: <οὐ> γὰρ <κινεῖται οὐδὲν ἐστηκεν>: οὐδὲ γὰρ εἶχεν οὔτε ἐν τῷ στήσεται οὔτε ἐν τῷ κινηθῆσεται: περὶ τί γὰρ ἡ πρὸς τί ἡ ἐν τίνι; Πρῶτος γὰρ αὐτός. Άλλ' οὐδὲ πεπερασμένος [εἴναι]: ὑπὸ τίνος γάρ; Άλλ' οὐδὲ ἀπειρος ως μέγεθος ποῦ γὰρ ἔδει προελθεῖν αὐτὸν ἡ ἵνα τί γένηται αὐτῷ οὐδενὸς δεομένῳ;<sup>240</sup>

Além da própria noção de unidade radical não permitir ontologicamente que esta possua lugar, o que consequentemente impediria que também houvesse dele repouso e movimento, o Uno, por ser causa primeira de todo Ser, ou seja, por

<sup>239</sup> PLATÃO, *Parmênides*, 138 d 4 – 139 b 3.

<sup>240</sup> V 5 [32], 10, 13-21.

possuir anterioridade ontológica, não tem necessidade alguma de se mover a nenhuma direção. Uma vez que nada está “fora” dele, ele não precisa se direcionar a lugar algum e, uma vez também que ele não precisa de absolutamente de nada, mas tudo depende dele, ele não precisa buscar nada, mas todas as coisas que são e das quais ele é causa primeira simplíssima necessitam busca-lo.

#### **4.1.5. “Nem mesmo nem diferente, nem semelhante ou dessemelhante, nem igual nem desigual”**

Logo após negar, inclusive, o movimento de repouso a esta unidade radical, Parmênides apresenta uma consequência ainda mais complexa: esta unidade não poderá carregar nem semelhança nem diferença em relação ao outro e, o que é mais espantoso, nem em relação a si mesmo. Em relação ao outro, a relação nos é intuitiva: o Um não pode ser semelhante ao outro de si, pois deixaria de ser Um, nem poderia carregar em si a diferença, pois deixaríamos de possuir uma unidade radical ao equivaler o *um* e a *diferença*, tornando-o múltiplo, pois cabe à unidade ser uma e somente à diferença ser diferente.

Semelhante argumento encontramos em relação à unidade em si: se ela é diferente de si mesma, ela seria algo diferente da unidade, o que a tornaria não uma. Mas ela também não poderia ser a mesma em relação a si mesma, pois quando algo se torna o mesmo que algo, ela precisa ser uma multiplicidade, pois poderia não ser, em algum tempo, o mesmo que si mesmo ou sendo sempre o mesmo, equivaleria o *um* e o *mesmo*, tornando-o de alguma maneira uma dualidade relacional como primeira multiplicidade. Parmênides desenvolve do seguinte modo:

[P]: - E não seria o mesmo, nem que um diferente nem que si mesmo, nem sequer, por outro lado, poderia ser diferente, nem de si mesmo, nem de um diferente. [...] Sendo, penso, diferente de si mesmo, seria diferente de um, e não seria um. [...] Por outro lado, sendo o mesmo que um diferente, seria este e não seria ele próprio; de modo que, assim, nem sequer seria o que justamente é, um, mas sim diferente de um. [...] Mas não será diferente de um outro, enquanto for um. Pois não cabe a um ser diferente de algo; mas só ao diferente, e a nenhuma outra coisa, <cabe ser diferente> de um diferente. [...] Nem tampouco será o mesmo que si mesmo. [...] Porque quando algo se torna o mesmo que algo não se torna um. [...] Mas, se o um e o mesmo de maneira alguma diferem, toda vez que algo se tornasse o mesmo, sempre se tornaria um, e toda vez que <se tornasse> um, <tornar-se-ia> o mesmo. [...] Logo, se o um for o mesmo que si mesmo, não será um consigo mesmo, e, assim, sendo um, não será um. [...] E, assim, o um não seria nem diferente nem o

mesmo, nem com relação a si mesmo, nem com relação a um diferente. [A]:-Com efeito, não.

[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: Oùδè μὴν ταῦτον γε οὔτε ἐτέρῳ οὔτε ἔαυτῷ ἔσται, οὐδ'αὖ ἔτερον οὔτε αὐτοῦ οὔτε ἐτέρου ἀν εἴη. [...] Ἔτερον μέν που ἔαυτοῦ ὃν ἐνὸς ἔτερον ἀν εἴη καὶ οὐκ ἀν εἴη ἐν. [...] Καὶ μὴν ταῦτον γε ἐτέρῳ ὃν ἐκεῖνο ἀν εἴη, αὐτὸ δ' οὐκ ἀν εἴη· ὥστε οὐδ' ἀν οὗτως εἴη ὥπερ ἔστιν, ἐν, ἀλλ' ἔτερον ἐνός. [...] Ἔτερον δέ γε ἐτέρου οὐκ ἔσται, ἔως ἂν ἡ ἐν οὐ γάρ ἐνὶ προσήκει ἐτέρῳ τινὸς εἶναι, ἀλλὰ μόνῳ ἐτέρῳ ἐτέρου, ἀλλω δὲ οὐδενί. [...] Οùδè μὴν ταῦτον γε ἔαυτῷ ἔσται [...] Ὄτι οὐκ, ἐπειδὴν ταῦτὸν γένηται τῷ τι, ἐν γίγνεται. [...] Ἀλλ' εἰ τὸ ἐν καὶ τὸ ταῦτὸν μηδαμῇ διαφέρει, ὅπότε τι ταῦτὸν ἐγίγνετο, ἀεὶ ἀν ἐν ἐγίγνετο, καὶ ὅπότε ἐν, ταῦτόν. [...] Εἰ ἄρα τὸ ἐν ἔαυτῷ ταῦτὸν ἔσται, οὐχ ἐν ἔαυτῷ ἔσται· καὶ οὗτο ἐν ὃν οὐχ ἐν ἔσται. [...] Οὗτο δὴ ἔτερόν γε ἡ ταῦτὸν τὸ ἐν οὗτ' ἀν αὐτῷ οὗτ' ἀν ἐτέρῳ εἴη. { – } Οὐ γάρ οὖν.<sup>241</sup>

Vemos que Plotino, também em seu tratado *Como a Multiplicidade de Ideias Veio a Existir e sobre o Bem* (VI 7 [38]), faz semelhante reflexão sobre este atributo do Uno: ele é negação de identidade e alteridade. Pensar a necessidade de alteridade e identidade, mesmo que esta última seja pensada em sua forma mais estável, ou seja, mesmo que ela seja eternamente sempre a “mesma” que si, é uma necessidade não deste princípio primeiro, mas da Intelligência enquanto uma primeira multiplicidade, como veremos. Plotino nos afirma que

isso seria predicar o "é" de si mesmo; mas dizer "Bem" de si mesmo, não poderia fazê-lo senão acrescentando algo. É verdade que se pode pensar o "Bem" sem o "é" se não o predica de outro; mas quem se pensa a si mesmo como Bem pensará taxativamente: "eu sou Bem". Se não, pensará, sim, o "Bem", mas não terá presente o pensamento de que ele mesmo é o Bem. O pensamento deve ser, portanto, que "sou o Bem", e uma das duas: se o pensamento mesmo é o Bem, será pensamento não dele, mas do Bem, e ele mesmo não será o Bem; o será o pensamento. Mas se o pensamento do Bem é diferente do Bem, o Bem já existe antes de seu pensamento. [...] É que nele não há nenhuma outra coisa presente, salvo uma simples intuição dirigida a si mesmo. Mas não havendo intervalo algum [...]. E por isso Platão, acertadamente, supõe alteridade onde há Intelligência e Essência. Porque a Intelligência, para poder pensar, deve sempre assumir alteridade e identidade.

[trad. IGAL]: "Η πάλιν τὸ «ἔστι» κατηγορήσει αὐτοῦ. Άλλὰ τὸ «ἀγαθὸν» μόνον ἔρει τι προσθείς: «ἀγαθὸν» μὲν γὰρ νοήσειν ἀν τις ἀνευ τοῦ «ἔστιν», εἰ μὴ κατ' ἄλλου κατηγοροῦ· ὁ δὲ αὐτὸ νοῶν ὅτι ἀγαθὸν πάντως νοήσει τὸ «ἐγώ εἰμι τὸ ἀγαθόν»· εἰ δὲ μῆ, ἀγαθὸν μὲν νοήσει, οὐ παρέσται δὲ αὐτῷ τὸ ὅτι αὐτός ἔστι τοῦτο νοεῖν. Δεῖ οὖν τὴν νόησιν εἶναι, ὅτι «ἀγαθόν εἰμι». Καὶ εἰ μὲν νόησις αὐτὴ τὸ ἀγαθόν, οὐκ αὐτοῦ ἔσται νόησις, ἀλλ' ἀγαθοῦ, αὐτός τε οὐκ ἔσται τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' ἡ νόησις. Εἰ δὲ ἐτέρα τοῦ ἀγαθοῦ ἡ νόησις τοῦ ἀγαθοῦ, ἔστιν ἡδη τὸ ἀγαθὸν πρὸ τῆς νοήσεως αὐτοῦ. [...] "Η οὐδὲν ἄλλο πάρεστιν αὐτῷ, ἀλλ' ἀπλῆ τις ἐπιβολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτὸν ἔσται. Άλλὰ οὐκ ὄντος οἷον διαστήματός τινος. [...] Διὸ καὶ ὁρθῶς

<sup>241</sup> PLATÃO, *Parmênides* 139 b 4 – 139 e 6.

έτερότητα λαμβάνει, ὅπου νοῦς καὶ οὐσία. Δεῖ γὰρ τὸν νοῦν ἀεὶ ἔτερότητα καὶ ταὐτότητα λαμβάνειν, εἴπερ νοήσει.<sup>242</sup>

O *mesmo*, enquanto uma propriedade relacional, necessita da imposição do Ser e, forçosamente, necessita ser pensado e se fazer múltiplo. Até afirmar que o Uno é Bem, este Bem, se pensado como o mesmo que si mesmo, gera esta primeira dualidade. Semelhante situação observamos nos demais pares de consequências da primeira hipótese do *Parmênides* de Platão, respectivamente, semelhante-dessemelhante<sup>243</sup> e igual-desigual<sup>244</sup>. Ambos consideram o mesmo argumento da pressuposição de que essas propriedades relacionais, mesmo que seja em relação a si mesmo, dependem de uma dualidade – uma primeira multiplicidade – que não se aplicaria a esta noção de unidade radical presente tanto na primeira hipótese quanto no princípio radicalmente transcendente aqui em Plotino.

<sup>242</sup> VI 7 [38], 38, 12-39, 6.

<sup>243</sup> [P]: - Mas não será tampouco semelhante nem dessemelhante com relação a algo, quer <esse algo seja> ele mesmo, quer <seja> um diferente. [...] Porque, penso, o que é afetado pelo mesmo é semelhante. [...] Logo, tampouco é possível ser ele semelhante, nem a outra coisa, nem a si mesmo. [...] Ora, o que é afetado pelo diferente, seja diferente de si mesmo, seja diferente de outra coisa, seria dessemelhante ou de si mesmo ou de outra coisa, se realmente o que é afetado pelo mesmo é semelhante. [...] Mas o um, segundo parece, não sendo de modo algum afetado pelo diferente, de modo algum é dessemelhante, nem de si mesmo nem de um diferente. [...] Logo, o um não seria nem semelhante nem dessemelhante, nem com relação a um diferente, nem com relação a si mesmo. [A]: - Parece que não. [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: Οὐδὲ μὴν ὅμοιόν τινι ἔσται οὐδ' ἀνόμοιον οὔτε αὐτῷ οὔτε ἔτερῳ. [...] Ὄτι τὸ ταὐτὸν που πεπονθός ὅμοιον. [...] Οὐδὲ ὅμοιον ἄρα δυνατὸν αὐτὸν εἶναι οὔτε ἄλλῳ οὔτε ἔαυτῷ. [...] Τό γε μὴν ἔτερον πεπονθός ἡ ἔαυτοῦ ἡ ἄλλου ἀνόμοιον ἀν εἴη ἡ ἔαυτῷ ἡ ἄλλῳ, εἴπερ τὸ ταὐτὸν πεπονθός ὅμοιον. [...] Τὸ δέ γε ἐν, ὡς ἔοικεν, οὐδαμῶς ἔτερον πεπονθός οὐδαμῶς ἀνόμοιόν ἔστιν οὔτε αὐτῷ οὔτε ἔτερῳ. [...] Οὔτε ἄρα ὅμοιον οὔτε ἀνόμοιον οὕθ' ἔτερῳ οὔτε ἔαυτῷ ἀν εἴη τὸ ἐν. { – } Οὐ φαίνεται. (PLATÃO, *Parmênides*, 139e 7 – 140 b 5).

<sup>244</sup> [P]: - Ora, sendo tal, não será nem igual nem desigual, nem a si mesmo nem a outra coisa. [...] Não é verdade que é impossível que aquilo que não participa do mesmo tenha mesmas medidas ou tenha outras mesmas coisas quaisquer? [...] Logo, não seria igual nem a si mesmo nem a outra coisa, não sendo de mesmas medidas. [...] :Logo, nem participando de uma <unidade de> medida, nem de muitas, nem de poucas, nem participando absolutamente do mesmo, jamais, segundo parece, será igual, nem a si mesmo nem a outra coisa. E tampouco, por outro lado, será maior ou menor nem que si mesmo nem que um diferente. [A]: - É absolutamente assim.

[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: Καὶ μὴν τοιοῦτόν γε ὃν οὔτε ἵσον οὔτε ἀνισον ἔσται οὔτε ἔαυτῷ οὔτε ἄλλῳ. [...] Οὐκοῦν ἀδύνατον τὸ μὴ μετέχον τοῦ αὐτοῦ ἡ μέτρων τῶν αὐτῶν εἶναι ἡ ἄλλων ὀντινωνοῦν τῶν αὐτῶν; [...] Ἰσον μὲν ἄρα οὕτ' ἀν ἔαυτῷ οὔτε ἄλλῳ εἴη μὴ τῶν αὐτῶν μέτρων ὃν. [...] Οὔτε ἄρα ἐνὸς μέτρου μετέχον οὔτε πολλῶν οὔτε ὀλίγων, οὔτε τὸ παράπαν τοῦ αὐτοῦ μετέχον, οὔτε ἔαυτῷ ποτε, ὡς ἔοικεν, ἔσται ἵσον οὔτε ἄλλῳ οὔτε αὖ μεῖζον οὐδὲ ἔλαττον οὔτε ἔαυτοῦ οὔτε ἔτερου. { – } Παντάπασι μὲν οὖν οὔτω. (PLATÃO, *Parmênides*, 140 b 6 – d 8).

#### 4.1.6. “Não está no tempo”

Uma das consequências mais marcantes do diálogo a partir desta radicalidade da unidade da primeira hipótese é a afirmação que ela não está no tempo. Isto se dá a partir da compreensão das outras consequências até então alcançadas. A primeira delas é que, uma vez que este *Um* não participa do movimento, por exemplo, e sendo a mudança no tempo um tipo de movimento, logo, esta unidade não poderia participar dele. Bem como, uma vez que também dele não se pode afirmar que seja semelhante ou dessemelhante, igual ou desigual, mesmo e outro, todas essas propriedades relacionais estão pressupostas quando falamos das relações etárias no tempo em relação a si mesmo e aos outros que também participam do tempo. Falamos que esta é mais velha do que outro no presente e mais nova que si mesma no futuro, que é diferente de si mesma no presente em relação ao passado ou, por fim, que é de mesma idade que outro no presente. Desse modo, assemelhar-se-ia ou equivaler-se-ia a tudo que lhe foi anteriormente negado: mesmidade, alteridade, igualdade, desigualdade, semelhança e dessemelhança. Parmênides, portanto, diz:

[P]: - Parece possível o um ser mais velho, mais jovem ou ter a mesma idade que algo? [...] Porque, penso, tendo a mesma idade que si mesmo ou que outra coisa, participará da igualdade do tempo e da semelhança, coisas que dissemos não caberem em partilha ao um [...] Por outro lado, também dissemos que não participa da dessemelhança e da desigualdade. [...] Não é o caso então que o um, se for tal, não poderia tampouco estar no tempo, absolutamente? Ou não é necessário, se algo estiver no tempo, que se torne continuamente mais velho ele mesmo que si mesmo? [...] Não é verdade que o mais velho é sempre mais velho que o mais jovem? [...] Logo, aquilo que está tornando-se mais velho que si mesmo também está tornando-se, simultaneamente, mais jovem que si mesmo, se realmente ele deve ter algo em relação a que esteja tornando-se mais velho. [...] Entretanto, como vimos, ao um não cabe em partilha nenhuma dessas afecções. [...] Logo, nem cabe a ele o tempo, nem sequer ele está em algum tempo. [A]: - Decididamente não, pelo menos como o argumento mostra.

[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: πρεσβύτερον ἡ νεώτερον ἡ τὴν αὐτὴν ἡλικίαν ἔχειν τὸ ἐν δοκεῖ τῷ δυνατὸν εἶναι; [...] Ὄτι που ἡλικίαν μὲν τὴν αὐτὴν ἔχον ἡ αὐτῷ ἡ ἄλλῳ ἵστητος χρόνου καὶ ὁμοιότητος μεθέξει, ὃν ἐλέγομεν οὐ μετεῖναι τῷ ἐνί [...] Καὶ μὴν καὶ ὅτι ἀνομοιότητός τε καὶ ἀνισότητος οὐ μετέχει, καὶ τοῦτο ἐλέγομεν. [...] Ἀρ' οὖν οὐδὲ ἐν χρόνῳ τὸ παράπαν δύναιτο ἀν εἶναι τὸ ἐν, εἰ τοιοῦτον εἴη; ἡ οὐκ ἀνάγκη, ἐάν τι ἡ ἐν χρόνῳ, ἀεὶ αὐτὸ οὐ πρεσβύτερον γίγνεσθαι; [...] Οὐκοῦν τό γε πρεσβύτερον ἀεὶ νεωτέρου πρεσβύτερον; [...] Τὸ πρεσβύτερον ἄρα ἔαυτοῦ γιγνόμενον καὶ νεωτερον ἔαυτοῦ ἀμα γίγνεται, εἴπερ μέλλει ἔχειν ὅτου πρεσβύτερον γίγνηται. [...] Άλλὰ μὴν τῷ γε ἐνὶ τῶν τοιούτων

παθημάτων οὐδὲν μετῆν. [...] Οὐδὲ ἄρα χρόνου αὐτῷ μέτεστιν, οὐδ' ἔστιν ἐν τινι χρόνῳ. { – } Οὐκον δή, ὡς γε ὁ λόγος αἰρεῖ.<sup>245</sup>

Em seu principal tratado dedicado ao Uno e o primeiro totalmente a ele dedicado – *Sobre o Bem ou o Uno* (VI 9 [9]) –, Plotino descreve mais claramente a natureza daquele que é indescritível, como que para apontar o caminho não para aqueles que estão “distantes de Deus da noção de unidade”<sup>246</sup>, mas para aqueles que acreditam e que se voltam à natureza da alma. Apesar de, neste tratado, Plotino visar alcançar uma pedagogia do *logos* em preparo para a *hénosis* (a experiência da unidade), ele admite uma negação de atributos ao Uno, uma vez que, como vimos, todos eles pressupõem uma multiplicidade em algum grau. Como afirma Plotino, “nada estranho que não seja fácil expressá-lo, quando também não é fácil expressar o Ser e a Forma. E que nosso conhecimento é sustentado por formas”<sup>247</sup>.

O que temos, portanto, quando tentamos descrever a natureza do Uno é uma total negação de atributos presentes em qualquer ser ou realidade, inclusive a temporalidade. Tudo que afirmamos, nomeamos e ditamos atributos, necessitamos pressupor anteriormente algo que “é”, aquilo para o qual a afirmação, o nome e as características apontam. O Uno escapa a tudo isso, pois é anterior a tudo isso, e essa anterioridade não pressupõe uma anterioridade temporal, mas sim causal, uma vez que ele é anterior ao próprio tempo. Diz Plotino:

Logo, tampouco é Inteligência, mas anterior a ela; porque a Inteligência é algum dos seres, enquanto aquele [i.e. o Uno] não é algum, mas anterior a cada um. Tampouco é ser, porque o ser tem configuração, ao passo que aquele carece de configuração, mesmo a inteligível. Porque a Natureza do Uno, sendo como é progenitora de todas as coisas, não é nenhuma delas. Não tem, pois, nem quididade, nem qualidade, nem quantidade, nem inteligência, nem alma. Tampouco está em movimento, nem tampouco em repouso, nem em um lugar, *nem no tempo*, mas é “auto subsistente e uniforme”, melhor dito, aiforme, anterior a toda forma, anterior ao movimento, anterior ao repouso. Porque todas essas coisas são anexas ao ser, ao qual fazem múltiplo.

[trad. IGAL]: Οὐδὲ νοῦς τοίνυν, ἀλλὰ πρὸ νοῦ· τὶ γὰρ τῶν ὄντων ἔστιν ὁ νοῦς· ἐκεῖνο δὲ οὐ τι, ἀλλὰ πρὸ ἐκάστου, οὐδὲ ὅν· καὶ γὰρ τὸ ὅν οἶον μορφὴν τὴν τοῦ

<sup>245</sup> PLATÃO, *Parmênides* 140 e 1 – 141 d 6.

<sup>246</sup> [trad. IGAL]: οὗτος πόρρω ἀπελήλαται καὶ θεοῦ καὶ ἐννοίας ἐνός. (VI 9 [9], 5, 2-3). Plotino aqui se refere aos adeptos de uma filosofia materialista ou, como ele afirma, os que creem que não existe uma outra natureza distinta dos corpos.

<sup>247</sup> [trad. IGAL]: “Η οὐδὲν θαυμαστὸν μὴ ῥάδιον εἰπεῖν εἶναι, ὅπου μηδὲ τὸ ὄν ῥάδιον μηδὲ τὸ εἶδος· ἀλλ' ἔστιν ἡμῖν γνῶσις εἰδεσιν ἐπεριδομένη. (VI 9 [9], 3, 1-3)

οὗτος ἔχει, ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο καὶ μορφῆς νοητῆς. Γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἐνὸς φύσις οὐσία τῶν πάντων οὐδέν εἰστιν αὐτῶν. Οὔτε οὖτε ποιὸν οὐτε ποσὸν οὐτε νοῦν οὐτε ψυχήν· οὐδὲ κινούμενον οὐδ' αὐτὸν εἰστάτις, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, <ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὐτὸν μονοειδές>, μᾶλλον δὲ ἀνείδεον πρὸ εἰδούς ὃν παντός, πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως ταῦτα γὰρ περὶ τὸ ὃν, ἢ πολλὰ αὐτὸν ποιεῖ.<sup>248</sup>

E aqui nos encontramos com a mais radical das dificuldades ao tratar da natureza deste primeiro princípio do sistema filosófico plotiniano. Uma vez que nada pode ser afirmado sobre este princípio e fundamento, ele torna-se inefável para nós. Semelhante consequência também encontramos na primeira hipótese do *Parmênides*.

#### 4.1.7. “Dele não há ciência, nem conhecimento e nem enunciação”

Após a longa análise das consequências dessa unidade, que foi hipotetizada de modo tão radical, Parmênides chega à última e mais radical das consequências: uma vez que se deve negar tudo aquilo que foi anteriormente levantado sobre a unidade, logo, não podemos afirmar dele essência alguma. Consequentemente, dele não podemos ter nenhum tipo de conhecimento, bem como nenhum tipo de comunicação afirmativa sobre ele. Semelhante consequência a que encontramos no final da primeira parte do *Parmênides*, no qual a unidade e a separação das formas resultaram na “maior das dificuldades” presente na passagem 133b 4- 134c 3: *a incognoscibilidade das formas*. Sobre a última consequência dessa primeira hipótese, Parmênides conclui:

[P]: – Logo, de maneira alguma o um participa da essência. [A]: – 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? – Como poderia? [A]: – 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.

[trad. IGLESIAS e RODRIGUES]: Οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἐν οὐσίᾳ μετέχει. – Οὐκ ἔοικεν. – Οὐδαμῶς ἄρα ἔστι τὸ ἐν. – Οὐ φαίνεται. – Οὐδ' ἄρα οὐτως ἔστιν ὥστε ἐν εἴναι· εἴη γὰρ ἀνήδη ὃν καὶ οὐσίᾳς μετέχοντι ἀλλ' ὡς ἔοικεν, τὸ ἐν οὐτε ἐν ἔστιν οὐτε ἔστιν, εἰ δεῖ τῷ τοιῷδε λόγῳ πιστεύειν. – Κινδυνεύει. – Ὁ δὲ μὴ ἔστι, τούτῳ τῷ μὴ ὄντι εἴη ὃν τι αὐτῷ ἡ αὐτοῦ; – Καὶ πῶς; – Οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα. – Οὐ φαίνεται. – Οὐδ'

<sup>248</sup> VI 9 [9], 3, 36-45.

ὄνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γιγνώσκεται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται.<sup>249</sup>

Plotino comprehende esta não participação na essência, bem como a inefabilidade da unidade radical desta primeira hipótese como uma confirmação daquela natureza primeira de seu sistema filosófico que também é descrita, como vimos, na passagem 509b da *República*, naquele Bem que está para além do Ser. Esta inefabilidade do Uno, que é consequência da negação de todos os atributos que são anexos ao ser, faz-nos questionar até mesmo o nome que é dado a este princípio. Plotino também afirmou que os nomes de Uno e Bem a ele atribuído são nomes convenientemente aplicados. Aqui podemos estabelecer paralelos com o que posteriormente ficou conhecido na mística cristã como *Teologia Negativa*. Como afirma Marcus Reis Pinheiro,

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.<sup>250</sup>

A inefabilidade do Uno deve, então, ser analisada a partir de dois pontos: 1) a *diánoia* (pensamento discursivo) e a *noésis* (intelecção) não dão conta de abranger a simplicidade absoluta deste primeiro princípio<sup>251</sup> e 2) o Uno é superior a toda a predicação, exatamente por ser absolutamente simples (não admitindo qualquer multiplicidade) e por possuir uma anterioridade ontológica, melhor dizendo, henológica. Todo o empenho de Plotino para dizer sobre o Uno, seja por meio de analogias ou por explicações lógicas, objetiva apenas nos apontar esse caminho até ele. Como nos diz 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 comprehensível para quem o ouve, mas se para algum, para quem o vê.

<sup>249</sup> PLATÃO, *Parmênides* 141e 10 -142a 6.

<sup>250</sup> PINHEIRO, 2013, p. 77.

<sup>251</sup> Cf. BARACAT JÚNIOR, 2006, p. 72.

[trad. IGAL, J.]: Άλλα ήμεῖς ταῖς ήμετέραις ώδῖσιν ἀποροῦμεν ὅ τι χρὴ λέγειν, καὶ λέγομεν περὶ οὐ ρήτου, καὶ ὀνομάζομεν σημαίνειν ἔαυτοῖς 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, ἀσφαρέστερον ἀν γίνοιτο τοῦ εἰ μή τις ὄνομα ἔλεγεν αὐτοῦ· τάχα γὰρ τοῦτο ἐλέγετο, ἵνα ὁ ζητήσας, ἀρξάμενος ἀπ’ αὐτοῦ, ὁ πάντως ἀπλότητός ἐστι σημαντικόν, ἀποφήσῃ τελευτῶν καὶ τοῦτο, ὡς τεθὲν μὲν ὅσον οἶόν τε καλῶς τῷ θεμένῳ οὐκ ἄξιον μὴν οὐδὲ τοῦτο εἰς δήλωσιν τῆς φύσεως ἐκείνης, δτι μηδὲ ἀκουστὸν ἐκεῖνο μηδὲ τῷ ἀκούοντι δεῖ συνετὸν εῖναι, ἀλλ’ εἴπερ τινί, τῷ ὄρῶντι.<sup>252</sup>

Analisemos, pois, os paralelos presentes entre a segunda hipótese e a hipóstase da Inteligência, aquela primeira e mais perfeita realidade do sistema filosófico plotiniano, da qual já nos é permitido possuir uma certa compreensão intelectiva.

#### 4.2. “O que chama Unomúltiplo”: a Inteligência

Após a longa apresentação das consequências da primeira hipótese, de uma unidade radical que escapa inclusive a essência, Parmênides propõe uma retomada ao início da hipótese afirmativa *se um é* (*εν ει εστιν*), desta vez considerando, contudo, que esta unidade participe da essência.

[P]: - [...] Mas, de fato, a hipótese não é: se *um um*, o que é necessário resultar?, mas: *se um é*. Não é assim? [...] Entendendo-se que o *é*, <*aí*>, significa outra coisa que o *um*, não é verdade? [...] Será que então, quando alguém disser, concisamente, que *um é*, o que é dito seria outra coisa que: o *um* participa da essência? [A]: - Seria perfeitamente isso. [P]: - Digamos pois de novo: se *um é*, o que resultará?  
 [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: [...] νῦν δὲ οὐχ αὕτη ἐστὶν ἡ ὑπόθεσις, <εἰ ἐν ἐν>, τί χρὴ συμβαίνειν, ἀλλ’ <εἰ ἐν ἐστιν> οὐχ οὕτω; [...] Οὐκοῦν ως ἄλλο τι σημαῖνον τὸ <ἐστι> τοῦ <ἐν>; [...] Ἄρα οὖν ἄλλο ἡ ὅτι οὐσίας μετέχει τὸ ἐν, τοῦτ’ ἀν εἴη τὸ λεγόμενον, ἐπειδάν τις συλλήβδην εἴπῃ ὅτι ἐν ἐστιν; { – } Πάνυ γε. { – } Πάλιν δὴ λέγωμεν, <ἐν εἰ ἐστιν>, τί συμβήσεται.<sup>253</sup>

Podemos antecipar, de forma resumida<sup>254</sup>, o que de fato resultará: esta unidade hipotetizada que participa da essência 1) é todo e partes<sup>255</sup>, 2) possui todas as figuras<sup>256</sup>, 3) está em si mesma e em outro, em movimento e em

<sup>252</sup> V 5 [32], 6, 24-36.

<sup>253</sup> PLATÃO, *Parmênides* 142c 2-8.

<sup>254</sup> Não trabalharemos as consequências da segunda hipótese de maneira topificada como em 4.1, pois o paralelo que Plotino realiza sobre essas consequências é apresentado por ele em breves argumentos.

<sup>255</sup> Cf. PLATÃO, *Parmênides*, 142b 1-144e 7.

<sup>256</sup> Cf. PLATÃO, *Parmênides*, 144e 8-145b 5.

repouso<sup>257</sup>, 4) é o mesmo e o diferente, o semelhante e o dessemelhante, o igual e o desigual<sup>258</sup>, 5) é contíguo e não contíguo<sup>259</sup>, 6) está no tempo<sup>260</sup> e 7) dela há ciência, opinião e percepção<sup>261</sup>. Enquanto a primeira hipótese trazia em si um sujeito simplíssimo, que não participava da essência e minguava atributos ou, melhor dizendo, negava-os, a segunda hipótese traz uma unidade que participa da essência e que, por isso, explode em uma multiplicidade de seres e abarca uma infinidade deles. Isto se dá graças à própria essência que se faz unamúltipla com esta unidade e permeia tudo o que é: “Logo, sobre todos os múltiplos seres, <sobre> todos eles, a essência está distribuída e não falta a nenhum dos seres, nem ao menor nem ao maior? [...] Pois como faltaria a algum dos seres justamente a essência? – De maneira nenhuma.”<sup>262</sup>

O Um que participa da essência é todo e partes, primeiramente, na medida em que ser e unidade são coisas distintas que pertencem ao mesmo: o um-que-é. Tanto o um quanto a essência são partes desse todo que é o um-que-é. Estando isto posto, a essência também explode é uma infinidade de seres, como visto, por ela está distribuída em tudo aquilo que é.

O um-que-é também possui em si todas as figuras, pois uma vez que ele é um todo, possuindo princípio, meio e fim, ele também possui limite. Possuindo limite, ele também possui extremidades, o que consequentemente resultaria em uma posse de configuração, seja que tipo de figura for.

Este um-que-é, sendo partes, está inserida em um todo e este todo, sendo também o um-que-é, ao envolver essas as partes, consequentemente envolve ele mesmo. Portanto, o um-que-é está ele mesmo em si mesmo. Mas, ao ser também ele um todo, não está nas partes, pois o maior não pode estar no menor. Logo, o um-que-é não estaria nele mesmo e, sendo um todo e não um nada, estaria em algo outro. Disto se deduz que, estando ele em si mesmo e em outro, ele também estará em movimento e em repouso. Em repouso porque ele está e permanece nele

<sup>257</sup> Cf. PLATÃO, *Parmênides*, 145b 6-146a 8.

<sup>258</sup> Cf. PLATÃO, *Parmênides*, 146a 9-148d 4/149d 8-151e 2.

<sup>259</sup> Cf. PLATÃO, *Parmênides*, 148d 5-149d 7.

<sup>260</sup> Cf. PLATÃO, *Parmênides*, 151e 3-155c 8.

<sup>261</sup> Cf. PLATÃO, *Parmênides*, 155c 8-e 2.

<sup>262</sup> [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: Ἐπὶ πάντα ὅρα πολλὰ ὄντα ἡ οὐσία νενέμηται καὶ οὐδενὸς ἀποστατεῖ τῶν ὄντων, οὐτε τοῦ σμικροτάτου οὐτε τοῦ μεγίστου; ἢ τοῦτο μὲν καὶ ἄλογον ἐρέσθαι; πῶς γὰρ ἀν δὴ οὐσία γε τῶν ὄντων του ἀποστατοῦ; { – } Οὐδαμῶς. PLATÃO, *Parmênides* 144b 1-4.

mesmo. Em movimento porque ele também está sempre em outro lugar distinto do seu.

Em consequência disso, podemos também afirmar que o um-que-é também é o mesmo e o diferente, pois o um é o mesmo que ele mesmo na medida que permanece sempre em si e é diferente dele mesmo na medida em que ele sempre está em um lugar outro que ele mesmo. Logo, podemos afirmar que ele é semelhante em relação a ele mesmo e, ao mesmo tempo, dessemelhante. Disso podemos também deduzir que ele é igual e desigual. Uma vez que ele é um todo e partes e as relações de igualdade e desigualdade se dão em relação à grandeza e à pequenez, o um-que-é não poderia ser identificado com nenhum dos dois. O um-que-é não poderia ser ou possuir a pequenez, uma vez que esta deveria estar ou no todo ou em uma parte. Se ela estivesse no todo, haveria partes menores que a própria pequenez e, portanto, ela seria maior. Ela também não poderia ser uma parte toda, sendo esta constituída de outras partes, uma vez que ocorreria sempre o que acontece no todo primeiro que é o um-que-é. Também o um-que-é não possuiria grandeza, pois se a grandeza estivesse nele, ele seria maior que a grandeza, envolvendo-a. Dado também que a pequenez, como visto, não estaria em nenhum lugar, a grandeza não teria nada de pequeno em relação a ela, o que retiraria dela a sua razão de ser grande. Destarte, aquilo que não é nem grande, nem pequeno, que não é maior nem menor, e que, desse modo, não pode exceder nem ser excedida, só pode permanecer igual e ser igual. Logo, o um-que-é é sempre igual. Contudo, também estando o um-que-é em si mesmo, ele tanto envolve a si, quanto é por si mesmo envolvido. Desse modo é maior que si mesmo quando envolve e menor que si mesmo quando é envolvido. Disso também se conclui que o um-que-é também é desigual.

O um-que-é, sendo um e todo, não pode ser contíguo em relação a si mesmo, pois para isso é necessário estar lado a lado de si e se fazer dois. Contudo, como também visto, estando ele mesmo em si mesmo e nas outras coisas, ele tocará tanto a si mesmo, quanto as outras coisas, sendo contíguo em relação a si mesmo e às outras coisas.

A penúltima grande consequência deste um-que-é é a participação dele no tempo. Uma vez que o ser pertence a este um-que-é, e este é nada mais é do que a participação do ser no tempo presente, então este um está no tempo, tempo este que avança entre o passado e o futuro. Tendo participação na essência, o é,

portanto, está entre o “era” e o “será”, tornando-se ou vindo-a-ser sempre outro, mais velho e mais jovem que si mesmo. Mas, ao mesmo tempo, o um-que-é está sempre presente no agora. E, como consequência disto, quando quer que ele seja, ele sempre é. Portanto, o um-que-é tanto vem-a-ser quanto é.

A última grande consequência deste um-que-é é a possibilidade de haver dele ciência, opinião e percepção. Uma vez que a essência dele participa, bem como dele podemos afirmar que é, foi e será, bem como o que nele há, houve e haverá, podemos então nomear e enunciar este um-que-é. “Então dele pode haver tanto ciência, quanto opinião, quanto percepção, se realmente também agora nós estamos, acerca dele, realizando todas essas coisas”<sup>263</sup>.

Nesta segunda hipótese, como pudemos observar mais detalhadamente, toda a série de predicados que foi negada ao Um<sup>264</sup> que não possui essência da hipótese anterior é aqui afirmada a este um-que-é. Mais ainda, como observa Meinwald, esses predicados “também passam, em alguns casos, a aplicar o contraditório de um termo que já foi afirmado para se referir ao Um”<sup>265</sup>. Ele é todo, mas também partes, é mesmo e diferente, vem-a-ser e é... É, afinal, unomúltiplo.

[PARMÊNIDES]: - Pois [a essência] não está repartida em mais <partes> do que o *um*, mas, segundo parece, em igual <números de partes> que o *um*. Pois nem o ser falta ao um, nem o um ao ser, mas igualam-se, estando os dois sempre em todas as coisas. [ARISTÓTELES]: – É absolutamente assim, parece. [P]: – Logo, o um mesmo, fragmentado pela essência, é coisas múltiplas e ilimitadas em quantidade. [A]: – Parece. [P]: – Logo, não somente o um que é é múltiplas coisas, mas também o um mesmo, distribuindo-o o ser, é necessariamente múltiplas coisas.  
 [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: οὐδὲ γὰρ πλείω τοῦ ἐνὸς νενέμηται, ἀλλίσα, ὡς ἔσικε, τῷ ἐνὶ οὐτε γάρ τὸ ὃν τοῦ ἐνὸς ἀπολείπεται οὐτε τὸ ἐν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἔξιστον δύο οὗτε ἀεὶ παρὰ πάντα. { – } Παντάπασιν οὗτω φαίνεται. { – } Τὸ ἐν ἄρα αὐτὸ κεκερματισμένον ὑπὸ τῆς οὐσίας πολλά τε καὶ ἄπειρα τὸ πλῆθος ἔστιν. { – } Φαίνεται. { – } Οὐ μόνον ἄρα τὸ ὃν ἐν πολλά ἔστιν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ ἐν ὑπὸ τοῦ ὄντος διανεμημένον πολλὰ ἀνόγκη εἶναι.<sup>266</sup>

Esta hipótese que resultou em consequências aparentemente opostas, por vezes consideradas até mesmo contraditórias, incoerentes e incompatíveis logicamente, fez com que alguns dos comentadores contemporâneos vissem nela

<sup>263</sup> [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: Καὶ ἐπιστήμη δὴ εἴη ἀν αὐτοῦ καὶ δόξα καὶ αἴσθησις, εἴπερ καὶ νῦν ἡμεῖς περὶ αὐτοῦ πάντα ταῦτα πράττομεν. (PLATÃO, *Parmênides* 155d 6-7).

<sup>264</sup> Acrescentando nesta série a contiguidade que não apareceu na hipótese anterior.

<sup>265</sup> [trad. nossa]: [...] also go on, in some cases, to apply the contradictory of a term that has already been asserted to hold of The One. (MEINWALD, 1991, p. 96).

<sup>266</sup> PLATÃO, *Parmênides* 144d 7 – 144e 7.

uma redução ao absurdo<sup>267</sup>. Mas afinal, como Plotino comprehende esta hipótese e suas aparentes contradições? Como vimos anteriormente, o sujeito correspondente a esta hipótese unamúltipla é, dentro do sistema filosófico plotiniano, a Inteligência (*nous*). Como a noção de Inteligência para Plotino consegue explicar estas consequências, que para alguns comentadores é visto como uma dificuldade ou, até mesmo, uma impossibilidade?

A hipóstase da Inteligência é vista como correspondente, como afirma Cícero Bezerra, “às Ideias de Platão, à Forma aristotélica e ao Deus supremo dos estoicos”<sup>268</sup>. A grande diferença que há entre a noção de Inteligência em Plotino e essas concepções, bem como todas as outras anteriores a ele, é que ela não é colocada mais como princípio primeiro de toda a realidade. O ponto em comum encontrado por Plotino em todas essas referências anteriores é que a Inteligência é causa e explicação racional da realidade sensível e, para isso, é necessário que ela seja, como veremos, também unamúltipla.

Quando Cícero Bezerra traz essa correspondência entre a noção de Inteligência em Plotino e o mundo das Formas (ou hiperurânio) platônico em sua totalidade, ele refere-se ao fato de ambos serem, em seus sistemas teóricos, o paradigma da realidade sensível e dos seres que a constituem. As Formas, enquanto estes paradigmas unitários, também estão presentes em sua totalidade tanto no mundo das Formas quanto na hipóstase da Inteligência em Plotino<sup>269</sup>. O próprio Plotino, um pouco antes de fazer a citação direta ao diálogo *Parmênides*, critica o Parmênides histórico em *Sobre as Três Hipóstases* (V 1 [10]) exatamente por não ter compreendido a unimultiplicidade da Inteligência.

E Parmênides também, antes de Platão, tocou em uma visão como essa, ao identificar Ser e Intelecto e que não era entre as coisas percebidas pelos sentidos que ele colocava o Ser, quando ele dizia "Pensar e Ser são o mesmo". E ele diz que este Ser é imóvel - embora ele atribua pensamento a ele - tirando dele todo movimento corporal para que ele permaneça sempre no mesmo estado, e comparando-o à "massa de uma esfera", porque contém todas as coisas em sua circunferência e porque seu pensamento não é externo, mas em si mesmo. Mas

<sup>267</sup> Cf. CORNFORD, 1939, p. 153. MORAVCSIK, 1982, p. 143.

<sup>268</sup> BEZERRA, 2006, p. 78.

<sup>269</sup> Também, posto que tem que haver um ‘Fazedor deste universo’, esse Fazedor não pensará nos seres que são em um mundo ainda não existente a fim de criar o dito mundo. Logo, antes que exista o mundo, tem que existir aqueles e ser não imagem derivadas de outros, mas arquétipos primitivos e substância da Inteligência. [trad. IGAL, J.]: Εἰ δὲ καὶ <ποιητὴν> δεῖ εἶναι <τοῦ παντός>, οὐ τὰ ἐν τῷ μήπω ὄντι οὖτος νοήσει, ἵνα αὐτὸς ποιῇ. Πρὸ τοῦ κόσμου ἄρα δεῖ εἶναι ἐκεῖνα, οὐ τύπους ἀφ' ἐτέρων, ἀλλὰ καὶ ἀρχέτυπα καὶ πρῶτα καὶ νοῦ οὐσίαν. (V 9 [5], 5, 19-23).

quando ele disse que era *um*, em suas próprias obras, ele estava aberto à crítica porque *este um foi descoberto como muitos*.

[trad. ARMSTRONG]: “Ἔπειτο μὲν οὖν καὶ Παρμενίδης πρότερον τῆς τοιαύτης δόξης καθόσον εἰς ταύτῳ συνῆγεν ὃν καὶ νοῦν, καὶ τὸ ὃν οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἔτιθετο «<τὸ γάρ αὐτὸν νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι>» «λέγων. Καὶ <ἀκίνητον> δὲ λέγει τοῦτο – καίτοι προστιθεὶς τὸ νοεῖν – σωματικὴν πᾶσαν κίνησιν ἔξαίρων ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα μένη ὡσαύτως, καὶ <δύγκω σφαίρας> ἀπεικάζων, ὅτι πάντα ἔχει περιειλημμένα καὶ ὅτι τὸ νοεῖν οὐκ ἔξω, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ. Ἐν δὲ λέγων ἐν τοῖς ἑστοῦ συγγράμμασιν αἰτίαν εἶχεν ως τοῦ ἐνὸς τούτου πολλὰ εύρισκομένου.”<sup>270</sup>

Plotino, portanto, ao fazer essa crítica ao Parmênides histórico, defende que a unidade absolutamente simples pertence somente à hipóstase do Uno, não da Inteligência. A Inteligência, como esta unidade acrescida de ser assim como a segunda hipótese do *Parmênides*, também explode em uma multiplicidade. A Inteligência também é este *um-que-é*. Ela é Pensar e Ser, coincidindo nela as Formas e sendo elas uma e a mesma coisa, uma unidade-totalidade. Como afirma Szlezák, a Inteligência é “a totalidade de *noes* que se pensam a si mesmos”<sup>271</sup>. Por causa disso, ela não pode ser, como afirma o Parmênides histórico, somente uma simples unidade, pois ela já se trata de uma multiplicidade primeira. Em seu tratado *Sobre a Inteligência, as Ideias e o Ser* (V 9 [5]), Plotino afirma

A Inteligência é os Seres e os contém todos dentro de si, não como em um lugar, mas como quem se contém a si mesma e é uma só coisa com eles. Lá eles estão ‘todos juntos’, mas não por isso menos discriminados. [...] a Inteligência total abarca todos como o gênero <abarca> as espécies e como o todo <abarca> as partes.

[trad. IGAL]: Νοῦς μὲν δὴ ἔστω τὰ ὄντα, καὶ πάντα ἐν αὐτῷ οὐχ ως ἐν τόπῳ ἔχων, ἀλλ' ως αὐτὸν ἔχων καὶ ἐν ὧν αὐτοῖς. <Πάντα> δὲ <όμοι> ἐκεῖ καὶ οὐδὲν ἡττον διακεκριμένα. [...] Ο δὲ πᾶς νοῦς περιέχει ὥσπερ γένος εἰδη καὶ ὥσπερ ὅλον μέρη.<sup>272</sup>

A influência de Aristóteles presente nesta hipóstase refere-se à noção do Motor Imóvel ou Forma primeira. Segundo Aristóteles, este princípio é ato puro, pois “dado que o que é movimento e move é um termo intermediário, deve haver, consequentemente, algo que mova sem ser movido e que seja substância eterna e ato”<sup>273</sup>. De acordo com Aristóteles, por mais que pareça ser a potência anterior ao ato, é preciso que haja algo que seja sempre essencialmente em ato para que as

<sup>270</sup> V 1 [10], 8, 14-23.

<sup>271</sup> SZLEZÁK, 2010, p. 206.

<sup>272</sup> V 9 [5], 6, 1-10.

<sup>273</sup> [trad. REALE]: ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν [καὶ] μέσον, †τοίνυν† ἔστι τι ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀτίσιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα. (*Metafísica* 1072a 24-26).

coisas posteriores a ele se atualizem, uma vez que nem toda a potência vem-a-ser<sup>274</sup>. Se isso viesse ocorrer a um princípio, arriscar-se-ia que nenhuma das coisas viriam-a-ser. Por esta razão, Plotino explica que, assim como o princípio aristotélico, a Inteligência precisa também ser em ato uma vez que ela é causa dos seres sensíveis por meio da Alma: “Como o que está em potência poderá passar a ato se não há uma causa que o reduza a ato? [...] E, por isso, tem que estabelecer que as coisas primeiras estão em ato e que são indeficientes e perfeitas”<sup>275</sup>.

Essa unimultiplicidade da Inteligência também é manifesta na coincidência de sua identidade com o Ser e o Pensar, respectivamente o objeto de intelecção e o ato de inteligir primeiros. Tal como escreve Aristóteles:

Ora, o pensamento que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é assim maximamente tem como objeto o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: de fato, ela é inteligível ao intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. A inteligência é, com efeito, o que é capaz de captar o inteligível e a substância, e é em ato quando os possui. Portanto, muito mais do que aquela capacidade, o que de divino há na inteligência é essa posse; e a atividade contemplativa é o que há de mais prazeroso e mais excelente. [...] E Ele [Deus] também é vida, porque a atividade da inteligência é vida, e Ele é, justamente, essa atividade.

[trad. REALE, G.]: ή δὲ νόησις ἡ καθ' αὐτὴν τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταύτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὁ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. [...]. καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκείνος δὲ ἡ ἐνέργεια.<sup>276</sup>

Outra influência retomada da tradição para justificar a unimultiplicidade da Inteligência é a noção de *simpatia<sup>277</sup> universal*: uma vez que o cosmos é ordenado e regido por um *lógos*, todas as coisas possuiam uma teia de relação que visa a manutenção dessa ordem. Tudo o que existe constituem um todo, que estabelecem uma relação de afinidade entre si, tudo se comunica com tudo, não havendo perto e longe verdadeiramente<sup>278</sup>, ou seja, mesmo afastados, os seres estão interiormente

<sup>274</sup> Veremos que Plotino discorda de Aristóteles em relação ao princípio primeiro não poder ser potência, uma vez que o Uno é potencialidade infinita.

<sup>275</sup> [trad. IGAL]: πόθεν γὰρ τὸ δυνάμει ἐνεργείᾳ ἔσται, μὴ τοῦ εἰς ἐνέργειαν ἄγοντος αἰτίου ὄντος; Εἰ γὰρ κατὰ τύχην, ἐνδέχεται μὴ ἐλθεῖν εἰς ἐνέργειαν. (V 9 [5], 4, 4-7).

<sup>276</sup> *Metafísica* 1072b, 18-27.

<sup>277</sup> Constituída de duas palavras gregas – *syn* (junto) + *páthos* (sentimento) – remete à ideia de “experienciar/sentir em conjunto”.

<sup>278</sup> Cf. ILDEFONSE, 2007, p. 39.

conectados. Contudo, esta visão simpática que no estoicismo era vista relacionada ao mundo material ou corpóreo, em Plotino é aplicada à hipóstase da Inteligência. Ela é a união de todas as realidades que, mesmo que “discriminadas” e até mesmo opostas, estabelecem a ordem de tudo o que é. Uma vez que a Inteligência é a causa dos seres posteriores à ela, a realidade sensível ordenada reflete a ordem primeira e mais fundamental presente da Inteligência que lhe é anterior.

Porque lá tudo é diáfano, nada é obscuro nem opaco, mas cada um é transparente a cada um e em tudo, posto que a luz o é à luz. E é que cada um possui a todos dentro de si e vê, por sua vez, em outro a todos, e tudo é tudo e cada um é tudo, e o resplendor é imenso, porque cada um deles é grande, pois ainda o pequeno é grande.

[trad. IGAL]: διαφανῆ γὰρ πάντα καὶ σκοτεινὸν οὐδὲ ἀντίτυπον οὐδέν, ἀλλὰ πᾶς πάντι φανερός εἰς τὸ εἴσω καὶ πάντα· φῶς γὰρ φωτί. Καὶ γὰρ ἔχει πᾶς πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ αὐτὸς ἐν ἄλλῳ πάντα, ὥστε πανταχοῦ πάντα καὶ πᾶν πᾶν καὶ ἔκαστον πᾶν καὶ ἄπειρος ἡ αἴγλη· ἔκαστον γὰρ αὐτῶν μέγα, ἐπεὶ καὶ τὸ μικρὸν μέγα.<sup>279</sup>

O que disso resulta é que Plotino não concebe enquanto um problema as consequências aparentemente opostas ou mesmo contraditórias da segunda hipótese do *Parmênides* platônico, pois como diz “ainda o pequeno é grande”. Para ele, todas as consequências que aparecem na segunda hipótese refletem, na realidade, a capacidade da Inteligência de abarcar todos os seres que verdadeiramente são e que são formas dessa realidade sensível. Uma vez que esta realidade sensível e múltipla apresenta estas oposições, as formas que estão na Inteligência também serão em si mesma estas realidades.

Entre as Formas de lá se encontram as Qualidades e Quantidades concordantes, os Números, Magnitudes e Relações, as Ações e Paixões de acordo com a natureza e os Movimentos e Repousos tanto universais quanto particulares. Em vez de tempo, eternidade. O lugar existe lá intelectivamente: a inclusão de um no outro. Lá, então, estando todos os Seres juntos, qualquer um deles que concebas é Substância e Substância intelectiva. Cada um é partícipe da vida e é Identidade e Alteridade, Movimento e Repouso, Móvel e Imóvel, Substância e Qualidade. Todos são Substância. E é que cada Ser está, aliás, em ato, e não em potência, de maneira que a Qualidade não está separada da respectiva Substância.

[trad. IGAL]: Καὶ ποιότητες δὴ σύμφωνοι καὶ ποσότητες, ἀριθμοί τε καὶ μεγέθη καὶ σχέσεις, ποιήσεις τε καὶ πείσεις αἱ κατὰ φύσιν, κινήσεις τε καὶ στάσεις καθόλου τε καὶ ἐν μέρει τῶν ἐκεῖ. Αὐτὶ δὲ χρόνου αἰών. Οἱ δὲ τόπος ἐκεῖ νοερῶς τὸ ἄλλο ἐν ἄλλῳ. Ἐκεῖ μὲν οὖν ὁμοῦ πάντων ὄντων, ὃ τι ἀν λάβης αὐτῶν, οὐσία καὶ νοερά, καὶ ζωῆς ἔκαστον μετέχον, καὶ ταύτων καὶ θάτερον, καὶ κίνησις καὶ στάσις,

<sup>279</sup> V 8 [31], 4, 4-9.

καὶ κινούμενον καὶ ἔστως, καὶ οὐσία καὶ ποιόν, καὶ πάντα οὐσία. Καὶ γὰρ ἐνεργείᾳ, οὐ δυνάμει τὸ ὄν ἔκαστον ὥστε οὐ κεχώρισται τὸ ποιόν ἔκάστης οὐσίας.<sup>280</sup>

Contudo, uma coisa curiosa nos salta aos olhos ao ler essa passagem: “em vez de tempo, eternidade”. Como visto acima, uma das consequências da segunda hipótese do *Parmênides* é completamente ignorada ou omitida por Plotino. À Inteligência, para Plotino, pertence a eternidade e não o tempo. Plotino opta, na realidade, em dar ênfase a uma passagem de um outro diálogo platônico para falar do tempo. É no *Timeu* que ele busca seu fundamento sobre o tempo como “imagem móvel da eternidade”<sup>281</sup>.

A Inteligência, por ser sempre em ato, não foi, nem jamais será, uma vez que isso pressupõe uma mudança. Caso isso acontecesse, não seria possível ter conhecimento verdadeiro sobre os seres, uma vez que nada seria estável. Mesmo Platão apresentando como consequência da segunda hipótese do um-que-é como aquele que “tanto é quanto se torna”<sup>282</sup>, esse é que se estende no tempo não coincide com a noção de eternidade em Plotino. A eternidade em Plotino não é um tempo infinito que se estende para sempre, pois isso ainda se configura como tempo. Como afirma Sidnei Nascimento, “não será na esfera da segunda hipóstase ou da Inteligência ou do Ser que o tempo residirá, pois não há dimensão do tempo no âmbito da Inteligência”<sup>283</sup>.

A eternidade, para Plotino, diz respeito não ao sensível, mas ao inteligível. Ela é “a vida própria ao ente em seu ser, toda completamente plena e inteiramente inextensa”<sup>284</sup>. E o tempo, nada mais é que “a fragmentação da unidade que a eternidade representa”<sup>285</sup>. Portanto, deixemos claro que a correspondência entre a segunda hipótese do *Parmênides* e a hipóstase da Inteligência não é completamente concordante. Plotino ignora a consequência da participação no

---

<sup>280</sup> V 9 [5], 10, 6-15.

<sup>281</sup> [trad. LOPES]: εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος. (PLATÃO, *Timeu*, 37d 5). Plotino afirma: “Todavia, desejando evidenciar a essência do tempo, ele diz que ele foi originado, simultâneo ao céu, de acordo com o paradigma da eternidade, sendo sua imagem móvel porque o tempo não permanece, uma vez que a vida com a qual se ajusta e corre também não permanece”. [trad. BARACAT JUNIOR]: Τὴν μέντοι οὐσίαν αὐτοῦ δηλῶσαι θέλων ἄμα οὐρανῷ φησι γεγονέναι κατὰ παράδειγμα αἰῶνος καὶ εἰκόνα κινητήν, ὅτι μὴ μένει μηδὲ ὁ χρόνος τῆς ζωῆς οὐ μενούσης. (III 7 [45], 13, 23-25).

<sup>282</sup> Cf. PLATÃO, *Parmênides* 155c 5.

<sup>283</sup> NASCIMENTO, 2019, p. 155.

<sup>284</sup> [trad. BARACAT JÚNIOR]: Γίνεται τοίνυν ἡ περὶ τὸ ὄν ἐν τῷ εἶναι ζωὴ ὁμοῦ πᾶσα καὶ πλήρης ἀδιάστατος. (III 7 [45], 36-37).

<sup>285</sup> BARACAT JÚNIOR, 2006, p. 133.

tempo do sujeito da segunda hipótese – o um-que-é – ao correspondê-lo à sua Inteligência.

Passemos, portanto, para análise dos paralelos existentes entre a terceira hipótese e a hipóstase da Alma, a última das realidades transcendentes do sistema filosófico plotiniano, por meio da qual o sensível e o inteligível se tocam.

#### 4.3. “O que chama Uno e Múltiplo”: a Alma

Como vimos, a independência da famosa passagem 155e-157b da segunda parte do *Parmênides*, devido ao tamanho de sua peculiaridade, já foi bastante discutida entre os contemporâneos. Temos aqueles que acreditam ser ela um apêndice sobre os resultados da primeira e da segunda hipótese – como a Meinwald –, aqueles que acreditam ser ela uma mera extensão da segunda – como Cornford – e aqueles que acreditam que de fato ela se constitui enquanto uma hipótese independente – como Rangos e os neoplatônicos.

A peculiaridade desta passagem é marcada por dois principais aspectos: sua extensão (por ser ela menor que as hipóteses no geral) e pelo seu conteúdo. Das discussões sobre a extensão, bem como o seu conteúdo em comparação com as demais hipóteses já tratamos o suficiente. Passemos então para a descrição literal de seu conteúdo por si mesmo e a recepção de Plotino sobre ele.

Logo após tratar do Um que não participa da essência e do *um-que-é*, Parmênides introduz a questão que dita o tom de toda a passagem: a natureza da mudança que deriva deste Um que participa do tempo. Participando e não participando da essência, “não haverá também aquele tempo em que ele entra em participação com o ser e em que dele se afasta?”<sup>286</sup> Essa transição entre o participar e o se afastar do ser que é descrito sobre esta unidade só é possível graças a natureza da mudança. Esta *unidade que muda* também abarca algumas consequências citadas na segunda hipótese, no *um-que-é*. Contudo, enquanto no *um-que-é* essas consequências se davam todas reunidas de uma só vez, na unimultiplicidade, neste *um-que-muda* as consequências dão cada um ao seu tempo, já que há a possibilidade de vir-a-ser e deixar de ser, de ser una e múltipla ao se separar e se reunir.

---

<sup>286</sup> [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: Οὐκοῦν ἔστι καὶ οὗτος χρόνος, ὅτε μετα-λαμβάνει τοῦ εἶναι καὶ ὅτε ἀπαλλάττεται αὐτοῦ; (PLATÃO, *Parmênides* 156a 1-2).

Mas vindo a ser um e múltiplas coisas, não é necessário que se separe e que se reúna? – Absolutamente necessário. – Por outro lado, quando vem a ser dessemelhante e semelhante, não é necessário que venha a assemelhar-se e a desassemelhar-se? – Sim. – E quando vem a ser maior, e menor, e igual, não é necessário que aumente, e diminua, e se iguale? – É assim.

[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: { – } Ἐν δὲ γιγνόμενον καὶ πολλὰ ἄροντα ἀνάγκη διακρίνεσθαι τε καὶ συγκρίνεσθαι; { – } Πολλή γε. { – } Καὶ μὴν ἀνόμοιόν γε καὶ ὄμοιον ὅταν γίγνηται, ὄμοιοῦσθαι τε καὶ ἀνομοιοῦσθαι; { – } Ναί. { – } Καὶ ὅταν μεῖζον καὶ ἔλαττον καὶ ἴσον, αὐξάνεσθαι τε καὶ φθίνειν καὶ ισοῦσθαι; { – } Οὕτως.<sup>287</sup>

Como dito, é graças a mudança que este movimento do vir-a-ser ora semelhante, ora dessemelhante, ora igual, ora desigual, ora maior, ora menor etc., é possível. O problema maior nesta passagem não é identificar a causa do vir-a-ser, mas é compreender a relação desta causa – a mudança – com o tempo. A pergunta central da passagem define-se assim: “quando, então, [algo] muda?”<sup>288</sup> Uma vez que, por exemplo, não é sendo (estando) em repouso vem-a-ser movimento e nem sendo (estando) movimento que algo vem a ser repouso. Deve haver um tempo que ele não seja ne uma coisa nem outra para que seja possível a mudança ocorrer. É quando deixa de ser repouso que se tem a condição de possibilidade de vir-a-ser movimento e vice-versa. Esse momento em que este algo que muda, que nem é uma coisa e nem outra, é o que Parmênides chama de *instante*. Mas, afinal, como de fato Parmênides descreve o instante? O instante é uma natureza que não possui nem lugar (*atopós*)<sup>289</sup>, nem tempo (*cróno oudeni*)<sup>290</sup> e que se situa sempre no entre (*metaxū*)<sup>291</sup>.

Como vimos anteriormente na análise de Rangos, o instante é esse *metaxū* (o intermediário) atemporal que possibilita que algo mude (venha-a-ser ou deixe de ser). O instante é aquilo que é sempre entre, sempre intermediário, sempre mediador. Ele é a abertura dos seres que estão no tempo para a presença do Ser, pois é graças ao instante que a essência alcança os seres que estão sujeitos ao devenir.

Esta característica da mediação é a que mais irá marcar a natureza da terceira hipóstase do sistema filosófico plotiniano: a Alma. Se tomarmos a ordem

<sup>287</sup> PLATÃO, *Parmênides* 156a 1- 156b 8.

<sup>288</sup>[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: { – } Πότεν οὖν μεταβάλλεται; (PLATÃO, *Parmênides* 156c 8).

<sup>289</sup> Cf. PLATÃO, *Parmênides* 156d 7.

<sup>290</sup> *Idem*.

<sup>291</sup> Cf. PLATÃO, *Parmênides* 156e 1.

cronológica das *Enéadas*, a Alma é a primeira das hipóstases tratada como tema central de seus tratados. Em *Sobre a Imortalidade da Alma* (IV 7 [2]), Plotino faz uma análise das concepções vigentes e antigas acerca da natureza da alma a fim de contrapor, sobretudo, às filosofias materialistas epicuristas e estoicas<sup>292</sup> e apresentá-la enquanto natureza imortal e, portanto, divina e transcendente. Contudo, o que distinguiria a Alma da hipóstase anterior, a Inteligência, uma vez que a Alma também é transcendente e divina, bem como é dotada de capacidade intelectiva? Plotino afirma que

[A] função própria da parte mais racional da Alma consiste em inteligir, mas não em inteligir somente, senão, em que deferiria da Inteligência? Porque a Alma, ao tomar outra característica além de ser intelectiva, não permaneceu na inteligência. E assim, também a alma possui sua função, posto que tudo o que pertence ao reino dos inteligíveis a possui. Mas a Alma, ao olhar a quem é anterior a ela, intelige; mas, ao olhar para si mesma põe em ordem e governa o que é posterior a ela, manda nele.

[trad. IGAL, J.]: Ψυχῆς δὲ ἔργον τῆς λογικωτέρας νοεῖν μέν, οὐ τὸ νοεῖν δὲ μόνον· τί γὰρ ἂν καὶ νοῦ διαφέροι; Προσλαβοῦσα γὰρ τῷ νοερᾷ εἶναι καὶ ἄλλο, καθὸ νοῦς οὐκ ἔμεινεν· ἔχει τε ἔργον καὶ αὐτῇ, εἰπερ πᾶν, δὲ ἐὰν ἡ τῶν νοητῶν. Βλέπουσα δὲ πρὸς μὲν τὸ πρὸ ἔαντῆς νοεῖ, εἰς δὲ ἔαντὴν τὸ μετ' αὐτὴν [ὅ] κοσμεῖ τε καὶ διοικεῖ καὶ ἄρχει αὐτοῦ.<sup>293</sup>

A Alma ocupa, dentro do sistema filosófico plotiniano, um lugar bastante complexo, o que resulta também na complexidade de sua natureza. Ela é, dentre as realidades primordiais, a última das hipóstases transcendentais. Mas, em relação à realidade sensível – e nisto se distingue a Alma da Inteligência – a Alma ocupa o posto mais alto, uma vez que ela é a animadora e a ordenadora desta última realidade. A Alma, portanto, é a fronteira que estabelece a relação entre ambas das realidades. Segundo Plotino, a Alma é

o princípio racional de todas as coisas, e a natureza da Alma é o último e mais baixo princípio racional dos inteligíveis e dos seres no mundo inteligível, mas primeiro daqueles no mundo percebido pelos sentidos. Portanto, certamente está em relação com ambos; pelo poder de um floresce e ganha nova vida, pelo poder dos outros é enganado por causa de sua semelhança e desce como que enfeitiçado. Mas, estando no meio, percebe ambos.

[trad. ARMSTRONG]: Λόγος γάρ ἐστι πάντων, καὶ λόγος ἔσχατος μὲν τῶν νοητῶν καὶ τῶν ἐν τῷ νοητῷ ἡ ψυχῆς φύσις, πρῶτος δὲ τῶν ἐν τῷ αἰσθητῷ παντί. Διὸ δὴ

<sup>292</sup> Os estoicos e epicuristas possuíam uma concepção materialista de alma, sendo ela pneuma corporal ou um conglomerado de átomos.

<sup>293</sup> IV 8 [6], 3, 21-27.

καὶ πρὸς ἄμφω ἔχει, ὑπὸ μὲν τῶν εὐπαθοῦσα καὶ ἀναβιωσκομένη, ὑπὸ δὲ τῶν τῇ ὄμοιότητι ἀπατωμένη καὶ κατιοῦσα ὥσπερ θελγομένη. Ἐν μέσῳ δὲ οὗσα αἰσθάνεται ἄμφοιν.<sup>294</sup>

Destarte, a Alma não é nem puramente transcendente, nem puramente sensível. Ela é quem transita entre ambas as realidades e se estende desde a Inteligência à matéria, permeando toda a realidade sensível nessa extensão. Na realidade, a Alma, enquanto passível de ter experiência de unidade (*henósis*), pode transitar entre alcançar o nível mais alto ou mais fundamental do sistema filosófico plotiniano – o Uno – até alcançar o mais baixo e o mais afastado dos níveis desse sistema – a matéria<sup>295</sup>. Essa função de intermediaria (*metaxiú*), assim como é caracterizado o instante da terceira hipótese do Parmênides, é a função primordial da Alma em Plotino.

Na terceira hipótese do Parmênides vimos que a unidade-e-multiplicidade ora se afasta do ser, ora participa do ser. Esse movimento de afastamento e aproximação é semelhante a esta capacidade de transitoriedade da Alma apresentada por Plotino: ora uma de suas partes visa a Inteligência, que lhe é anterior, ora outra visa os seres inferiores à ela. Graças também à sua capacidade de separação e reunião, tal como também descrito a unidade da terceira hipótese, a Alma mantém-se una (reunindo-se) mesmo animando os seres sensíveis individuais e se fazendo múltipla (separando-se). Ela só é capaz de realizar a sua função cosmológica graças a essa dupla capacidade que ela possui.

Numa interpretação muito singular dos textos platônicos, Plotino recorre também ao *Timeu* para fundamentar essa característica da Alma mediadora una e múltipla. Neste diálogo, o personagem Timeu narra que a Alma do *cosmos* é uma criação e uma doação do Demiurgo, que é bom e fez o melhor dos mundos possíveis, e que a Alma é anterior à realidade sensível e foi gerada com a finalidade de governar e ordenar esta realidade. Para que se cumprisse esta finalidade, o Demiurgo constituiu a alma com uma substância intermediária entre o divisível e o indivisível.

<sup>294</sup> IV 6 [41] 3, 5-10.

<sup>295</sup> Como afirma Brehiér, estudar “os diversos níveis em que se pode encontrar a alma, desde o mais alto – o êxtase e a comunhão com o Uno-Bem [...] – até o mais baixo, onde é força organizadora do mundo sensível”. (1953, p. 75).

[O] deus, graças à sua condição e virtude, constituiu a alma anterior ao corpo e mais velha de que ele, para o dominar e governar – sendo ele dominado e governado – a partir dos seguintes recursos e do modo que se expõe: entre o ser indivisível, que é imutável, e o ser divisível que é gerado nos corpos, misturou uma terceira forma de ser feita a partir daquelas duas.

[trad. LOPES]: ó δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσαν ἀρξομένου συνεστήσατο ἐκ τῶνδε τε καὶ τοιῷδε τρόπῳ. τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταύτα ἔχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῦν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος.<sup>296</sup>

A alma, segundo a narrativa do *Timeu*, por essa sua capacidade intermediária, é passível de ser afetada por ambas as realidades. Segundo ele, tanto quando a alma entra em contato com uma realidade divisível, que se dispersa, quanto quando a alma entra em contato com uma realidade indivisível e imutável, ela é “abalada em todo o seu ser”<sup>297</sup>. Logo, a disposição para relacionar-se com a realidade transcendente e a realidade sensível possibilita à alma a união com elas.

O Demiurgo gera a alma do *cosmos* unida ao centro do corpo esférico e é a partir desse centro que ele estende a alma por todo esse corpo, ultrapassando-o e envolvendo-o com ela.<sup>298</sup> Existe, portanto, uma parte da alma que não está em contato com este corpo, que está para além dele. Plotino interpreta isto de duas formas: 1) não é a Alma que está presa nos corpos, mas os corpos é que estão imersos na Alma; e 2) a Alma possui duas partes, uma que é inferior e que está atrelada a esses corpos e outra que é superior e que permanece no alto, em relação com as realidades superiores, contemplando a Inteligência.

Sobre esta primeira interpretação, Plotino defende a anterioridade ontológica da alma nesta relação com o corpo desde a sua posição neste corpo. Plotino usa uma analogia bastante didática para explicar isto: o corpo está para a alma assim como uma rede está para o mar. Ao fazer uma clara referência a atividade do Demiurgo de estender a alma do *cosmos* neste corpo esférico, Plotino, em seu tratado *Sobre as Aporias Acerca da Alma* (IV 3 [27]) ressalta que:

Tal é o modo como o *cosmos* é um ser animado: tendo uma alma que não é dele, mas para ele; dominado, não dominante; contido, não quem contém. Encontra-se, de facto, na Alma que o sustenta, sem haja parte alguma que não participe dela,

<sup>296</sup> PLATÃO, *Timeu*, 34c 4-35a 4.

<sup>297</sup> Cf. PLATÃO, *Timeu*, 37a 5-7.

<sup>298</sup> Cf. PLATÃO, *Timeu*, 34b 3-4.

como uma rede que recebe vida na água, embebendo-se nela, mas sem poder apoderar-se do meio em que está. A rede, porém, coestende-se com um mar previamente estendido e na medida em que pode, já que cada uma de suas partículas não pode estar senão ali onde se encontra; a Alma, ao contrário, é tão grande em sua natureza porque não é nenhuma grandeza determinada, de sorte que pode abranger todo o corpo com algo idêntico. Onde quer que o corpo se estenda, ali está ela. E, por outro lado, se o corpo não existisse, isso não afetaria em nada à grandeza da Alma: a Alma é o que é.

[trad. IGAL]: ἔμψυχος τῷ τοιούτῳ τρόπῳ, ἔχων ψυχὴν οὐχ αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτῷ, κρατούμενος οὐ κρατῶν, καὶ ἔχόμενος ἀλλ' οὐκ ἔχων. Κεῖται γὰρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνεχούσῃ αὐτὸν καὶ οὐδὲν ἄμοιρόν ἐστιν αὐτῆς, ὡς ἀν ἐν ὑδασι δίκτυον τεγγόμενον ζῷη, οὐ δυνάμενον δὲ αὐτοῦ ποιεῖσθαι ἐν ᾧ ἐστιν· ἀλλὰ τὸ μὲν δίκτυον ἐκτεινομένης ἥδη τῆς θαλάσσης συνεκτέταται, ὅσον αὐτὸ δύναται· οὐ γὰρ δύναται ἀλλαχόθι ἔκαστον τῶν μορίων ἡ ὅπου κεῖται εἶναι. Ή δὲ τοσάντη ἐστὶ τὴν φύσιν, ὅτι μὴ τοσήδε, ὥστε πᾶν τὸ σῶμα καταλαμβάνειν τῷ αὐτῷ, καὶ ὅπου ἀν ἐκταθῆ ἐκεῖνο, ἐκεῖ ἐστι· καὶ εἰ μὴ εἴη δὲ ἐκεῖνο, οὐδὲν ἀν αὐτῇ εἰς μέγεθος μέλοι· ἐστι γὰρ ἡτις ἐστι.<sup>299</sup>

Plotino também defende haver duas partes da Alma. A parte inferior é a que está atrelada a esses corpos, tal como na narrativa do Demiurgo do *Timeu* parte dela está entrelaçada com o corpo esférico. A parte superior é a que ultrapassa esse corpo esférico, aquela parte puramente transcendente que permanece para além da realidade sensível e mantém sua relação com as realidades superiores, em constante estado de contemplação da Inteligência.

Igal explica que essa divisão entre as partes da Alma, entre alma superior e alma inferior, faz referência à separação de suas próprias atividades. Uma vez que ela é mediadora, ela precisa exercer atividades bastante distintas, uma vinculada ao constante contato com as formas transcendentes e outra em contato constante com a *physis*. Contudo, vale ressaltar que ao afirmarmos que a “Alma superior é puramente contemplativa, enquanto que a Alma inferior, a da Natureza ou *physis* é puramente criativa” seria um erro. “Ambas são, por sua vez, contemplativas e criativas, só que em graus distintos e de distinto modo”<sup>300</sup>. Melhor dizendo, ambas necessitam contemplar aquilo que lhe é anterior para que possam gerar algo que é posterior a elas.

Na realidade, devemos ter muito cuidado como concebemos estas partes. Elas dizem destas distintas funções exercidas pela Alma, mas não devemos comprehendê-las enquanto partes de um todo. Não podemos esquecer que a Alma

<sup>299</sup> IV 3 [27], 9, 34-46.

<sup>300</sup> [trad. nossa]: “Alma superior es puramente contemplativa, mientras que la de la inferior, la de la Naturaleza o *Physis*, es puramente creativa. Esto sería un error. Ambas son a la vez contemplativas y creativas, sólo que en distinto grado y de distinto modo.” (IGAL, 1982, p. 56-57)

carrega a multiplicidade que lhe é própria, mas, como afirma Plotino no tratado acima citado: “dissemos que as almas provêm de uma só Alma e que as muitas almas que provêm de uma só estão, do mesmo modo que a Inteligência, divididas e não divididas, e que a Alma é uma razão unitária”<sup>301</sup>. A Alma, portanto, em toda a sua natureza, preserva esta unidade-e-multiplicidade. Essa unidade-e-multiplicidade é condição de possibilidade de geração, animação e ordenamento da realidade sensível.

O movimento de divisão e consequente multiplicidade da alma ao se relacionar com a matéria para gerar os seres sensíveis é explicado por Plotino por meio de dois mitos: 1) o mito das duas Afrodites, inspirado no discurso de Pausânias no diálogo *Banquete* e 2) o mito do Prometeu acorrentado, por meio de uma leitura modificada.

No *Banquete*, Pausânias discursa sobre o amor apresentando o relato das duas Afrodites, que remetiam à dois tipos de amores. A primeira Afrodite é a Urânia ou Celestial, que é filha de Urano, e é amante do “que é de natureza mais viril e dotado de inteligência”<sup>302</sup>. A segunda Afrodite é a Popular, esta é amante dos “corpos de preferência às almas e essas mesmas, só as mais destituídas de inteligência que conseguem encontrar”<sup>303</sup>. A primeira Afrodite faz referência ao tipo de amor mais elevado, mais nobre e que está voltado às coisas inteligíveis. A segunda Afrodite faz referência ao tipo de amor mais baixo, menos nobre e que está voltado às coisas sensíveis. Plotino utiliza-se dessa imagem para afirmar que “toda alma é uma Afrodite”<sup>304</sup>, pois ela carrega em si esses dois aspectos de sua natureza.

Este amor “mais baixo” ou “menos nobre” que representa a relação da alma com a realidade sensível é melhor explicado a partir do segundo mito utilizado por Plotino em IV 3 [27], no qual ele compara esta relação com o mito de Prometeu

<sup>301</sup> [trad. IGAL]: Εἴρηται δὴ κεφάλαιον τοῦ λόγου, ὅτι ἐκ μιᾶς, καὶ αἱ ἐκ μιᾶς πολλαὶ κατὰ τὰ αὐτὰ τῷ νῷ, κατὰ τὰ αὐτὰ μερισθεῖσαι καὶ οὐ μερισθεῖσαι, καὶ λόγος εἰς τοῦ νοῦ ἡ μένουσα καὶ ἀπ' αὐτῆς λόγοι μερικοὶ καὶ ἄνλοι, ὥσπερ ἐκεῖ. (IV 3 [27], 5, 14-48).

<sup>302</sup> [trad. AZEVEDO, M. T.]: τὸ φύσει ἐρρωμενέστερον καὶ νοῦν μᾶλλον ἔχον ἀγαπῶντες. *Banquete*, 181c 6.

<sup>303</sup> [trad. AZEVEDO, M. T.]: ἐρῶσι τῶν σωμάτων μᾶλλον ἢ τῶν ψυχῶν, ἐπειτα ὡς ὃν δύνωνται ἀνοητοτάτων. *Banquete*, 181b, 4-5.

<sup>304</sup> [trad. IGAL, J.]: ἔστι πᾶσα ψυχὴ Ἀφροδίτη. En. VI 9 [9], 9, 30-31.

acorrentado. Nesta versão do mito narrado por Plotino, Prometeu é quem cria Pandora, aquela criatura dita encantadora e belíssima tal como as deusas.

Uma vez que Prometeu modelou a mulher, também os outros deuses a adornaram com novos adornos: ‘amassou terra com água’, lhe infundiu voz humana e a fez semelhante às deusas em aspecto; logo Afrodite e as Graças deram sua dádiva e outros deuses outros dons e lhe puseram um nome derivado de ‘dádiva’ e de ‘todos’ os doadores, porque todos deram sua dádiva a essa figura modelada vinda à existência pela previsão de alguém”.

[trad. IGAL, J.]: ὡς πλάσαντος τοῦ Προμηθέως τὴν γυναικα ἐπεκόσμησαν αὐτὴν καὶ οἱ ἄλλοι θεοί: <γαῖαν ὕδει φύρειν>, καὶ ἀνθρώπου ἐνθεῖναι φωνήν, θεᾶς δ' ὄμοιαν τὸ εἶδος, καὶ Ἀφροδίτην τι δοῦναι καὶ Χάριτας καὶ ἄλλον ἄλλο δῶρον καὶ ὄνομάσαι ἐκ τοῦ δώρου καὶ πάντων τῶν δεδωκότων πάντες γὰρ τούτῳ ἔδοσαν τῷ πλάσματι παρὰ προμηθείας τινὸς γενομένῳ.<sup>305</sup>

Contudo, a consequência de criar tão bela e encantadora obra foi que o próprio criador se apaixonou pela sua criatura: “o mesmo que a modelou está preso, pois, de certo modo, está apegado à sua própria obra”<sup>306</sup>. Plotino, com isso, destaca o paradoxo da relação existente entre a Alma e a matéria, que gera esta realidade sensível. Por um lado, como já nos é familiar dentro da tradição platônica, a perspectiva negativa da descida da Alma aos corpos como um declínio ontoaxiológico para a própria Alma, uma vez que neste movimento ela se afasta do Ser por excelência – que é a Inteligência – e, ao mesmo tempo, augea-se aquilo que há de mais afastado do Bem – que é matéria e a realidade gerada a partir dessa relação.

Por outro lado, Plotino admite a necessidade da descida da alma, pois é próprio, como vimos, de sua função ser mediadora de ambas as realidades e gerar, para que ela se diferencie de seu princípio, os seres que lhe são posteriores, ordenando-os, dirigindo-os e governando-os. E ela, ao gerá-los e ordená-los, o faz da melhor maneira possível. Por essa razão ela se torna tão bela e encantadora criatura, encantando seu próprio criador que se deixa envolver por ela.

Igual os pilotos de navios golpeados pela tempestade se concentram intensamente ao cuidado dos navios e, sem dar-se conta, se descuidam de si mesmos até correr perigo que, ao naufragar os navios se vejam apanhados com eles, assim essas (almas) se inclinaram demais junto com seus corpos e logo se deixaram aprisionar e se amarrar com correntes de feitiços, retidas por sua preocupação com a natureza corporal.

<sup>305</sup> IV 3 [27], 14, 5-11.

<sup>306</sup> [trad. IGAL]: Δέδεται δὲ καὶ αὐτὸς ὁ ποιήσας, ὅτι πως ἐφάπτεται τοῦ γενομένου ὑπ' αὐτοῦ. (IV 3 [27], 14, 14-15).

[trad. IGAL, J.]: ὡσπερ χειμαζομένων πλοίων κυβερνήται ἐναπερείδονται πρὸς τὸ πλέον τῇ τῶν νεῶν φροντίδι καὶ ἀμελήσαντες αὐτῶν ἔλαθον, ὡς κινδυνεύειν συνεπισπασθῆναι πολλάκις τῷ τῶν νεῶν ναυαγίῳ, ἔρρεψαν τὸ πλέον καὶ αὗται καὶ τοῖς ἔαυτῶν ἔπειτα δὲ κατεσχέθησαν πεδηθεῖσαι γοητείας δεσμοῖς, σχεθεῖσαι φύσεως κηδεμονίᾳ.<sup>307</sup>

A unidade-e-multiplicidade que é a Alma, assim como a terceira hipótese do *Parmênides*, é que causa este aparente desacordo no sistema filosófico plotiniano. Contudo, como afirma Plotino em *Sobre a Imortalidade da Alma* (IV 7 [2]), a alma “que se entrelaça com algo inferior terá nela um obstáculo para o melhor de si mesma – não por isso, no entanto, terá perecido sua natureza –, mas recobrará seu estado primitivo e regressar a seus próprios domínios”<sup>308</sup>. Destarte, não há um real desacordo nas perspectivas apresentadas, pois a descida da Alma resulta mesmo em ambas essas consequências, ou seja, por um lado ela é má para a Alma quando o cuidado com a realidade sensível lhe dificulta exercer as atividades presentes na realidade superior, mas, por outro, ela proporciona a geração e o ordenamento da realidade sensível. O vício e o mal para a Alma está em quando ela se apega mais do que deveria à sua obra, desequilibrando sua natureza una-e-múltipla.

Plotino, desse modo, correlaciona as três primeiras hipóteses da segunda parte do *Parmênides* aos três sujeitos constituintes de seu sistema filosófico, a saber: o Uno, que é simplíssimo e puramente um, sem participação do Ser; a Inteligência, que é unamúltipla, pois já abarca em si e de uma só vez a totalidade dos seres existentes; e a Alma, que é uma-e-múltipla, pois, em sua função mediadora entre a realidade transcendente e a realidade sensível, é necessário ora reunir-se, ora separar-se, ora aproximar-se, ora afastar-se do Ser.

<sup>307</sup> IV 3 [27], 17, 23-29.

<sup>308</sup>[trad. IGAL, J.]: δ' ἀν συμμιχθῆ χείρονι, ἐμπόδιον μὲν ἔχειν πρὸς τὰ ἄριστα – οὗτι γε μὴν τὴν αὐτοῦ φύσιν ἀπολαθέναι – ἀναλαβεῖν δὲ <τὴν ἀρχαίαν κατάστασιν> ἐπὶ τὰ αὐτοῦ ἀναδραμόν. (IV 7 [2], 9, 26-29).

## 5

### O Uno como primeiro princípio em Plotino à luz do problema da unidade dos princípios-Formas no *Parmênides*

*Ler pelo não, quem dera!  
Em cada ausência, sentir o cheiro forte  
do corpo que se foi,  
a coisa que se espera.  
Ler pelo não, além da letra,  
ver, em cada rima vera, a prima pedra,  
onde a forma perdida  
procura seus etcéteras.*

(Paulo Leminski, *Ler Pelo Não*)

Quando falamos da interpretação plotiniana do *Parmênides* de Platão, diretamente nos remetemos a segunda parte do diálogo, uma vez que, como vimos, é a referência mais clara e direta que temos dentro da obra plotiniana sobre o diálogo e muita coisa foi dita pelos estudiosos. Mas, quando falamos da interpretação da primeira parte, quase nada encontramos na literatura secundária sobre este tema, pois Plotino mesmo nunca disse nada claro sobre ela.

Vimos que, na primeira parte do *Parmênides*, o personagem Sócrates enfrenta uma grande dificuldade para defender a manutenção da unidade das Formas ao mesmo tempo que elas mantêm uma relação de causalidade com a multiplicidade dos seres sensíveis. Em último grau, Sócrates se depara com uma grande dificuldade que se revela a partir da sua conversa com Parmênides: como um princípio unitário (tal como as Formas são) pode possuir uma relação de causalidade com a multiplicidade dos seres por ele gerados sem abrir mão desta sua condição unitária? Esta pergunta permanece em aberto ao final do diálogo, principalmente após as aporias apresentadas pelo Parmênides: 1) a população do mundo das Formas; 2) a impossibilidade de relação de causalidade entre Formas e objetos sensíveis; 3) o argumento do Terceiro Homem; e a 4) incognoscibilidade das Formas por sua separação.

Tendo isto posto, precisamos inicialmente esclarecer dois pontos. O primeiro ponto é que mesmo sabendo que se trata de sistemas filosóficos distintos,

quando comparamos a *Teoria das Formas* platônica com a henologia plotiniana, percebemos que o problema sobre a unidade do princípio que permeia a *Teoria das Formas* na primeira parte também serve, uma vez que o Uno também se configura enquanto princípio unitário, para analisar a noção de unidade do princípio na henologia plotiniana. Sabemos que as Formas não são a instância última dentro da hierarquia do sistema filosófico de Plotino, mas *herança do problema da unidade das Formas* é uma herança que se aplica a todo e qualquer sistema filosófico que busca fundamentar a origem de toda a realidade a partir de um princípio unitário, como é o caso de Plotino.

O segundo ponto é que, apesar se não citar diretamente a primeira parte do *Parmênides* em seus tratados, Plotino tinha plena consciência sobre o problema da unidade dos princípios<sup>309</sup>. E para identificar esta herança recebida, não devemos simplesmente traçar uma leitura histórico-linear enquanto uma simples evolução de uma interpretação sobre a *Teoria das Formas*. Busquemos, na realidade, compreender a herança do problema da unidade dos princípios-Formas enquanto um problema incorporado e investigado dentro da construção do sistema filosófico plotiniano, sobretudo no que diz respeito à constituição da sua noção de Uno.

Tomemos, como exemplo, o seu curto tratado *Sobre a Gênese e a Ordem dos Posteriores ao Primeiro* (V 2 [11]) que, curiosamente, é o que segue imediatamente o V 1 [10], tanto pela ordem cronológica, quanto pela ordem de Porfírio. Logo após apresentar sua hierarquia das hipóstases no tratado anterior, tomando como grande inspiração a citação direta da segunda parte do *Parmênides*, Plotino inicia o tratado V 2 [11] apresentando o problema da unidade do princípio que, como vimos, sustenta as aporias da primeira parte do *Parmênides*. Pergunta Plotino: “Então, como podem brotar de um Uno simples, se no idêntico não aparece variedade alguma, nem dualidade alguma de qualquer coisa que seja?”<sup>310</sup>

Plotino responderá esta questão a partir de três pontos distintos e de maneira muito breve:

---

<sup>309</sup> Como referido na passagem já citada acima. Cf. V 1 [10], 6, 3-6.

<sup>310</sup> [trad. IGAL]: Πῶς οὖν ἐξ ἀπλοῦ ἐνὸς οὐδεμιᾶς ἐν ταύτῃ φανομένης ποικιλίας, οὐ διπλόης οὐτινοῦν; (V 2 [11], 1, 3-4).

(1) “Pois, precisamente, porque nenhuma coisa havia nele, por isso brotam todas dele, e precisamente para que o Ente exista, *ele mesmo não é ente, mas progenitor do Ente*”.

[trad. IGAL]: Ἡ ὅτι οὐδὲν ἦν ἐν αὐτῷ, διὰ τοῦτο ἐξ αὐτοῦ πάντα, καὶ ἵνα τὸ ὅν ἦ, διὰ τοῦτο αὐτὸς οὐκ ὄν, γεννητὴς δὲ αὐτοῦ.<sup>311</sup>

(2) “Porque o Uno, sendo perfeito, pois nada busca, nada possui, nada necessita, *se transbordou, por assim dizer, e esta sobreabundância sua deu origem a outra coisa*, e esta, uma vez originada, virou-se até aquele e se preencheu e, ao olhá-lo, tornou-se de imediato nesta Inteligência”.

[trad. IGAL]: ὅν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερερρύη καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίκην ἄλλο· τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον καὶ νοῦς οὗτος.<sup>312</sup>

(3) “[E]sta Inteligência, *sendo semelhante àquele, age de modo semelhante, derramou abundantemente sua potência* [...] e esta atividade derivada da Essência (da Inteligência) é atividade da Alma”.

[trad. IGAL]: Οὗτος οὖν ὁν οἶον ἐκεῖνος τὰ ὅμοια ποιεῖ δύναμιν προχέας πολλήν [...] καὶ αὕτη ἐκ τῆς οὐσίας ἐνέργεια ψυχῆς.<sup>313</sup>

Como estes três pontos – a saber: 1) a radicalidade da transcendência; 2) a concepção de emanação e 3) a noção de semelhança de potencialidade – podem ser vistos como uma possível resposta para o problema da unidade do princípio e sua relação de causalidade com a multiplicidade causada? Além do mais, como elas poderiam lançar luz a tão espinhoso problema sem cair nas aporias apresentadas na primeira parte do diálogo *Parmênides*?

### 5.1. A radicalidade da transcendência do Uno e o problema da população do mundo das Formas

Ao analisarmos a primeira parte do *Parmênides*, vimos as quatro principais aporias que surgem a partir da concepção das Formas apresentadas como unidades separadas, em si e por si. Foram elas: 1) qual é a população do mundo das Formas?; 2) como as Formas, enquanto unidades, estabelece uma relação de causalidade entre elas e os seres sensíveis?; 3) como as Formas, ao estabelecer uma relação de semelhança por meio de sua propriedade, não cai numa regressão ao infinito (chamado Terceiro Homem)?; e 4) como as Formas podem ser conhecidas, uma vez que, sendo ela uma unidade, mostrou possuir dificuldades para estabelecer uma relação?

<sup>311</sup> IV 2 [11], 1, 5-6.

<sup>312</sup> IV 2 [11], 1, 7-11.

<sup>313</sup> IV 2 [11], 1, 13-16.

A primeira delas, como vimos, é oriunda de uma preocupação de se manter o próprio sentido de ser da *Teoria das Formas*. Ela, enquanto uma economia filosófica que buscava explicar a totalidade da realidade por meio de um número reduzido de seres ou princípios que traria respostas aos mais variados campos do saber, revelou-se enquanto uma possível realidade também bastante múltipla. Uma vez que Sócrates não conseguia explicar quais eram os fundamentos para que se pudesse postular as Formas em alguns casos e outros não, tudo que podia nomeado como algo que “é” possuiria sua Forma correspondente, já que as Formas são o fundamento ontológico e predicativo de todo ente.

Plotino responde muito diretamente essa questão quando escreve seu tratado *Sobre a Inteligência, as Ideias e o Ser* (V 9 [5]), no qual ele pergunta: “Será então que lá [na Inteligência] não existem mais [formas] que as coisas que as existem no mundo sensível ou há outras mais?” Como falamos acima, existe uma correspondência direta entre o mundo das Formas em Platão e a hipóstase da Inteligência em Plotino e, portanto, o problema da população do mundo das Formas é primeiramente analisado por Plotino por meio dessa hipótese. Contudo, como veremos, ele não se encerra nela.

Plotino inicia sua resposta a partir de uma primeira tese: não existe nada mau na hipóstase da Inteligência<sup>314</sup>. Por essa primeira razão, já descartaríamos de pronto parte das “coisas” encontradas na realidade sensível do âmbito da Inteligência. Mas o que seriam essas coisas más? Nada mais seriam do que “um resultado da indigência, da privação e da deficiência; é uma afecção da matéria quando se deteriora”<sup>315</sup>. Tudo aquilo que é mau, mais contrário possível ao Bem, é produto da matéria<sup>316</sup>. Os vícios são ausências de virtude<sup>317</sup> – mesmo que a eles

<sup>314</sup> Cf. V 9 [5], 10, 17.

<sup>315</sup> [trad. IGAL]: κακοῦ γὰρ οὐδενός· τὸ γὰρ κακὸν ἐνταῦθα ἐξ ἐνδείας καὶ στερήσεως καὶ ἐλλείψεως, καὶ ὅλης ἀτυχούσης πάθος καὶ τοῦ ὅλη ὡμοιωμένου. (V 9 [5], 17-20).

<sup>316</sup> Sobre a questão da matéria em Plotino cf. CHAGAS, 2019 e SILVA, 2021.

<sup>317</sup> Portanto, assim como, para aquele que ascende a partir da virtude, há o belo e o bem, há também, para aquele que descende a partir do vício, o mal em si, tendo principiado porém a partir do vício. E, para aquele que contempla, há contemplação do mal absoluto, seja ela qual for, mas, para aquele que se torna mau, há participação nele: pois se encontra totalmente na “região da dissimilitude”, onde, nela submersa, na lama tenebrosa terá tombado. [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Ὡς οὖν ἀπὸ τῆς ἀρετῆς ἀναβαίνοντι τὸ καλὸν καὶ τὸ ἀγαθόν, οὕτω καὶ ἀπὸ τῆς κακίας καταβαίνοντι τὸ κακὸν αὐτό, ἀρξαμένῳ μὲν ἀπὸ τῆς κακίας. Θεωροῦντι μὲν ἡ θεωρία ἥτις ἐστὶ τοῦ κακοῦ αὐτοῦ, γινομένῳ δὲ ἡ μετάληψις αὐτοῦ· γίνεται γὰρ παντάπασιν ἐν <τῷ τῆς ἀνομοιότητος τόπῳ>, ἔνθα δὺς εἰς αὐτὴν εἰς <βόρβορον> σκοτεινὸν ἐσται πεσών. (I 8 [51], 13, 12-18).

atribuamos algum nome –, bem como a divisão ilimitada ou a dispersão é ausência de unidade.

Pois a matéria, tornando-se senhora do que é refletido nela, o destrói e o aniquila aplicando-lhe sua própria natureza, que é contrária ao reflexo, não levando frio ao quente, mas opondo à forma do calor sua própria informidade, sua inconformação à conformação, seu excesso e a carência ao mensurado, até que tenha feito que o reflexo seja seu e não mais seja da forma.

[trad. BARACAT JÚNIOR]: Γενομένη γάρ κυρία τοῦ εἰς αὐτὴν ἐμφαντασθέντος φθείρει αὐτὸν καὶ διόλλωσι τὴν αὐτῆς παραθεῖσα φύσιν ἐναντίαν οὖσαν, οὐ τῷ θερμῷ τὸ ψυχρὸν προσφέρουσα, ἀλλὰ τῷ εἰδει τοῦ θερμοῦ τὸ αὐτῆς ἀνείδεον προσάγουσα καὶ τὴν ἀμορφίαν τῇ μορφῇ καὶ ὑπερβολὴν καὶ ἔλλειψιν τῷ μεμετρημένῳ, ἔως ἂν αὐτὸν ποιήσῃ αὐτῆς, ἀλλὰ μὴ αὐτοῦ ἔτι εἶναι.<sup>318</sup>

Quando se trata das Formas das virtudes, sobre isso não se teve dificuldade nem na fala do Sócrates no *Parmênides*, nem aqui em Plotino. Plotino admite que nossa alma, de fato, tem em si a Justiça, a Temperança, a Ciência oriundas daquela realidade que é a Inteligência<sup>319</sup> e que reúne em si mesma toda essa multiplicidade. O problema começa a se desenhar quando tocamos, como vimos no *Parmênides*, nos seres individuais da realidade sensível. A forma de Homem, de Cavalo ou de Animal, no geral, existe? Plotino admite haver sim a forma desses seres individuais, mas segundo ele “somente as Formas dos universais, não a de Sócrates, mas a de Homem”<sup>320</sup>.

Sobre as inúmeras variações existentes, Plotino explica que elas ocorrem parte pela noção de gênero e espécie, que de fato pertence às Formas, e parte por essa influência da matéria na constituição dos seres sensíveis. Explica ele que

Mas no que se refere ao homem, deve-se examinar se também o homem individual está lá [na Inteligência]. Agora, as características individuais distintas, correspondem Formas distintas. Assim, posto que o de nariz chato difere do de nariz aquilino, deve-se catalogar a aquilinidade e a chatura como diferenças dentro da espécie “Homem”, do mesmo modo que há diferenças dentro do gênero “Animal”. Mas que tal qual indivíduo tenha tal qual tipo de aquilinidade, provém da matéria. Do mesmo modo, das diferenças na cor da pele, umas radicam na razão seminal enquanto que outras as causam a matéria e a diversidade de regiões.

[trad. IGAL]: Ἐπισκεπτέον δὲ περὶ ἀνθρώπουν, εἰ καὶ ὁ καθέκαστα· τὸ δὲ καθέκαστον, ὅτι [μὴ] τὸ αὐτὸν ἄλλο ἄλλῳ οἴον ὅτι ὁ μὲν σιμός, ὁ δὲ γρυπός, γρυπότητα μὲν καὶ σιμότητα διαφορὰς ἐν εἰδει θετέον ἀνθρώπου, ὥσπερ ζῷου διαφοραί εἰσιν· ἥκειν δὲ καὶ παρὰ τῆς ὑλῆς τὸ τὸν μὲν τοιάνδε γρυπότητα, τὸν δὲ

<sup>318</sup> I 8 [51], 8, 18-24.

<sup>319</sup> Cf. V 9 [5], 12, 9-11.

<sup>320</sup> [trad. IGAL]: χρὴ δὲ καὶ τῶν καθόλου λέγειν τὰ εἰδη εἶναι, οὐ Σωκράτους, ἀλλ' ἀνθρώπου. (V 9 [5], 12, 2-3).

τοιάνδε. Καὶ χρωμάτων διαφορὰς τὰς μὲν ἐν λόγῳ οὖσας, τὰς δὲ καὶ ὕλην καὶ τόπον διάφορον ὄντα ποιεῖν.<sup>321</sup>

Por fim, sobre as coisas ignóbeis, Plotino nega veementemente a existência de Formas que as corresponda. Enquanto Platão deu exemplo de coisas do tipo cabelo, lama e sujeira, Plotino fala de seres que nascem da putrefação, insetos incômodos e, também, sujeira e lama<sup>322</sup>, por exemplo. Sobre eles, Plotino afirma que “entre essas Formas não há as coisas que acabamos de mencionar; nem o Intelecto as tiram dessas Formas”<sup>323</sup>. Na realidade, elas estão vinculadas à relação entre a alma e a matéria.

Mesmo dando uma resposta a partir da relação da realidade transcendente com a matéria para fundamentar quais tipos de coisas existem entre as Formas, melhor dizendo, qual é a população do mundo das Formas, Plotino não se satisfaz plenamente com sua própria análise no final de seu tratado. Ele então interroga sobre [im]possibilidade da Inteligência ser compreendida enquanto princípio, já que ela carrega em si, mesmo preservando uma economia filosófica, essa multiplicidade de Seres. Mais do que responder especificidades acerca da população do mundo das Formas, o problema deve ser analisado de um ponto mais fundamental e anterior.

Essa natureza, portanto, que inclui todas as coisas no inteligível, é para ser tomada como o princípio. Mas como isso é possível, *quando o princípio real é uno e totalmente simples*, mas há multiplicidade no nível dos seres reais? Devemos começar de outro ponto de partida nossa explicação de *como* existe algo além [a mais que] do Um, e *como* é uma multiplicidade, e *como* são todos esses seres [inteligíveis], e *por que* o Intelecto é todos esses seres e *de onde* vem.

[trad. ARMSTRONG]: Τὴν οὖν τὰ πάντα περιλαβοῦσαν ἐν τῷ νοητῷ φύσιν ταύτην ἀρχὴν θετέον. Καὶ πῶς, τῆς μὲν ἀρχῆς τῆς ὄντως ἐνὸς καὶ ἀπλοῦ πάντη οὖσης, πλήθους δὲ ἐν τοῖς οὖσιν ὄντος; Πῶς παρὰ τὸ ἐν, καὶ πῶς πλῆθος, καὶ πῶς τὰ πάντα ταῦτα, καὶ διὰ τί νοῦς ταῦτα καὶ πόθεν, λεκτέον ἀπ' ἄλλης ἀρχῆς ἀρχομένοις.<sup>324</sup>

Plotino não responde essas questões neste tratado, mas as encontramos em seus tratados posteriores. Não é possível admitir a Inteligência como primeiro princípio, uma vez que ela, como já vimos, carrega em si uma multiplicidade de

<sup>321</sup> V 9 [5], 12, 3-10.

<sup>322</sup> Cf. V 9 [5], 14, 7-8.

<sup>323</sup> [trad. IGAL]: ἐν οἷς εἰδεσιν οὐ ταῦτα οὐδὲ ἐκ τούτων νοῦς, ἀλλὰ ψυχὴ παρὰ νοῦ, λαβοῦσα παρὰ ὕλης ἄλλα, ἐν οἷς ταῦτα. (V 9 [5], 14, 9-11).

<sup>324</sup> V 9 [5], 14, 1-6.

seres, mesmo que estes seres sejam os seres excelentíssimos (as Formas). É necessário que o princípio, como ele afirma, *seja uno e totalmente simples*. Mas, por que o princípio necessita ser assim de fato?

Segundo Aubry, dois princípios que regem a lógica da metafísica plotiniana surgem derivados de uma interpretação própria de Plotino do legado grego: o princípio da prioridade do simples e o princípio da transcendência do doador<sup>325</sup>. O primeiro deles, o princípio da prioridade simples, é algo que Plotino reafirma constantemente em seus tratados: “o simples deve ser anterior ao complexo, e o uno ao múltiplo, ou o inverso: o que não é primeiro nunca é simples”<sup>326</sup>.

Plotino, na abertura de seu famoso tratado *Sobre o Bem ou o Uno* (VI 9 [9]) justifica a anterioridade do Uno sobre o Ser, uma vez que a unidade é o fundamento do ser, da seguinte maneira:

É pelo um que todos os seres são seres, tanto aqueles que são primariamente seres quanto aqueles que em qualquer sentido são considerados entre os seres. Pois o que poderia ser qualquer coisa se não fosse um? [...] E ainda os corpos das plantas e dos animais, cada um dos quais é um, se deles escapam do seu uno ao serem decompostos em uma multiplicidade, perdem a substância que tinham e não são mais o que eram, mas tornam-se outras coisas, e são aquelas outras coisas na medida em que cada uma delas é uma.

[trad. ARMSTRONG]: Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνί ἐστιν ὄντα, ὅσα τε πρώτως ἐστὶν ὄντα, καὶ ὅσα ὀπωσοῦν λέγεται ἐν τοῖς οὖσιν εἶναι. Τί γὰρ ἀν καὶ εἴη, εἰ μὴ ἐν εἴη; [...] Καὶ δὴ καὶ τὰ τῶν φυτῶν καὶ ζώων σώματα ἐν ὄντα ἔκαστα εἰ φεύγοι τὸ ἐν εἰς πλῆθος θρυπτόμενα, τὴν οὐσίαν αὐτῶν, ἢν εἴχεν, ἀπώλεσεν οὐκέτι ὄντα ἀ ἦν, ἀλλὰ δὲ γενόμενα καὶ ἐκεῖνα, ὅσα ἐν ἐστι.<sup>327</sup>

Todos os seres só são o que são ne medida em que a unidade permanece nele. O Ser depende da unidade para se definir enquanto ser, logo o Uno é anterior ao Ser. Quanto mais unitário e simples algo for, mais anterior e mais fundamental ele será. Essa concepção de anterioridade da unidade e de sua simplicidade não era algo estranho entre os gregos, uma vez que, desde os primeiros pitagóricos dos quais temos conhecimento através de seus fragmentos, isso era pensado. O mais antigo dentre os pitagóricos conhecidos dos quais temos fragmentos é o Filolau de Crotona, da segunda metade do séc. V a.C. Segundo ele, “o primeiro constituído,

<sup>325</sup> Cf. AUBRY, 2022, p. 92.

<sup>326</sup> [trad. nossa]: the principle that what is simple must be prior to what is complex, and the one prior to the multiple, or else its converse: that which is not first is never simple. (AUBRY, 2022, p. 92).

<sup>327</sup> VI 9 [9], 1, 1-14.

o um, que está no centro da esfera, chama-se lar (fogo interno)<sup>328</sup>, e “o cosmos é um e começou a vir a ser a partir desse centro”<sup>329</sup>.

Portanto, “o um é o princípio de todas as coisas”<sup>330</sup>, seja ela da realidade, seja ela dos próprios números. Na realidade, o um, para os pitagóricos e para os gregos em geral, não é considerado número, pois o um é o princípio indivisível deles. Os números são compostos de unidades indivisíveis que constituem a multiplicidade que há a partir do primeiro número, o dois<sup>331</sup>. Charles Kahn afirma que, segundo Filolau, “o Um é anterior aos números propriamente ditos, que se dividem em pares (ilimitados) e ímpares (limitantes); o Um em si, porém, é ambos, ímpar-par (fr. 5). A cosmogonia começa quando os números são gerados”<sup>332</sup>. E sobre essa perspectiva da anterioridade do Um para os gregos, também temos o seguinte relato de Aristóteles:

E a unidade de medida é sempre indivisível seja em relação à forma seja em relação à sensação. Portanto, o um não é uma realidade em si e uma substância. E com razão: o um significa a medida de uma multiplicidade, e o número significa uma multiplicidade numerada e uma multiplicidade de medida. Portanto, acertadamente não se considera o um como número, porque a unidade de medida não é pluralidade de medida, mas o um e a medida são princípios.

[trad. REALE]: καὶ ἀδιαίρετον τὸ μέτρον, τὸ μὲν κατὰ τὸ εἶδος τὸ δὲ πρὸς τὴν αἰσθησιν, ὡς οὐκ ὄντος τινὸς τοῦ ἐνὸς καθ' αὐτὸν οὐσίας. καὶ τοῦτο κατὰ λόγον· σημαίνει γὰρ τὸ ἐν ὅτι μέτρον πλήθους τινός, καὶ ὁ ἀριθμὸς ὅτι πλῆθος μεμετρημένον καὶ πλῆθος μέτρων (διὸ καὶ εὐλόγως οὐκ ἔστι τὸ ἐν ἀριθμός· οὐδὲ γὰρ τὸ μέτρον μέτρα, ἀλλ' ἀρχὴ καὶ τὸ μέτρον καὶ τὸ ἐν).<sup>333</sup>

O segundo princípio que surge de uma interpretação própria de Plotino dos gregos, como dito, é *o princípio da transcendência do doador*. Isto é, ele não pode ser confundido com o ser por ele causado e, consequentemente, doa algo que ele não é exatamente. O Uno doa Ser à Inteligência (que é a própria Inteligência), mas ele mesmo não é Ser. Ele “é o nada que não é nenhuma dessas coisas de que é

<sup>328</sup> [trad. BORGES]: τὸ πρῶτον ἀρμοσθέν, τὸ ἐν, ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφαίρας ἔστια καλεῖται. (FILOLAU, fr. 7 in SOUZA, 1978, p. 59).

<sup>329</sup> [trad. BORGES]: ὁ κόσμος εἰς ἔστιν, ἥρξατο δὲ γίγνεσθαι ἀπὸ τοῦ μέσου (FILOLAU, fr. 17 in SOUZA, 1978, p. 60).

<sup>330</sup> ἡ μὲν μονάς ὡς ἀν ἀρχὴ οὖσα πάντων κατὰ τὸν Φιλόλαον (οὐ γὰρ ἐν φησιν <ἀρχὴ πάντων;>) κτλ. (FILOLAU, fr. 8 in SOUZA, 1978, p. 59).

<sup>331</sup> “Lembremos que na matemática antiga, o primeiro número não é um, mas dois – isto é, o que pode ser contado”. [trad. nossa]: Let us recall that in ancient mathematics, the first number is not one but two – that is, what can be counted. (AUBRY, 2022, p. 108)

<sup>332</sup> KAHN, 2007, p. 48.

<sup>333</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* 1088a 2-8.

princípio”<sup>334</sup> ou “deve ser distinto de todos os posteriores a ele, que subsista em si mesmo e que não esteja mesclado com os provenientes dele”<sup>335</sup>.

Como bem observa Aubry, o princípio da transcendência do doador está intimamente ligado ao da prioridade do simples, uma vez que se o Uno é doação de Ser e, sendo o Ser unomúltiplo, como vimos anteriormente, o Uno quebraria este princípio de simplicidade. Aubry explica que

o princípio da prioridade do simples chama por outro princípio que o complemente, em virtude do qual o doador nada é, ou nada tem, daquilo que dá. Deste princípio da transcendência do doador, segue-se de fato que o Um absoluto – a causa do fato de que todo ser, mesmo complexo, constitui, no entanto, um ser – não pode ser dito dele mesmo ser “um”. Embora seja aquele pelo qual os outros seres podem receber o ‘um’ como predicado (6.9.1.26-27), ele não admite essa predicação em si.<sup>336</sup>

Uma coisa é dizer que os seres possuem unidade como seu fundamento de ser, como explana Plotino no começo de VI 9 [11], outra seria equivaler o Uno ao Ser. Se o Um estivesse entre os seres e pudesse ser com eles contado, deveria, como vimos, haver algo anterior e mais simples. Do Ser e dos seres podem predicar a unidade – o Ser é um –, mas não pode se predicar do Uno o ser – o Uno não é ser, ele não é nem Um. Se se admitíssemos que o Uno é Um, assim como no *Argumento do Terceiro Homem*, seria necessário haver algo anterior que explicasse a origem dessa propriedade/predicado que o Uno carregaria, o que levaria a uma regressão ao infinito. Não se poderia nem mesmo afirmar simplesmente que o Uno é, sem propriedade/predicado algum, pois isso o colocaria ainda na condição de ser, que já nega o princípio da prioridade do simples. Devemos, então, simplesmente negá-lo.

Voltamos, pois, a primeira e a segunda hipóteses da segunda parte do *Parmênides* de Platão. A primeira hipótese como aquela unidade que nega completamente os predicados e a essência e a segunda hipótese como aquela unidade que, como se revelou, ao lhe ser acrescentada a essência explode em uma multiplicidade. O problema da população do mundo das Formas, para o sistema

<sup>334</sup> Cf. nota 223.

<sup>335</sup> V 4 [7], 1, 5-6.

<sup>336</sup> [trad. nossa]: the principle of the priority of the simple calls for another principle to supplement it, by virtue of which the donor is nothing, or has nothing, of what it gives. From this principle of the transcendence of the donor, it does indeed follow that the absolute One – the cause of the fact that every being, even complex, nevertheless constitutes a being – cannot itself be said to be ‘one’. Although it is that by which the other beings can receive the ‘one’ as a predicate (6.9.1.26– 27), it does not admit this predication itself. (AUBRY, 2022, p. 94).

filosófico plotiniano, ultrapassa a simples determinação sobre quais tipos de Formas existem na realidade inteligível ou na Inteligência, ela toca num problema mais fundamental: não se deve atribuir à Inteligência um *status* de princípio, pois isso não resultará em uma verdadeira economia filosófica. O que há de mais anterior não poderá ser questionado quanto à sua simplicidade, sua validade e sua economia. Por meio da noção de Uno, Plotino escapa dessa aporia e salva as Formas de sua “inutilidade” por causa de sua multiplicidade. As Formas de fato são múltiplas, mas essa multiplicidade se sustenta em uma unidade que lhe é anterior e que lhe dá sentido de Ser e, como veremos, que também lhe dará a capacidade de gerar tudo o que lhe é posterior, mesmo já carregando em si mesma a marca da multiplicidade.

## 5.2. A emanação a partir do Uno e o problema da causalidade entre os princípios unitários e a multiplicidade dos seres causados

Vimos que Plotino busca resolver a questão da população do mundo das Formas ao estabelecer critérios para quais tipos de Formas existem na unimultiplicidade da Inteligência e o porquê que elas existem daquele modo. Não somente isso, Plotino, não satisfeito, viu que era necessário, ainda assim, buscar algo anterior e mais fundamental que pudesse explicar a unidade da Inteligência. Podemos analisar que a unidade é anterior ao vê-la atuando nos seres tanto de maneira coletiva quanto individual: para o ordenamento do conjunto de toda a realidade, é necessário que exista algo para o qual toda a multiplicidade aponte e atue de maneira harmônica<sup>337</sup>, e, individualmente, como vimos, tudo o que é necessita da unidade para ser algo. Contudo, neste momento, uma pergunta se

<sup>337</sup> Plotino, inclusive, direciona uma crítica para Aristóteles em seu tratado V 1 [10] sobre esta perspectiva. Após apresentar a estrutura completa de seu sistema filosófico, sobretudo a noção do Uno Bem como princípio, Plotino retoma as teorias antigas para analisá-las e buscar nelas correspondências com o que ele estava apresentando. Apresentando, ao seu modo, a perspectiva aristotélica, Plotino afirma: “Aristóteles, posteriormente, ao afirmar, por um lado, que o Primeiro é “transcendente” e “inteligível”, mas, por outro, que se intelige a si mesmo, com isso, novamente, não o torna Primeiro. E, ao introduzir muitos outros inteligíveis, tantas quantas forem as esferas no céu, de modo que haja um motor para cada esfera, ele trata os inteligíveis em desacordo com Platão [...]. Mas é possível verificar se é mesmo razoável, pois é mais razoável que, uma vez que todas as esferas contribuem para a ordenação unitária do conjunto, elas dirijam seu olhar para algo uno, ou seja, para o Primeiro. [trad. IGAL]: Ἀριστοτέλης δὲ ὑστερον <χωριστὸν> μὲν τὸ πρῶτον καὶ <νοητὸν, νοεῖν> δὲ αὐτὸν <έαυτὸν> λέγων πάλιν αὖ οὐ τὸ πρῶτον ποιεῖ· πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα νοητὰ ποιῶν καὶ τοσαῦτα, ὅπόσαι ἐν οὐρανῷ σφαῖραι, ἵν' ἔκαστον ἐκάστην κινῆ, ἄλλον τρόπον λέγει τὰ ἐν τοῖς νοητοῖς ἡ Πλάτων [...]. Ἐπιστήσειε δ' ἄν τις, εἰ καὶ εὐλόγως· εὐλογώτερον γὰρ πάσας πρὸς μίαν σύνταξιν συντελούσας πρὸς ἐν καὶ τὸ πρῶτον βλέπειν. (V 1 [10], 9, 7-14)

impõe: como, então, do Uno, sendo esta unidade simplíssima, surge a primeira multiplicidade que é a Inteligência?

Vimos que no *Parmênides* de Platão Sócrates enfrentou uma imensa dificuldade para explicar como, de uma unidade separada como a Forma, surge a uma multiplicidade tal como a realidade sensível. O jovem Sócrates recorreu, então, a três modos distintos de relação entre a Forma e os múltiplos objetos por ela causados: a participação, o pensamento e o paradigma. Todos eles, como vimos em 2.3, acabam em aporia, levando o jovem Sócrates a uma imensa dificuldade de continuar defendendo a necessidade das Formas que, enquanto estas unidades separadas, mostraram-se inacessíveis, inexplicáveis e, por fim, incognoscíveis.

Como já sinalizamos, apesar de termos consciência da distinção de equivalência entre as Formas em Platão e o Uno em Plotino, o problema que circunda a relação de causalidade entre ambos é o mesmo. É necessário explicar a derivação de uma multiplicidade, seja ela qual for, a partir de uma unidade simples sem cair nas aporias já apresentadas no *Parmênides*. Isto posto, *como* Plotino faz isso em relação ao seu princípio unitário?

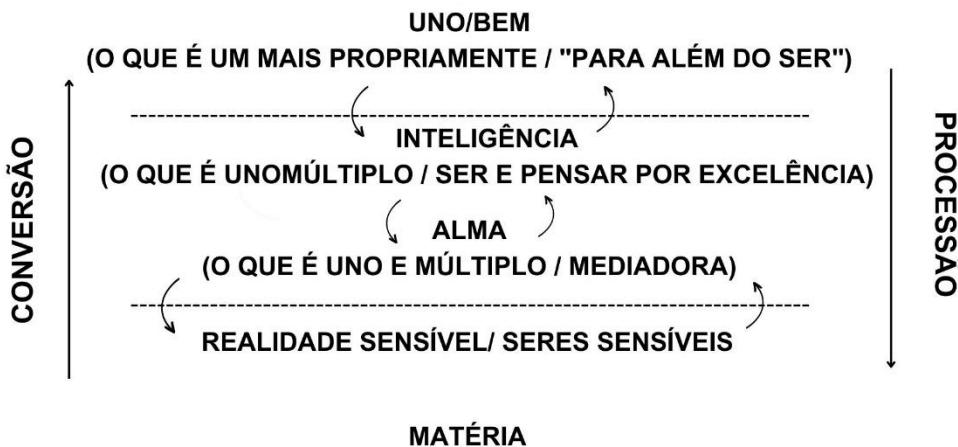
É necessário voltarmos um pouco para explicar os movimentos que ocorrem dentro do sistema filosófico plotiniano. Sabemos que o Uno é não somente o princípio, mas o fundamento e a finalidade de toda a realidade existente. É a partir dele que todas as coisas vem-a-ser, é por meio dele que todas as coisas são e é para ele que todas as coisas desejam retornar, porque “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”<sup>338</sup>. Todos os seres desejam o bem que lhe é anterior.

Dois são, então, os principais movimentos dentro da estrutura do sistema filosófico plotiniano: o movimento de processão e o movimento de conversão. O movimento de processão é aquele em que toda ordem da realidade vem-a-ser e se estabelece, e isso acontece a partir do engendramento das hipóstases derivadas do Uno de forma hierárquica. Ou seja, o movimento de processão é aquele movimento que parte da unidade em direção à multiplicidade. Já o movimento de

---

<sup>338</sup> [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ως ἀναγκαῖον ἦν τῶν πρώτων ἐν θεωρίᾳ ὄντων καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἐφίεσθαι τούτου, εἰπερ τέλος ἄπασιν ἡ ἀρχή. En. III 8 [30], 7, 16-18.

conversão é o movimento contrário, é aquele em que todos os seres constituintes da realidade se voltam para o princípio e ele acontece por meio da contemplação e da experiência de unidade, como veremos adiante. Ou seja, a conversão é diametralmente oposta à processão, o que significa dizer que o movimento de conversão é aquele que parte da multiplicidade em direção à unidade. Temos, portanto, a seguinte estrutura:



Dentro de ambos os movimentos, há um escalonamento que respeita a hierarquia das hipóstases. No movimento de processão, por exemplo, o Uno não gera diretamente a Alma ou a realidade sensível e todos os seus seres, mesmo sendo a fonte primeira e mais fundamental. O movimento de processão abrange toda a realidade e manifesta a potência absoluta do Uno por meio das hipóstases posteriores, respectivamente: a Inteligência e a Alma. O Uno engendra a Inteligência e a Inteligência engendra a Alma. Esta última, como vimos, é quem transmite aos sensíveis a realidade transcendente e (in)forma os seres a partir desta realidade. A processão é, portanto, “um processo de engendramento sucessivo ou gradual”<sup>339</sup>. Contudo, não se trata de uma sucessão contínua de realidades homogêneas, mas de realidades distintas em graus de ser.

Mas, voltando à nossa questão inicial, *como* a processão acontece de fato, de acordo com Plotino? E aqui nos deparamos com um problema exegético observado por Pradeau: “Uma das particularidades distintivas do método

<sup>339</sup> [trad. nossa]: “un processus d’engendrement sucessif ou graduel”. (PRADEAU, 2003, p. 60).

plotiniano é que ele não dá a definição completa da processão, mas aborda-a de maneira sucessiva e diferente”<sup>340</sup>. Não é que Plotino pouco trata do tema, pelo contrário, este é um tema bastante recorrente em seus tratados. A grande questão é a diversidade de descrições dadas por ele para explicar a processão.

Tomemos, como exemplo, uma grande passagem dedicada ao movimento de processão presente em V 1 [10] que exemplifica bem esta diversidade:

E como deve-se pensar e o que se deve pensar (que veio a existência) ao redor daquele, enquanto permanece ele mesmo? *Uma radiação circular* emanada dele, é verdade, mas emanada dele enquanto ele permanece, à maneira do halo do sol que brilha ao seu redor, como aureolando-o, brotando perenemente dele, enquanto ele permanece. E todos os seres, enquanto permanecem, emitem necessariamente, de sua própria substância, uma entidade que está suspensa ao redor deles e por fora deles, da potência presente neles, sendo *uma imagem* dos que são algo assim como seus modelos, dos quais proveio: o fogo emite o calor que provêm dele, e a neve não se contenta em guardar dentro de si a frieza. Mas disto dão testemunho principalmente todas as substâncias, porque, enquanto existem, emana delas, em torno delas, algum efluvio; e destes eflúvios, uma vez vindos à existência, gosta do que está próximo. E todos os seres, enfim, quando já são perfeitos, procriam. Mas o eternamente perfeito *procria eternamente* e procria algo eterno, mas também algo inferior a si mesmo. O que há de se dizer, pois, do perfeitíssimo? Que nada provêm senão as coisas máximas depois dele. Agora bem, o máximo depois dele e o segundo é a Inteligência. De fato, a Inteligência vê aquele e não necessita mais do que aquele. Aquele, por outro lado, não necessita desta para nada. [...] Além do mais, a Inteligência é superior a todas as coisas porque as demais são posteriores a ela. Assim, a alma é *uma expressão e é uma certa atividade* da Inteligência, como a Inteligência o é daquele.

[trad. IGAL]: Πῶς οὖν καὶ τί δεῖ νοῆσαι περὶ ἐκεῖνο μένον; Περίλαμψιν ἐξ αὐτοῦ μέν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος, οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸ λαμπρὸν ὥσπερ περιθέον, ἐξ αὐτοῦ ἀεὶ γεννώμενον μένοντος. Καὶ πάντα τὰ ὄντα, ἔως μένει, ἐκ τῆς αὐτῶν οὐσίας ἀναγκαίαν τὴν περὶ αὐτὰ πρὸς τὸ ἔξω αὐτῶν ἐκ τῆς παρούσης δυνάμεως δίδωσιν αὐτῶν ἐξηρτημένην ὑπόστασιν, εἰκόνα οὖσαν οἷον ἀρχετύπων ὃν ἐξέφυπτο μὲν τὴν παρ' αὐτοῦ θερμότητα· καὶ χιλὸν οὐκ εἴσω μόνον τὸ ψυχρὸν κατέχει· μάλιστα δὲ ὅσα εὐώδη μαρτυρεῖ τοῦτο· ἔως γάρ ἐστι, πρόεισί τι ἐξ αὐτῶν περὶ αὐτά, ὃν ἀπολαύει ὑποστάντων ὁ πλησίον. Καὶ πάντα δὲ ὅσα ἥδη τέλεια γεννᾶ· τὸ δὲ ἀεὶ τέλειον ἀεὶ καὶ ἀίδιον γεννᾶ· καὶ ἔλαττον δὲ ἐαυτοῦ γεννᾶ. Τί οὖν χρὴ περὶ τοῦ τελειοτάτου λέγειν; Μηδὲν ἀπ' αὐτοῦ ἡ τὰ μέγιστα μετ' αὐτόν. Μέγιστον δὲ μετ' αὐτὸν νοῦς καὶ δεύτερον· καὶ γὰρ ὅρᾳ ὁ νοῦς ἐκεῖνον καὶ δεῖται αὐτοῦ μόνου· ἐκεῖνος δὲ τούτου οὐδέν· καὶ τὸ γεννώμενον ἀπὸ κρείττονος νοῦ νοῦν εἶναι, καὶ κρείττων ἀπάντων νοῦς, ὅτι τάλλα μετ' αὐτόν· οἷον καὶ ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ καὶ ἐνέργειά τις, ὥσπερ αὐτὸς ἐκείνου.<sup>341</sup>

<sup>340</sup> [trad. nossa]: C'est l'une des particularités distinctives de la méthode plotinienne que de ne pas conduire à son terme la définition de la procession, mais de l'approximer successivement et différemment. (PRADEAU, 2003, p. 63).

<sup>341</sup> V 1 [10], 6, 27-45.

A processão é uma *iluminação* (*uma radiação circular*), uma *imitação* (*uma imagem*), uma *geração* (*procria eternamente*), uma *atividade e expressão*. Em uma única passagem vimos, pelo menos, quatro principais representações<sup>342</sup> para falar sobre o que é, de fato, o movimento de processão. Se tomarmos de maneira isolada cada uma dessas representações, nenhuma delas dá conta plenamente do que seja este movimento. O que Plotino tenta fazer, por meio delas, é aproximar-se por meio da linguagem. Mas por que isto ocorre? Pradeau afirma que isto ocorre porque, assim como o Princípio, o processo que se origina e pertence a este Princípio não é exterior a ele e nem se dá no tempo, portanto, o discurso não consegue abarcá-lo plenamente<sup>343</sup>. Talvez, por conta disso, em um dos raros momentos de sua obra, antes dele tentar explicar como ocorre a processão, ele invoca expressamente o Deus, em atitude orante, para que este pudesse inspirá-lo<sup>344</sup>.

Apesar de nenhuma dessas representações dar conta plenamente de descrever o movimento de processão e que isto se dê somente por aproximação, cada uma dessas representações objetiva especificar um aspecto da relação de causalidade entre as hipóstases neste movimento de processão, mesmo havendo em cada uma delas uma limitação.

Plotino não parece privilegiar uma destas oito qualificações em detrimento das outras, mesmo apesar das faltas ou insuficiências que sempre se preocupa em lhes imputar. Este é, sim, um método, cuja aproximação é uma ferramenta e que preside à redação de todos os tratados. Estes últimos se propuseram a resolver as dificuldades, que se poderia acreditar que estavam então em debate na discussão filosófica, favorecendo uma série de decisões exegéticas e conceituais. Se, como supõe Plotino, a tradição filosófica nunca se compõe senão da recorrência de questões antigas e herdadas, a atualidade filosófica deve ser a de um exame crítico das respostas vigentes.<sup>345</sup>

<sup>342</sup> Neste tratado, Pradeau identifica ainda outras três representações: produção, por em movimento e impulso erótico. Contudo, não trabalharemos elas neste momento. Cf. PRADEAU, 2003, p. 62.

<sup>343</sup> “Por esta razão, mais uma vez, só podemos dar uma representação plausível e aproximada de um processo que não é nem exterior nem no tempo, portanto não discursivo”. [trad. nossa]: Pour cette raison, encore une fois, qu'on ne pourra jamais donner qu'une représentation vraisemblable et approximative d'un processus qui n'est ni en extériorité ni dans le temps, qui n'est donc pas discursif. (PRADEAU, 2003, p. 64).

<sup>344</sup> Tratemos de explicá-lo da seguinte maneira, depois de invocar o próprio Deus, não em voz alta, mas elevando-nos com a alma em atitude orante até ele, pois esse é o modo como podemos orar sozinhos ao Só. [trad. IGAL]: Ὡδε οὖν λεγέσθω θεὸν αὐτὸν ἐπικαλεσαμένοις οὐ λόγῳ γεγωνῷ, ἀλλὰ τῇ ψυχῇ ἐκτείνασιν ἔαντοὺς εἰς εὐχὴν πρὸς ἐκεῖνον, εὐχεσθαι τοῦτον τὸν τρόπον δυναμένους μόνους πρὸς μόνον. (V 1 [10], 6, 8-11).

<sup>345</sup> [trad. nossa]: Plotin ne paraît pas privilégier l'une de ces huit qualifications au détriment des autres, en dépit même des défauts ou des insuffisances qu'il prend toujours soin de leur imputer. Il s'agit bien là d'une méthode, dont l'approximation est un outil et qui préside à la rédaction de

O problema aqui herdado e manifesto claramente no *Parmênides* é explicar o modo pelo qual ocorre a derivação de uma multiplicidade a partir de um princípio unitário simples. Mas, qual aspecto específico do movimento de processão cada uma das representações apresentadas na passagem V 1 [10], 6 descreve? E qual são as suas insuficiências, como aponta Pradeau?

A primeira representação que Plotino apresenta é a da iluminação. Esta representação nos é bastante familiar da tradição platônica, sobretudo por causa da analogia do sol, como o filho do Bem, presente na *República* (508a-509b). Mais ainda, na primeira parte do *Parmênides*, esta representação é mencionada pelo jovem Sócrates como a primeira tentativa de escapar da aporia da relação de participação entre Formas e objetos sensíveis. “Não estaria, disse ele, se, pelo menos, como o dia, <que> sendo *um* e o mesmo, está em muitos lugares simultaneamente e nem por isso está ele mesmo separado de si mesmo”<sup>346</sup>. Mas, como vimos, esta analogia é completamente ignorada pelo personagem Parmênides.

Plotino vê nesta representação, a mais complexa delas, alguns dos aspectos mais fundamentais do movimento de processão e que responderiam, em parte, os problemas gerados pelas relações de causalidade apresentadas no *Parmênides*. É por meio da noção de iluminação que Plotino apresenta a processão a partir do Uno preservando a permanência de si mesmo. Por meio da iluminação, o Uno, enquanto essa fonte de luz, não precisa sair de si para tocar todas as coisas e, além do mais, não precisa se dividir nem se fundir com elas para alcançá-las – tal como sinalizado pelo jovem Sócrates no *Parmênides*. Ao mesmo tempo, a iluminação, sendo contínua, não permite que haja uma separação total entre o princípio da luz e os seres iluminados por ele, pois eles estão constantemente ligados por essa luz derivada do princípio.

---

l'ensemble des traités. Ces derniers se proposent de résoudre des difficultés, dont on peut croire qu'elles sont alors en débat dans la discussion philosophique, à la faveur d'une série de décisions exégétiques et conceptuelles. Si, comme le suppose Plotin, la tradition philosophique n'est jamais constituée que de la récurrence de questions anciennes et héritées, l'actualité philosophique doit être celle d'un examen critique des réponses en vigueur [...]. (PRADEAU, 2003, p. 63)

<sup>346</sup> [trad. IGLESIAS e RODRIGUES]: Οὐκ ἄν, εἴ γε, φάναι, οἷον [εἰ] ἡμέρα [εἴη] μία καὶ ἡ αὐτὴ οὖσα πολλαχοῦ ἄμα ἐστὶ καὶ οὐδέν τι μᾶλλον αὐτὴ ἀυτῆς χωρίς ἐστιν. (PLATÃO, *Parmênides* 131b 3-5).

Pois bem, imagine agora que tomando como centro uma minúscula massa luminosa, você a circunda com um corpo maior, esférico e transparente, de modo que a luz central resplandeça em toda a esfera circundante, sem que a essa massa exterior chegue um raio de luz de qualquer outro ponto. Não diremos que aquela luz central, *sem sofrer ela mesma detimento algum, mas permanecendo ilesa, se difundiu por toda a massa exterior* e que a luz observada naquela minúscula massa ocupou a zona exterior? Portanto, como a luz não emana daquela minúscula massa corpórea, já que não possuía a luz enquanto corpo, mas enquanto corpo luminoso, em virtude de uma força distinta e não corpórea, imagine que alguém suprima a massa do corpo, mas que mantém a força da luz. Você ainda dirá que a luz está em algum lugar ou será difundida por igual e por toda a esfera exterior? [...] E é que, ainda no caso do sol, é verdade que, olhando para o corpo solar, você pode dizer de onde veio a luz que ilumina toda a atmosfera; o que você vê, porém, é a mesma luz onipresente, mas não dividida. Prova disso são os eclipses, que impedem que a luz chegue ao lado oposto ao de onde veio, mas não a dividem. Se, pois, o sol fosse pura luz desprovida de corpo, mas que fornecesse luz, esta não se originaria daí, nem saberias dizer de onde, mas que seria uma e a mesma luz onipresente que não se originaria nem teria um princípio originante.

[trad. IGAL]: Εἰ δὲ δὴ φωτεινὸν μικρὸν ὄγκον οὗν κέντρον ποιησάμενος μεῖζόν τι περιθείης σφαιρικὸν σῶμα διαφανές, ὥστε τὸ φῶς τοῦ ἔνδον ἐν παντὶ τῷ περιέχοντι φαίνειν, οὐκ οὖσης ἄλλοθεν αὐλγῆς τῷ ἔξωθεν ὄγκῳ, ἢρ' οὐκ ἐκεῖνο τὸ ἔνδον φήσομεν αὐτὸν μηδὲν παθόν, ἀλλὰ μένον ἐπὶ πάντα τὸν ἔξωθεν ὄγκον ἐλήλυθέναι, καὶ τὸ ἐκεῖ ἐνορώμενον ἐν τῷ μικρῷ ὄγκῳ φῶς κατειληφέναι τὸ ἔξω; Ἐπειδὴ τοίνυν οὐ παρὰ τοῦ ὄγκου τοῦ σωματικοῦ τοῦ μικροῦ ἐκείνου ἦν τὸ φῶς – οὐ γάρ ἡ σῶμα ἦν εἶχε τὸ φῶς, ἀλλ' ἡ φωτεινὸν σῶμα, ἐτέρᾳ δυνάμει, οὐ σωματικῇ οὖσῃ – φέρε, εἴ τις τὸν ὄγκον τοῦ σώματος ὑφέλοι, τηροῖ δὲ τὴν τοῦ φωτὸς δύναμιν, ἢρ' ἀν ἔτι εἴποις που εἶναι τὸ φῶς, ἡ ἐπίσης ἀν εἴη καθ' ὅλην τε τὴν ἔξω σφαιραν; [...] Ἐπεὶ καὶ ἐπὶ τοῦ ἡλίου ἔχεις μὲν εἰπεῖν ὅθεν τὸ φῶς ἐπιλάμπει κατὰ πάντα τὸν ἀέρα εἰς τὸ σῶμα τοῦ ἡλίου βλέπων, τὸ δὲ αὐτὸν ὄμιος ὄρας φῶς πανταχοῦ οὐδὲ τοῦτο μεμερισμένον. Δηλοῦσι δὲ αἱ ἀποτομαὶ ἐπὶ θάτερα ἡ ὅθεν ἐλήλυθεν οὐ διδοῦσαι εἶναι οὐδὲ μερίζουσαι. Καὶ δὴ τοίνυν εἰ δύναμις μόνον ὁ ἡλιος ἦν σώματος χωρὶς οὖσα καὶ φῶς παρεῖχεν, οὐκ ἀν ἐντεῦθεν ἤρξατο οὐδὲ ἀν εἰπεῖς ὅθεν, ἀλλ' ἦν ἀν τὸ φῶς πανταχοῦ ἐν καὶ ταύτον ὃν οὐκ ἀρξάμενον οὐδὲ ἀρχήν ποθεν ἔχον.<sup>347</sup>

Ao iluminar, como observado por Plotino, o ser que é fonte de luz nada sofre, nada perde e, ao mesmo tempo consegue alcançar o que lhe é exterior. Mas, como bem observa Pradeau, outro aspecto da processão que é abarcado pela representação da iluminação é a noção de *gradação*. A luz se propaga enquanto a fonte de luz permanece e si mesmo, mas quanto mais distante está aquilo que é iluminado pela fonte de luz, mais pálida e opaca é esta luz que lhe alcança. Quanto mais afastado<sup>348</sup> do centro de luz algo está, menos claro ele se torna.<sup>349</sup> Esta graduação se estende até a luz não alcançar mais a total escuridão. Essa

<sup>347</sup> VI 4 [22], 7, 22- 47.

<sup>348</sup> Vale lembrar que quando transpomos a analogia da iluminação para as realidades transcendentais, este afastamento não ocorre, tal como no sensível, a partir de uma noção espacial. Plotino trata isto no sentido próprio de graduação de ser. Cf. VI 5 [23], 8.

<sup>349</sup> Cf. PRADEAU, 2003, p. 66.

escuridão, segundo Plotino, é a matéria<sup>350</sup>. Contudo, é necessário esclarecer que, dentro do sistema plotiniano, o Uno é potência infinita de iluminação (de ser) e, deste modo, não há limitação de seu poder ou de seu alcance<sup>351</sup>. Mas por que, então, existe escuridão? Como responde Pradeau, no sistema plotiniano, é a matéria “que deve à sua própria escuridão que não pode ser iluminada: ela não recebe a luz e ela é obscura porque escurece tudo o que tem o menor contato com ela”<sup>352</sup>.

Todavia, como afirmamos acima, já que nenhuma representação dá conta plenamente do movimento de processão, a iluminação também possui seus limites: o primeiro deles é que a iluminação não deixa perfeitamente claro o processo de geração dos seres e, em segundo, nem diz da relação de semelhança entre o gerador e o ser gerado. Uma vez que a representação da iluminação aponta para o aspecto da doação inesgotável à multiplicidade ao mesmo tempo que explica permanência do princípio em si e na preservação de sua unidade, ela não explica como ocorre o próprio engendramento. Aquilo que ilumina, ilumina algo que já está, de algum modo, ali presente, mas não necessariamente o engendra. O engendramento, entretanto, é um aspecto imprescindível do movimento de processão.

Por esta razão, Plotino também recorre com certa frequência à representação da *geração* ou da procriação<sup>353</sup>, valendo-se do termo pai (*πατήρ*) ou progenitor (*γεννάω*) para se referir com frequência ao Uno e às hipóstases geradoras de seu

<sup>350</sup> E o profundo de cada um é a matéria: por isso também ela é toda obscura, porque a luz é razão. Também o intelecto é razão: por isso, vendo a razão sobre cada coisa, considera obscuro o que está em baixo por estar sob a luz, assim como o olho, sendo luminiforme, lançando-se para a luz e para as cores, que são luzes, afirma que o que está sob as cores é obscuro e material, ocultado pelas cores. [trad. BARACAT JÚNIOR]: Τὸ δὲ βάθος ἐκάστου ἡ ὑλὴ διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα, ὅτι τὸ φῶς ὁ λόγος. Καὶ ὁ νοῦς λόγος. Διὸ τὸν ἐφ' ἐκάστου λόγον ὥρων τὸ κάτω ὡς ὑπὸ τὸ φῶς σκοτεινὸν ἥγηται, ὥσπερ ὀφθαλμὸς φωτειδῆς ὥν πρὸς τὸ φῶς βαλὼν καὶ χρόας φῶτα ὄντα τὰ ὑπὸ τὰ χρώματα σκοτεινὰ καὶ ὑλικὰ εἴναι λέγει κεκρυμμένα τοῖς χρώμασι. II 4 [12], 5, 6-12.

<sup>351</sup> Cf. CHAGAS, 2018.

<sup>352</sup> [trad. nossa]: La matière doit à sa propre obscurité de ne pouvoir être éclairée: elle ne reçoit pas la lumière, et elle est obscure parce qu'elle obscurcit «tout ce qui a avec elle le moindre contact». (PRADEAU, 2003, p. 67). Pradeau aqui faz referência à passagem presente em I 8 [51], 4, 22-25: Pois, sendo ela totalmente imparlícipe do bem, privação dele e pura carência, ela assemelha a si tudo o que de algum modo tiver contato com ela. [trad. BARACAT JÚNIOR]: Ἀμοιρος γὰρ παντελῶς οὖσα ἀγαθοῦ καὶ στέρησις τούτου καὶ ἀκρατος ἐλλειψις ἐξομοιοῖ ἐαντῇ πᾶν ὁ τι ἀντῆς προσάψηται ὀπωσοῦν.

<sup>353</sup> Este vocabulário da geração levantou discussões sobre a possibilidade de se falar de uma perspectiva criacionista em Plotino ao descrever seu movimento de processão. Lloyd Gerson, por exemplo, defende esta perspectiva, não aos moldes cristãos, mas a partir de um criacionismo instrumental, no qual necessidade (*ἀνάγκη*) e vontade (*βούλεσις*) coincidem na derivação a partir do Uno. Cf. GERSON, 1993, p. 561.

sistema. Como ele afirma em *De que Maneira o Posterior ao Primeiro Procede do Primeiro: Sobre o Uno* (V 4 [7]):

Pois bem, se o progenitor fosse, ele mesmo, Inteligência, (o gerado) deveria ser mais deficiente que a Inteligência, mas próximo à inteligência e semelhante a ela. Contudo, posto que o progenitor está mais além da Inteligência, o gerado é forçosamente Inteligência.

[trad. IGAL]: Εἰ μὲν οὖν αὐτὸν νοῦς ἦν τὸ γεννῶν, νοῦς ἐνδεέστερον, προσεχέστερον δὲ νῷ καὶ ὅμοιον δεῖ εἶναι· ἐπεὶ δὲ ἐπέκεινα νοῦς τὸ γεννῶν, νοῦς εἶναι ἀνάγκη.<sup>354</sup>

Três aspectos da processão nos são passados a partir dessa representação da geração: o primeiro deles é que o gerador e o gerado são necessariamente distintos, o segundo é que o gerado é inferior ao gerador e o terceiro é que o gerado carrega um traço de semelhança do seu gerador.

O Uno é necessariamente distinto da Inteligência, assim como a Inteligência é distinta da Alma e esta última é distinta da realidade sensível. O pai, sendo um, pode gerar uma prole múltipla distinta dela, assim como observamos serem os diversos filhos oriundos do mesmo pai e distintos dele e dos demais irmãos. Também a prole será sempre menos perfeita e inferior ao seu progenitor, independente do grau que esteja presente na hierarquia das hipóstases. A Inteligência, mesmo sendo perfeita, é menos perfeita em comparação ao Uno<sup>355</sup>. Como afirma Plotino: “tampouco a prole podia ser superior a seu Progenitor, mas que, sendo inferior, devia ser uma imagem daquele”<sup>356</sup>.

Portanto, além de ser distinto e inferior ao seu pai, a Inteligência ainda assim carrega seu traço de imagem e semelhança do Uno. “[D]izemos que a Inteligência é imagem daquele [...] em primeiro lugar, porque o gerado deve ser de certo modo aquele, e deve preservar muitos traços daquele e guardar semelhança com aquele como a guarda também a luz do sol (com o sol)”<sup>357</sup>. Mas em que sentido? O Uno, como vimos, não é ser (está para além do Ser) e não

<sup>354</sup> V 4 [7], 2, 1-3.

<sup>355</sup> “[A]s coisas primeiras estão em ato e são indeficientes e perfeitas, enquanto que as imperfeitas são posteriores e derivadas daquelas, mas se aperfeiçoam graças aos seus próprios progenitores, à maneira como os pais aperfeiçoam a prole que em princípio engendraram imperfeita”. [trad. IGAL]: Διὸ δεῖ τὰ πρῶτα ἐνεργείᾳ τίθεσθαι καὶ ἀπροσδεᾶ καὶ τέλεια· τὰ δὲ ἀτελῆ ὕστερα ἀπ' ἐκείνων, τελειούμενα δὲ παρ' αὐτῶν τῶν γεγεννηκότων δίκην πατέρων τελειούντων, ἀ κατ' ἀρχὰς ἀτελῆ ἐγέννησαν (V 9 [5], 4, 7-10).

<sup>356</sup> [trad. IGAL]: Κρείττον δὲ οὐχ οἷόν τε ἦν εἶναι οὐδὲ ἐνταῦθα τὸ γεννώμενον, ἀλλ' ἔλαττον ὃν εἴδωλον εἶναι αὐτοῦ. (V 1 [10], 7, 38-40)

<sup>357</sup> [trad. IGAL]: Εἰκόνα δὲ ἐκείνου λέγομεν εἶναι τὸν νοῦν· δεῖ γὰρ σαφέστερον λέγειν· πρῶτον μέν, ὅτι δεῖ πως εἶναι ἐκεῖνο τὸ γενόμενον καὶ ἀποσόζειν πολλὰ αὐτοῦ καὶ εἶναι ὁμοιότητα πρὸς αὐτό, ὥσπερ καὶ τὸ φῶς τοῦ ἡλίου. (V 1 [10], 7, 1-4).

possui nenhuma qualificação que possamos lhe atribuir. Então, como a Inteligência, sendo o Ser por excelência, pode ser imagem do Uno? Que traço de semelhança seria este? Por fim, como a representação da *imitação*, neste caso, contribuiria para compreender o movimento de processão?

A representação da geração, por si só, é limitada para responder este aspecto do movimento de processão, uma vez que ela também carrega em si uma forte noção de plena autonomia e de separação do ser gerado. É necessário haver algo que estabeleça a contínua relação existente entre o gerador e o ser gerado, fazendo o ser gerado remeter ao seu gerador. Plotino, então, recorre à representação da imitação para complementar a compreensão da processão.

A imitação ou, melhor dizendo, a *imagem* e *semelhança* que a Inteligência carrega de seu princípio simplíssimo não é meramente uma cópia de uma propriedade estática que ambos carregam de maneira idêntica. Ou seja, esta imitação da Inteligência não ocorre aos moldes da relação estabelecida, como vimos, entre Forma-unitária e seres sensíveis na primeira parte do *Parmênides*, até mesmo porque o Uno não possui propriedade alguma. A Inteligência imita a “ação” do Uno, a capacidade produtora que ele “é”, a sua potencialidade infinita e perene.

Ora, esta Inteligência, sendo semelhante àquele, comporta-se de maneira semelhante: derramou abundantemente sua potência, – e esta também é uma transcrição dela – assim como o anterior a ela derramou a sua, e esta atividade deriva da Essência (da Inteligência) é a atividade da Alma, convertida em Alma enquanto permanecia a Inteligência. Porque a Inteligência também se originou enquanto o anterior permaneceu.

[trad. IGAL]: Οὗτος οὖν ὁν ἐκεῖνος τὰ ὄμοια ποιεῖ δύναμιν προχέας πολλήν – εἶδος δὲ καὶ τοῦτο αὐτοῦ – ὥσπερ αὖ τὸ αὐτοῦ πρότερον προέχεε· καὶ αὐτὴ ἐκ τῆς οὐσίας ἐνέργεια ψυχῆς τοῦτο μένοντος ἐκείνου γενομένη· καὶ γὰρ ὁ νοῦς μένοντος τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἐγένετο.<sup>358</sup>

Para falar dessa atividade da potência do Uno, como observa Gerson, “há vários textos nas *Enéadas* que empregam formas substantivas e verbais de *ρέω*”<sup>359</sup> (fluir, correr, jorrar). Um exemplo disso é a palavra *προχέω* (derramar) aqui encontrada, bem como *εξερρύνη* (fluir a partir de)<sup>360</sup>, *υπερερρύνη* (transbordar)<sup>361</sup>. É

<sup>358</sup> V 2 [11], 1, 13-18.

<sup>359</sup> [trad. nossa]: “There are several texts in the *Enneads* which employ noun and verb forms of *ρέω*”. (GERSON, 1993, p. 559)

<sup>360</sup> Cf. V 1 [10], 6, 2-8.

<sup>361</sup> Cf. V 2 [11], 1, 5-10.

por essa razão que o movimento de processão em Plotino é também conhecido pela noção de *emanação*. Como ocorre, então, a emanação (derramamento, transbordamento, flução) a partir dessa potência infinita que é o Uno? A resposta que encontramos em Plotino é o que chamamos de teoria da dupla atividade presente em V 4 [7]. Ela constitui-se, primeiramente, da tese de que cada hipóstase do sistema possui uma atividade imanente, de autoprodução e de permanência em/de si mesmo. A esta atividade, Plotino dá o nome de *atividade da essência* (ἐνέργεια τῆς οὐσίας). Em segundo, da tese de que cada hipóstase também possui uma outra atividade que, diferente da primeira e oriunda dela, é um ato de sair de si e dirigir-se para fora, é um desde si ao outro, é o próprio transbordar-se, derramar-se. Ela só é possível ocorrer porque a primeira ocorre, pois se não houvesse a produção de si e a permanência em si, não se poderia derivar nada deste sujeito da atividade. Plotino chama esta atividade de *atividade derivada da essência* (ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας).

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. Por exemplo, no caso do fogo, há um calor que forma parte integrante de sua essência, e outro calor que provém já do primeiro, quando o fogo, enquanto permanece fogo, ativa o calor conatural a sua essência. Pois assim também lá, e lá muito mais prioritariamente, permanecendo aquele “em sua própria índole”, a atividade nascida da perfeição que há nele e de sua atividade consubstancial, tomando subsistência – como que procede de uma grande Potência, por certo da maior de todas – se adentrou no Ser na Essência.

[trad. IGAL]: Ἐνέργεια ἡ μέν ἐστι τῆς οὐσίας, ἡ δὲ ἐκ τῆς οὐσίας ἐκάστου· καὶ ἡ μὲν τῆς οὐσίας αὐτό ἐστιν ἐνέργεια ἔκαστον, ἡ δὲ ἀπ' ἐκείνης, ἣν δεῖ παντὶ ἐπεσθαι ἐξ ἀνάγκης ἐτέραν οὖσαν αὐτοῦ· οἷον καὶ ἐπὶ τοῦ πυρὸς ἡ μέν τις ἐστι συμπληρούσα τὴν οὖσιαν θερμότης, ἡ δὲ ἀπ' ἐκείνης ἥδη γινομένη ἐνεργοῦντος ἐκείνου τὴν σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ ἐν τῷ μένειν πῦρ. Οὕτω δὴ κάκει· καὶ πολὺ πρότερον ἐκεῖ <μένοντος> αὐτοῦ <ἐν τῷ οἰκείῳ ἥθει> ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τελειότητος καὶ συνούσις ἐνεργίας ἡ γεννηθεῖσα ἐνέργεια ὑπόστασιν λαβοῦσα, ἅτε ἐκ μεγάλης δυνάμεως, μεγίστης μὲνοῦν ἀπα σῶν, εἰς τὸ εἶναι καὶ οὐσίαν ἥλθεν.<sup>362</sup>

Aplicemos isso ao engendramento a partir do Uno: mesmo sabendo que o Uno não é essência, por estar além da essência, ainda assim ele é atividade (ἐνέργεια). Plotino afirma que o Uno é “uma atividade não escravizada a uma essência, é puramente livre, e desse modo ele mesmo é o mesmo por si

<sup>362</sup> V 4 [7], 2, 27-37.

mesmo”<sup>363</sup>. E essa atividade puramente livre é também uma atividade que se autoproduz, pois “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 incialmente a fez existir”<sup>364</sup>. Ou seja, o Uno possui uma atividade de si e, a partir dessa atividade, produz também a segunda atividade – a atividade proveniente de si – que é a Inteligência. Ela é produto da atividade que provêm do Uno, gradualmente inferior, distinta dele, mas que carrega dele a imagem de sua potencialidade.

Todavia, para acontecer plenamente a processão da Inteligência, é necessário um movimento posterior à atividade proveniente do próprio Uno: o retorno a ele mesmo. Estes movimentos não são distintos no tempo, pois o tempo aqui, como vimos, não existe. Falamos de posterior e anterior como ordem de causalidade e de dependência ontológica. A Inteligência é também definida por Plotino em V 1 [10] como a “visão do Uno”, porque após sair de si, “por seu retorno a ele [ao Uno], ele vê: e esta visão é Inteligência”<sup>365</sup>. A Inteligência se determina quando ela olha ou, melhor dizendo, contempla o Uno. Szlezák<sup>366</sup> aponta que esta concepção de determinação pelo olhar é uma influência da filosofia aristotélica. Aristóteles, em seu *De Anima*, afirma que o sentido, sendo capacidade e potência, é quem recebe a forma, a delimitação e a determinação de seu objeto, atualizando-se. “[C]omo a cera recebe o sinal do sinete sem o ferro ou o ouro, e capta o sinal áureo ou férreo, mas não como ouro ou ferro”<sup>367</sup>. A Inteligência, enquanto visão do Uno só é determinada, delimitada e, portanto, passa a ser ato quando recebe do Uno esta Forma primeira, tornando-se Ser e Pensar por excelência.

Portanto, o Uno, apesar de não ser nenhuma das coisas em ato, é potência de todas as coisas e de todo Ser, uma vez que a Inteligência – o Ser por excelência – é todas as coisas. Isso explicaria, por exemplo, passagens aparentemente

<sup>363</sup> [trad. IGAL]: Ἐνέργεια δὴ οὐ δουλεύσασα οὐσίᾳ καθαρῶς ἔστιν ἐλευθέρα, καὶ οὕτως αὐτὸς παρ' αὐτοῦ αὐτός. En. VI 8 [39], 20, 17-19.

<sup>364</sup> [trad. IGAL]: εἰ δ' αὐτὸς αὐτὸν ὄρθως λέγεται συνέχειν, αὐτός ἔστι καὶ ὁ παράγων ἑαυτόν, εἴπερ, ὅπερ συνέχει κατὰ φύσιν, τοῦτο καὶ ἐξ ἀρχῆς πεποίκεν εἶναι. En. VI 8 [39], 20, 21-24.

<sup>365</sup> [trad. IGAL]: Ἡ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸν ἐώρα· ἡ δὲ ὄρασις αὐτῇ νοῦς. En. V 1 [10], 7, 5-6.

<sup>366</sup> Cf. SZLEZÁK, 2010, p. 96.

<sup>367</sup> [trad. REIS]: Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἰσθησίς ἔστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἀνευ τῆς ὑλῆς, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἀνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον. *De Anima*, 424a, 18-19.

ambíguas citadas por Plotino em seus textos: “O Uno é todas as coisas e nem uma só. Porque o princípio de todas as coisas não é todas as coisas, mas é todas elas neste sentido: por razão de que se introduziram lá, por assim dizer. Melhor dito, todavia, não existem, mas existirão”<sup>368</sup>. Só se pode afirmar que o Uno é todas as coisas neste sentido: ele é a Potência de todas elas<sup>369</sup>.

O se “introduziram lá” traz outro vocabulário recorrente, apesar de menos comum, na obra plotiniana para falar da relação de causalidade do Uno com as realidades posteriores: a *participação*. Plotino chega a afirmar que “o Ser total, contendo em si todos os Seres, é tanto mais uma multiplicidade e diferente do Uno, só que possui unidade por comunhão e *participação*”<sup>370</sup>.

Mas podemos afirmar que, após toda essa análise do complexo movimento de processão, a compreensão de participação em Plotino é bastante distinta daquela que resulta na aporia da primeira parte do *Parmênides*. Como sinaliza Gerson, todas as coisas “estão no” Uno no sentido em que ele preserva todo o ser e tudo no ser<sup>371</sup>. Uma vez que todo ser é fundamentado na unidade – pois é necessário ao ser, para ser ser, ser antes um – tudo “participa” dele. Mas o participar não pressupõe um sair de si, nem tomar parte, nem doar-se inteiro, pois ele não possui nenhuma dessas propriedades. Mas no sentido descrito por todas as outras representações: iluminando, gerando, transbordando potência (produzindo imagem sua), sendo atividade oriunda dele<sup>372</sup>. Se o Uno deixasse de “existir” – o que seria impossível – então tudo deixaria de existir também. Neste sentido, nada escapa ao Uno.

Apesar de Plotino, como um platônico, por vezes usar o vocabulário problemático presente na primeira parte do *Parmênides* – participação (μέθεξις), expressão/pensamento (λόγος), imagem (εἴδωλον) – para falar da relação de causalidade a partir de seu princípio, ele ressignifica ou readapta muitos desses

<sup>368</sup> [trad. IGAL]: Τὸ ἐν πάντα καὶ οὐδὲ ἐν· ἀρχὴ γὰρ πάντων, οὐ πάντα, ἀλλ' ἐκείνως πάντα· ἐκεῖ γὰρ οἷον ἐνέδραμε· μᾶλλον δὲ οὕπω ἐστίν, ἀλλ' ἐσται. (V 2 [11], 1, 1-3).

<sup>369</sup> Cf. V 4 [7], 2, 35-40.

<sup>370</sup> [trad. IGAL]: Καὶ δὴ καὶ τὸ ὄλον ὃν πάντα ἐν αὐτῷ ἔχον τὰ ὄντα πολλὰ μᾶλλον ἀν εἴη καὶ ἔτερον τοῦ ἐνός, μεταλήψει δὲ ἔχον καὶ μεθέξει τὸ ἐν. (VI 9 [10], 2, 21-24).

<sup>371</sup> Cf. GERSON, 1993, p. 564.

<sup>372</sup> Luca Pitteloud também descreve a noção participação em Plotino, a nível da Inteligência, da seguinte forma: “a participação deve ser compreendida como a presença imanente da Forma no particular. Ora, é em razão da presença da Forma F no x particular que este último é uma imagem da Forma F.” [trad. nossa]: la participation doit se comprendre en tant que présence immanente de la Forme dans le particulier. Or c'est en raison de la présence de la Forme F dans le particulier x, que ce dernier est une image de la Forme F. (PITTELOUD, 2020, p. 125)

termos. O seu complexo movimento de processão, enquanto essa emanação (sendo iluminação, geração, transbordamento, atividade) ultrapassa a simples noção de *participação* presente na primeira parte do *Parmênides* que nos conduz àquela aporia da impossibilidade de participação das formas na multiplicidade. Ela também nem pode ser reduzida somente à mera relação de *imitação*, nem à relação de *pensamento*. Plotino, através da perspectiva emanentista da processão, explora os aspectos de todas essas relações, mas não reduz a processão à nenhuma delas.

A processão plotiniana não pode ser somente *participação*, pois o Uno não sai de si, porque não há nada fora dele e ele não possui lugar; nada toma parte dele, porque ele não possui partes, sendo ele simplíssimo; nem doa-se inteiro, porque ele também não é um todo (uma soma de partes). O Uno ultrapassa toda a predicação. A processão ou a relação de causalidade a partir do Uno também não pode ser regida pelo *pensamento*, uma vez que, não possuindo propriedade alguma, o próprio Uno está para além do Ser e do Pensar<sup>373</sup>.

O movimento de processão a partir do Uno também não pode se reduzir somente à relação de *imitação*, pois todas as coisas que estão na Inteligência e que são a própria Inteligência, apesar de imitá-lo em sua ação (sendo este tipo de imagem sua), são distintas dele e não compartilham com ele nenhuma propriedade estática, visto que o próprio Uno não possui propriedade alguma. Isto impediria, portanto, o argumento fundamental que resulta na aporia do Terceiro Homem – a maior dificuldade da relação modelo-imagem –, a saber, a causa e o ser causado partilhariam da mesma propriedade de maneira semelhante, o que levaria àquela regressão ao infinito demonstrado nesta aporia. Portanto, analisemos com mais cuidado o modo que Plotino busca escapar dela.

---

<sup>373</sup> Contudo, para os outros graus de processão a partir da Inteligência, Plotino não tem problema em admitir o pan-noematismo de todas as coisas, uma vez que elas estão na Inteligência e são imagens da Inteligência. Segundo Plotino, inclusive, a realidade sensível é toda permeada de Alma. Ele aceita o pampsíquismo e o pan-noematismo: “Então, o intelecto é belo, a mais bela de todas as coisas, repousando em pura luz e “em pura radiância” contendo a natureza dos entes, e este nosso belo universo também é sombra e imagem dele, que repousa em todo fulgor, porque *nada nele é ininteligível*, nem obscuro, nem desmesurado, vivendo uma vida bem aventureada”. [trad. BARACAT JÚNIOR]: Τοῦ δὴ νοῦ καλοῦ ὄντος καὶ πάντων καλλίστου, ἐν φωτὶ καθαρῷ καὶ <ἀνγῆ καθαρῷ> κειμένου καὶ τὴν τῶν ὄντων περιλαβόντος φύσιν, οὐ καὶ ὁ καλὸς οὗτος κόσμος σκιὰ καὶ εἰκών, καὶ ἐν πάσῃ ἀγλαίᾳ κειμένου, ὅτι μηδὲν ἀνόητον μηδὲ σκοτεινὸν μηδὲ ἄμετρον ἐν αὐτῷ, ζῶντος ζωὴν μακαρίαν. (III 8 [30], 11, 26-32).

### 5.3. A distinção de semelhanças no processo de emanação e o Argumento do Terceiro Homem (ATH)

Como vimos anteriormente, as dificuldades apresentadas na primeira parte do *Parmênides* resultaram na mais famosa aporia conhecida pela tradição (ainda entre os antigos), sobretudo a partir da crítica aristotélica ao platonismo, que ficou conhecida como Argumento do Terceiro Homem (ATH). Na primeira parte do diálogo, a aporia se desenha a partir de dois pontos distintos: do problema da participação e do problema do modelo-imagem. A primeira versão do ATH surge a partir da dificuldade de se explicar como os seres sensíveis participam das Formas sem que isto resulte numa regressão ao infinito. Resumo: se os seres sensíveis possuem uma propriedade comum, isto ocorre em virtude da participação em uma Forma. Se a Forma  $F$  é “ $f$ ” (a propriedade da qual ela é causa) e os seres  $x$ ,  $y$  e  $z$  são também “ $f$ ”, tanto eles e quanto a Forma  $F$  possuem uma propriedade em comum. Logo, a Forma  $F$  e os seres  $x$ ,  $y$  e  $z$  participam de uma mesma Forma  $F2$ , que também é “ $f$ ”, assim *ad infinitum*.

O que levaria à quebra do fundamento desta primeira versão do ATH? Seria estabelecer uma distinção radical entre o modo como a Forma  $F$  porta a propriedade “ $f$ ” e os seres  $x$ ,  $y$  e  $z$  portam esta mesma propriedade. Isto surge no diálogo, como vimos, através da relação causal de paradigma (modelo-imagem). A relação de paradigma estabelece uma noção de graus ontológicos: a Forma, enquanto modelo, possui a propriedade que ela doa de maneira mais verdadeira do que os seres que recebem e portam a mesma propriedade enquanto imagens deficientes. Temos, portanto, graus ontológicos distintos entre a Forma e suas imagens em relação à propriedade “ $f$ ”.

O diálogo então redireciona o ATH a sua segunda versão. Após Sócrates apresentar a relação entre seres sensíveis e Forma a partir da noção de paradigma (132d – 134c), Parmênides reelabora o ATH. Uma vez que a relação de paradigma (modelo-imagem) necessita da Forma da Semelhança, já que a imagem e o modelo só são o que são graças à semelhança estabelecida entre eles, o esquema do ATH se repete. Se  $x$ ,  $y$  e  $z$  são semelhantes à Forma  $F$  por serem “ $f$ ” e vice-versa, então deve haver uma outra Forma  $F2$ , na qual  $F$ ,  $x$ ,  $y$  e  $z$  participam por semelhança *ad infinitum*.

O que levaria à quebra desta segunda versão do ATH? Seria estabelecer uma assimetria na relação de semelhança entre o modelo e suas imagens. Ou seja, o que ocorre para que a ATH seja válida é que  $x$  se assemelha a  $F$  da mesma maneira que  $F$  se assemelha a  $x$ . Contudo, como sinaliza Luca Pitteloud, essa relação simétrica não é válida quando se trata de modelo-imagem, mas somente quando se trata de imagem-imagem de um mesmo modelo. O jovem Sócrates, ao não defender essa intuição inicial de distinção ontológica estabelecida pela relação de paradigma frente à primeira versão do ATH, esvazia seu argumento. Explica Pitteloud:

A semelhança, da qual Sócrates deveria falar, não é uma relação simétrica entre dois objetos (com, por exemplo, A se assemelhando a B e B se assemelhando a A, como é o caso entre duas cópias do mesmo objeto), mas uma relação assimétrica entre uma cópia que tende a se assemelhar a um modelo. Há aqui uma relação de deficiência: uma imagem é a imagem de um modelo e, no seu próprio ser, tende a ser como o modelo. Nesse sentido, a imagem se assemelha ao modelo, mas o inverso não é verdadeiro, pois o modelo não tende a se assemelhar com a imagem. Sem essa noção dinâmica, a relação imagem/modelo perde o sentido. No entanto, Sócrates permite que Parmênides esvazie essa relação desse aspecto dinâmico, o que não deixará de causar as mesmas dificuldades que surgiram no caso do argumento da TMA [em sua primeira forma].<sup>374</sup>

A aporia do Terceiro Homem, destarte, permaneceu em aberto como a aporia mais famosa resultante da primeira parte do *Parmênides*. Contudo, apesar de Plotino, como vimos, citar de forma direta alguns dos maiores problemas do platonismo – como vimos ser o caso da população do mundo das Formas, bem como a questões mereológicas (da relação unidade-multiplicidade) –, ele não cita diretamente em nenhum lugar das *Enéadas* a aporia do ATH. Contudo, como afirma Pitteloud, nada impede que busquemos respostas, mesmo que implícitas, dentro da constituição do sistema filosófico plotiniano, já que ele tomou, inúmeras vezes, questões distintas dos diferentes diálogos como seu método próprio de pesquisa filosófica.

<sup>374</sup> [trad. nossa]: La ressemblance dont devrait parler Socrate, n'est pas une relation symétrique entre deux objets (avec, par exemple, A ressemble à B, et B ressemble à A, comme c'est le cas entre deux copies d'un même objet), mais une relation asymétrique entre une copie qui tend à ressembler à un modèle. Il existe ici une relation de déficience: une image est l'image d'un modèle et, dans son être même, elle tend à être comme le modèle. En ce sens, l'image ressemble au modèle, mais l'inverse n'est pas vrai puisque le modèle ne tend pas à être comme l'image. Sans cette notion dynamique, la relation image/modèle perd son sens. Or, Socrate laisse Parménide vider cette relation de cet aspect dynamique, ce qui ne manquera pas d'entraîner les mêmes difficultés que celles qui étaient apparues dans le cas de l'argument du TMA. (PITTELOUD, 2020, p. 122).

De qualquer forma, uma vez que a TMA repousa em certas premissas axiomáticas da hipótese das Formas, e mesmo na ausência de uma discussão crítica desse argumento, sem dúvida seria possível, e talvez até pertinente, examinar como Plotino poderia responder ao TMA [Argumento do Terceiro Homem]. Duas possibilidades poderão emergir dessa análise: ou Plotino pensa que Platão possui os recursos necessários para desarmar a TMA por meio das premissas da hipótese das Formas tal qual elas aparecem nos diálogos, ou Plotino se valerá de seus próprios desenvolvimentos filosóficos, introduzidos como parte de sua tentativa de resolver as principais aporias que se encontram nos diálogos, a fim de fornecer um argumento, implicitamente, que tornaria falsa(s) uma ou mais das premissas da TMA.<sup>375</sup>

Como não temos nenhum escrito do próprio Plotino e nenhum testemunho que fundamente nossa crença na primeira possibilidade – a de que Plotino defendia claramente a resolução do ATH dentro dos próprios diálogos platônicos –, investiguemos, pois, a possibilidade de Plotino fornecer argumentos implícitos dentro de seu sistema filosófico que tornaria falsa a principal premissa que fundamenta a ATH: a simetria de semelhança existente entre causa e ser causado. Para isso, passemos à breve análise do tratado *Sobre as Virtudes* (I 2 [19]).

A questão da semelhança surge como uma das questões basilares deste tratado para dar suporte à investigação central, qual seja: a virtude como condição de possibilidade para o movimento de conversão. Plotino inicia o tratado da seguinte maneira:

Posto que os males residem aqui e “por necessidade andam rondando esta região” e posto que a alma deseja fugir dos males, “deve fugir daqui”. E em que consiste essa fuga? “Em assemelhar-se a Deus” – disse (Platão). E isto se alcança se nos fazemos justos e piedosos com ajuda da sabedoria. Se alcança, em suma, pela virtude. *Se, então, nos assemelhamos pela virtude, nos assemelhamos a quem possui virtude?* Concretamente, a que Deus nos assemelhamos?

[trad. IGAL]: Ἐπειδὴ <τὰ κακὰ> ἐνταῦθα καὶ <τόνδε τὸν περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης>, βούλεται δὲ ἡ ψυχὴ φυγεῖν τὰ κακά, <φευκτέον ἐντεῦθεν>. Τίς οὖν ἡ φυγὴ; <θεῶ>, φησιν, <όμοιοθῆναι>. Τοῦτο δέ, εἰ <δίκαιοι καὶ ὄστοι μετὰ φρονήσεως γενοίμεθα> καὶ ὅλως ἐν ἀρετῇ. Εἰ οὖν ἀρετῇ ὄμοιούμεθα, ἅρα ἀρετὴν ἔχοντι; Καὶ δὴ καὶ τίνι θεῷ;<sup>376</sup>

<sup>375</sup> [trad. nossa]: En tous cas, puisque le TMA repose sur certaines prémisses axiomatiques de l'hypothèse des Formes, et même en l'absence d'une discussion critique de cet argument, il serait sans doute possible, et peut-être même pertinent, d'examiner comment Plotin pourrait répondre au TMA. Deux possibilités pourront émerger de cette analyse: soit Plotin pense que Platon possède les ressources nécessaires pour désarmer le TMA au moyen des prémisses de l'hypothèse des Formes telles qu'elles apparaissent dans les dialogues, soit Plotin va se servir de ses propres développements philosophiques, introduits dans le cadre de sa tentative de résolution des principales apories qui de trouvent dans les dialogues, afin de fournir une argumentation, en creux, qui rendrait fausse(s) une ou plusieurs des prémisses du TMA. (PITTELOUD, 2020, p. 120).

<sup>376</sup> I 2 [19], 1, 1-6.

É necessário, para que o movimento de conversão ocorra, que a semelhança esteja presente. É por meio da virtude que nos assemelhamos à divindade e é por meio dessa semelhança específica que a fuga dessa região múltipla e mutável se torna possível. Só assim podemos alcançar o objetivo proferido nas últimas palavras de Plotino em vida para que “se esforce para elevar o divino que há em nós ao divino que há no universo”<sup>377</sup>. Até então, tudo isso nos é familiar quando se trata da tradição platônica. Contudo, Plotino traz-nos uma pergunta que nos causa estranheza em meio à familiaridade: “nos assemelhamos a quem possui virtude?” Plotino nos convida a pensar a possibilidade de uma divindade não possuir virtude e ainda assim nos assemelharmos a ele por meio delas. “A que Deus nos assemelhamos” ou como nos assemelhamos por meio das virtudes ao Deus que não possui virtudes, caso isto seja possível?

No fundo, a questão que se revela aqui é: “é possível para A assimilar a B por meio da posse por A de certas virtudes sem que B possua essas virtudes, embora mantendo que B é o modelo de A em relação a essas virtudes”<sup>378</sup>? Segundo Plotino, sim. E isto ocorre por meio do que é chamado de *Teoria das Duas Semelhanças ou da Distinção de Semelhanças*.

Primeiramente, deve-se compreender por que o Deus não possui virtudes, pelo menos não do modo tal como possuímos (como as virtudes cívicas)<sup>379</sup>. As virtudes não cabem às divindades porque estas não necessitam delas. Por exemplo, a coragem e a temperança: não há nada que seja externo a si que lhe faça temer ou nada que lhe seja ausente que lhe faça desejar ou ter impulsos<sup>380</sup>. Em segundo, nós estabelecemos uma relação de semelhança com a divindade por

<sup>377</sup> [trad. IGAL]: καὶ φήσας πειρᾶσθαι τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον. (VP. 2, 25-27).

<sup>378</sup> [trad. nossa]: il est possible pour A de s'assimiler à B au moyen de la possession par A de certaines vertus sans que B possède ces vertus, tout en maintenant que B est le modèle de A en ce qui concerne ces vertus. (PITTELOUD, 2020, p. 129).

<sup>379</sup> Se, pois, nos é concedido que, ainda que não sejam virtudes do mesmo grau, é possível que nos assemelhemos ainda que nós sejamos diferentes em consequência de virtudes diferentes, nada impede que, mesmo quando não nos assemelhamos nas virtudes, nos assemelhemos por nossas próprias virtudes a quem não possui virtude. [trad. IGAL]: Εἰ οὖν τις συγχωρεῖ, [καὶ εἰ μὴ τοιαύτας] ὄμοιοιςθαι δύνασθαι, ἄλλως ἡμῶν ἔχοντων πρὸς ἄλλας, οὐδὲν κωλύει, καὶ μὴ πρὸς ἀρετὰς ὄμοιοιμένων, ἡμᾶς ταῖς αὐτῶν ἀρεταῖς ὄμοιοιςθαι τῷ μὴ ἀρετὴν κεκτημένῳ. (I 2 [19], 1, 27-31).

<sup>380</sup> Cf. I 2 [19], 1, 12-14.

derivação, não por equivalência. Plotino explica didaticamente essa relação com meio da seguinte analogia:

Se uma coisa é aquecida pela presença do calor, é necessário que a coisa da qual o calor proveio também seja ela aquecida? E se uma coisa está aquecida pela presença do fogo, é necessário por ele que também o fogo mesmo também se aqueça pela presença do fogo?

[trad. IGAL]: εἴ τι θερμότητος παρουσίᾳ θερμαίνεται, ἀνάγκη καὶ ὅθεν ἡ θερμότης ἐλήλυθε θερμαίνεσθαι; Καὶ εἴ τι πυρὸς παρουσίᾳ θερμόνεστιν, ἀνάγκη καὶ τὸ πῦρ αὐτὸ πυρὸς παρουσίᾳ θερμαίνεσθαι.<sup>381</sup>

Então temos o seguinte cenário: um objeto X é aquecido pelo *calor derivado do fogo* (CDF) e, portanto, possui CDF, mas que o fogo mesmo não o possui. O fogo é causa de CDF, mas CDF não lhe advém por sua própria presença, segundo Plotino. O fogo é superior e anterior ao CDF. Mas o fogo, por ser causa de CDF de X estabelece uma relação de semelhança por meio de CDF que o próprio fogo não possui. Plotino explica que isto só ocorre por que existe dois tipos de semelhança: 1) uma que está ligada com a relação de causalidade e que, desse modo, é dinâmica ou assimétrica; e 2) outra que se estabelece entre imagens idênticas de algo anterior e que, assim, é estática ou simétrica.

[A]ssinalando que há dois tipos de assemelhação: uma reclama que haja algo idêntico nos semelhantes, que se assemelham todos igualmente a partir de uma mesma forma; por outro lado, no caso daqueles em que um se assemelha ao outro mas este outro é primário, não convertível naquele nem a ele considerado semelhante, nesse caso devemos conceber a assemelhação de outro modo, sem exigirmos uma forma idêntica, mas antes diferente, se de fato se assemelham de modo diferente.

[trad. BARACAT JÚNIOR]: ἐπισημηνάμενοι ως ἡ ὁμοίωσις διττή· καὶ ἡ μέν τις ταῦτὸν ἐν τοῖς ὁμοίοις ἀπαιτεῖ, ὅσα ἐπίσης ὁμοίωται ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ· ἐν οἷς δὲ τὸ μὲν ὁμοίωται πρὸς ἔτερον, τὸ δὲ ἔτερόν ἐστι πρῶτον, οὐκ ἀντιστρέφον πρὸς ἐκεῖνο οὐδὲ ὅμοιον αὐτοῦ λεγόμενον, ἐνταῦθα τὴν ὁμοίωσιν ἄλλον τρόπον ληπτέον οὐ ταῦτὸν εῖδος ἀπαιτοῦντας, ἀλλὰ μᾶλλον ἔτερον, εἴπερ κατὰ τὸν ἔτερον τρόπον ὁμοίωται.<sup>382</sup>

Encontramos, por conseguinte, dentro do sistema filosófico plotiniano, o argumento que escapou ao jovem Sócrates na primeira parte do *Parmênides* que tornaria falsa a principal premissa que fundamenta o ATH, a saber, que a relação estabelecida entre causa e ser causado é uma relação de semelhança simétrica. Se se substitui a relação simétrica pela assimétrica ou dinâmica, temos a resolução

<sup>381</sup> I 2 [19], 1, 31-35.

<sup>382</sup> I 2 [19], 2, 4-10.

ou, pelo menos, um caminho de fuga do ATH. Para Plotino, a relação estabelecida entre causa e ser causado é “um vínculo dinâmico de assimilação (semelhança) fazendo do modelo M a causa da atribuição de uma propriedade F às suas imagens I (x, y, z), sem que M possua a propriedade em questão”<sup>383</sup>.

Mas, uma última questão permanece em aberto: como algo que é causa de outra realidade não possui em si mesmo aquilo que ele doa e gera em outro ser? Como isto seria possível? No caso do Uno, mais especificamente, como ele é capaz de doar todas as propriedades pertencentes ao Ser, se ele mesmo não possui nenhuma delas? Como é possível ele ser causa de todo o Ser sem ele mesmo ser Ser?

Precisamos, para responder esta questão, retomar a teoria da dupla atividade (*ἐνέργεια*) presente V 4 [7]. Como vimos, segundo Plotino, primeiro há uma atividade de si, chamada atividade da essência, que é a atividade de autoproduzir-se, permanecendo em si mesmo. Narbonne observa que esta noção de autoprodução do princípio-unitário é algo até então novo se comparado às teorias filosóficas anteriores à Plotino<sup>384</sup>. E mesmo Plotino fazendo uso de um vocabulário marcado por Aristóteles – *enérgeia* (ato ou atividade) e *dúnamis* (potência) –, ele ultrapassa o sentido aristotélico de ambos. A negação da possibilidade de algo autoproduzir-se se devia ao fato de se preservar, em certa medida, a tese que seria impossível que algo engendrasse a si mesmo, pois isto implicaria em afirmar que algo é ontologicamente anterior a si mesmo<sup>385</sup>.

O que aqui é enganador é o fato de que Plotino recorre ao vocabulário aristotélico da potência e do ato, a fim de exprimir uma distinção na verdade inexistente para Aristóteles, isto é, aquela do ato e do ser do ato. Em Plotino, as entidades inteligíveis não são apenas em ato, no sentido em que existiriam desde toda a eternidade e se oporiam aos seres submetidos ao devir, que existem apenas em potência. Elas são igualmente ato, como efeito ou cristalização de uma potência produtora ativa, que reside nelas mesmas e que se identifica a elas mesmas.<sup>386</sup>

Há, portanto, uma distinção sutil em Plotino entre a *enérgeia* enquanto ato de criação e *enérgeia* enquanto ser do ato ou substância resultante do ato da

<sup>383</sup> [trad. nossa]: un lien dynamique d'assimilation faisant du modèle M la cause de l'attribution d'une propriété F à ses images I (x, y, z), sans que M ne possède la propriété en question. (PITTELOUD, 2020, p. 132)

<sup>384</sup> Cf. NARBONNE, 2014, p. 31.

<sup>385</sup> Cf. ARISTÓTELES, *De motu animalium*, 5, 700b 3 apud NARBONNE, 2014, p. 16.

<sup>386</sup> NARBONNE, 2014, p. 33.

criação. Dentro da teoria da dupla atividade, o Uno é a *enérgeia* em relação a si mesmo, no ato de autoproduzir-se, como vimos ele afirmar em VI 8 [39], 20, 17-19. Já a Inteligência, sendo este resultado da atividade derivada da essência do Uno, é *enérgeia* enquanto ser do ato. O Uno não é ato aos moldes do Ser que é ou dos seres que são efetivamente, até mesmo porque ele não é Ser, mas se se comprehende a *enérgeia* enquanto ação de criação (ou de autoprodução), o Uno também é atividade neste sentido estrito, tal como ele afirma pela primeira e única vez em VI 8 [19].

Mas como então explicar o atributo de potência infinita que Plotino dá ao Uno em outras passagens das *Enéadas*? Como explicar a afirmação claríssima à pergunta que Plotino mesmo se faz: “Então, o que [o Uno] é? Potência (*dúnamis*) de todas as coisas”<sup>387</sup>. Isto não seria contraditório? A resposta está na perspectiva tomada a partir do Uno: Uno é *enérgeia* em relação a si, mas é *dúnamis* em relação ao Ser e à realidade que dele deriva e do qual ele é causa. Por essa razão, Plotino afirma não somente que o Uno é potência, mas que ele é potência de todas as coisas, sendo estas “todas as coisas”, de maneira mais imediata, a Inteligência. Desse modo, em Plotino, “*enérgeia* e *dúnamis* no um não se sobrepõem uma à outra, mas *enérgeia* e *dúnamis* no um se sobrepõem à *enérgeia* intelectiva”<sup>388</sup>, uma vez que a Inteligência, sendo Ser em ato de maneira efetiva, é oriunda da atividade e da potencialidade<sup>389</sup> do Uno.

Vale também aqui ressaltar a distinção existente do sentido de potência em Aristóteles e em Plotino. Para Aristóteles, é o próprio ser que deixa de ser em potência e passa a ser em ato<sup>390</sup>. Também é válido ressaltar que ser em potência não é garantia da efetivação do ser em ato a partir desta potencialidade. Por exemplo, o ouro que é brinco em potência pode vir-a-ser ou não brinco em ato.

Já em Plotino, o Uno nunca deixa de “ser” o que é e passa a ser outro, na realidade, o ato resultante de sua potência infinita e incessante é o próprio “outro” derivado Uno, isto é, a Inteligência. Além disso, a potência, para Plotino, não é uma mera possibilidade de vir-a-ser algo, mas engendrar efetivamente algo. *Poder*

<sup>387</sup> [trad. IGAL]: Τὶ δῆ ὅν; Δύναμις τῶν παντῶν. (III 8 [30], 10, 1-2).

<sup>388</sup> CARVALHO, 2015, p. 101.

<sup>389</sup> “Porém, Plotino quis mais: não há dicotomias no que é um; não há dicotomias entre que é potência e no que é atividade”. (CARVALHO, 2015, p. 91)

<sup>390</sup> Cf. NARBONNE, 2014, p. 33.

*ser*, se não engendra, é uma impotência. Um artesão que não produz sua arte não é um artesão em potência, mas é um ser impotente. “[N]ão se poderia dizer que a potência, tomada em sentido produtivo, está em potência”<sup>391</sup>. O Uno não somente engendra efetivamente algo que é (e o que é de modo mais verdadeiro), como também engendra incessantemente. Por isso, como dissemos anteriormente, ele é potência infinita e fonte inesgotável de ser.

Mas como isto pode auxiliar-nos a pensar como algo que é causa pode doar algo que ele não é ou não possui? É exatamente a partir da noção de potência que a resposta a esta questão se apresenta. Como afirma Aubry:

Se o primeiro princípio nada tem em comum com o que ele faz ou produz, como pode ter efeitos? A resposta de Plotino a essa pergunta pressupõe a elaboração da noção de potência de tudo (*dunamis pantom*), bem como de um modelo causal que faz da transcendência a própria condição da causalidade. Este modelo, que pode ser chamado de ‘modelo da potência do perfeito’, não apenas dá conta da derivação de muitos a partir do Uno, mas também governa a processão inteira.<sup>392</sup>

É exatamente por ser o Uno a potência de todas as coisas, mas não as ser em ato, no sentido efetivo de ser, que o Uno não é ou não possui aquilo que ele doa. Quando o Uno gera a alteridade em ato efetivo daquilo que ele “possui” enquanto potência, é que ele gera algo diferente e inferior a ele, algo que ele supera e está para além: o próprio ser que é Inteligência. Esta hierarquia mantida, mas regida pela noção singular de potência e ato, é que fundamenta a distinção de semelhança entre a causa e o ser causado. A Alma é Alma em ato e é potência dos seres sensíveis, assim como a Inteligência é Inteligência em ato, mas é potência da Alma. Já o Uno, esta unidade simplíssima, não é nada em ato efetivamente, já que nem é ser, a não ser uma atividade de si mesmo. Contudo, o Uno é potência – a Potência primeira – de todas as coisas por meio da Inteligência, que é seu produto imediato. Como explica Plotino:

---

<sup>391</sup> [trad. BARACAT JÚNIOR]: οὐ γὰρ ἡ δύναμις ἡ κατὰ τὸ ποιεῖν λαμβανομένη λέγοιτο ἀν δυνάμει. (II 5 [25], 1, 24-26).

<sup>392</sup> [trad. nossa]: If the first principle has nothing in common with what it makes or produces, how can it have effects? Plotinus’ answer to this question presupposes the elaboration of the notion of power of everything (*dunamis pantom*), as well as of a causal model that makes transcendence the very condition of causality. This model, which can be called ‘model of the power of the perfect’, not only comes to account for the derivation of the many from the One but also governs the entire procession. (AUBRY, 2022, p. 91)

*A resposta é que não é necessário que o doador possua o dom que ele dá, mas, em tais coisas, o doador deve ser considerado maior que o dom e o dom menor que o doador. Porque tal é a geração nos Seres: primeiro deve existir a realidade em ato, enquanto que as realidades posteriores devem ser as anteriores em potência. Além disso, o primeiro estava mais além dos segundos, e o doador mais além do dom, pois é superior a ele. Se, então, há algo anterior à atividade, é porque está mais além da atividade; logo, mais além da vida. Se, pois, há vida na Inteligência, o doador deu, sim, vida, mas é mais belo e precioso que a vida. A Inteligência possuía, então, vida e, no entanto, não precisava de um doador multiforme. Ou seja, a vida era um vestígio daquele, não a vida daquele.*

[trad. IGAL]: "Η οὐκ ἀνάγκη, ὅ τις δίδωσι, τοῦτο ἔχειν, ἀλλὰ δεῖ ἐν τοῖς τοιούτοις τὸ μὲν διδὸν μεῖζον νομίζειν, τὸ δὲ διδόμενον ἔλαττον τοῦ διδόντος: τοιαύτη γὰρ ἡ γένεσις ἐν τοῖς οὖσι. Πρῶτον γὰρ δεῖ τὸ ἐνεργείᾳ εἶναι, τὰ δ' ὕστερα εἶναι δυνάμει τὰ πρὸ αὐτῶν· καὶ τὸ πρῶτον δὲ ἐπέκεινα τῶν δευτέρων καὶ τοῦ διδομένου τὸ διδὸν ἐπέκεινα ἦν· κρείττον γάρ. Εἴ τι τοίνυν ἐνεργείας πρότερον, ἐπέκεινα ἐνεργείας, ὥστε καὶ ἐπέκεινα ζωῆς. Εἰ οὖν ζωὴ ἐν τούτῳ, ὁ διδοὺς ἔδωκε μὲν ζωὴν, καλλίων δὲ καὶ τιμιότερος ζωῆς. Εἶχεν οὖν ζωὴν καὶ οὐκ ἐδεῖτο ποικίλου τοῦ διδόντος, καὶ ἦν ἡ ζωὴ ἵχνος τι ἐκείνου, οὐκ ἐκείνου ζωὴ."<sup>393</sup>

Uma vez que o doador não necessita possuir o dom que ele dá e, desse modo, distingue-se de seu ser causado, o Argumento do Terceiro Homem perde seu sentido de ser. Já que a simetria da semelhança entre causa e ser causado – principal tese que sustenta, sobretudo, a segunda versão do ATM – é quebrada pela distinção de semelhança, a noção de princípio-unitário simplíssimo em Plotino escapa à esta dificuldade preservando esta sua condição unitária mesmo enquanto estabelece uma relação de causalidade com a multiplicidade por ele gerada.

#### **5.4. A inefabilidade do Uno e o problema da incognoscibilidade dos princípios-Formas**

Vimos que todas as aporias presentes na primeira parte do Parmênides resultou em uma última aporia, descrita como a “maior de todas as dificuldades”: a incognoscibilidade das Formas. Haja vista que o jovem Sócrates não consegue explicar como se dá a relação entre Formas e a realidade sensível, compreendendo serem elas unidades separadas (em si e por si), não se pode justificar, portanto, o estabelecimento de qualquer relação, inclusive de conhecimento ou compreensão, entre esta nossa realidade e as Formas.

---

<sup>393</sup> VI 7 [38], 17, 3-14.

Também vimos que, em Plotino, o princípio unitário escapa a qualquer tipo de pensamento discursivo ou intelecção, graças a negação total dos atributos pertencentes ao Ser, pois o Uno está para além do Ser. Por esta razão, a incognoscibilidade do princípio unitário no *Parmênides* e em Plotino possui pontos de partida bastante distintos. Enquanto que em Plotino essa incognoscibilidade é oriunda de uma lógica estrutural de seu sistema, no *Parmênides* ela é compreendida enquanto uma aporia, pois resulta de uma dificuldade argumentativa de suas teses ao tentar justificar como se dá a relação entre um princípio unitário e a realidade múltipla.

Mas é necessário que compreendamos melhor essa incognoscibilidade e inefabilidade do Uno em Plotino. Afirmar que o conhecimento discursivo e a intelecção não dão conta de apreender o Uno, por causa da total negação de atributos, não significa dizer que ele se torna completamente inacessível para nós. Plotino não limita o Uno à argumentação negativa da primeira hipótese do *Parmênides*. Como afirma Dodds:

A dialética, porém, como vemos no *Parmênides*, só pode nos dizer o que o Um não é. Esse tedioso acúmulo de negativos pode contentar o metafísico; mas, como Inge diz em algum lugar, não se pode adorar o alfa privativo. Antes que o Absoluto do filósofo possa se tornar o Deus do adorador, ele deve, de alguma forma, tornar-se acessível à consciência humana. Mas era uma doutrina aceita desde Empédocles que o semelhante é conhecido apenas pelo semelhante. Portanto, o princípio último da unidade no universo é acessível, se é que o é, apenas a algum princípio último da unidade no homem. Portanto, também, tal acesso deve ser supra-racional: assim como a unidade cósmica transcende a mente cósmica, a unidade encarnada também deve transcender a mente encarnada. O ato supremo da cognição não será, portanto, estritamente cognitivo, mas consistirá na atualização momentânea de uma identidade potencial entre o Absoluto no homem e o Absoluto fora do homem.<sup>394</sup>

Como vimos anteriormente, Plotino apresenta uma possibilidade de acesso ao Uno: a visão dele. “[A]quele não deve ser captado pelo ouvido nem

---

<sup>394</sup> [trad nossa]: “Dialectic, however, as we see in the Parmenides, can only tell us what the One is not. This tedious accumulation of negatives may content the metaphysician; but, as Inge says somewhere, one cannot worship the alpha privative. Before the Absolute of the philosopher can become the God of the worshipper, it must somehow be made accessible to human consciousness. But it was an accepted doctrine since Empedocles that like is known only by like. Hence the ultimate principle of unity in the universe is accessible, if at all, only to some ultimate principle of unity in man. Hence, also, such access must be supra-rational: as the cosmic unity transcends the cosmic mind, so must the incarnate unity transcend the incarnate mind. The supreme act of cognition will thus not be strictly cognitive at all, but will consist in the momentary actualization of a potential identity between the Absolute in man and the Absolute outside man.” (DODDS, 1928, p. 141).

compreensível para quem o ouve, mas se para algum, para quem o vê”<sup>395</sup>. Nos resta saber: que visão será esta? “Se alguém viu, sabe o que eu digo”<sup>396</sup>. Esta visão é a *theoría*, a visão bem-aventurada, a contemplação. É ela que nos possibilita a *hénosis*, a própria experiência de unidade. Esta experiência se trata da união com o Uno, de estar só com o Só, onde não há alteridade<sup>397</sup>. Essa união ocorre por meio de uma experiência amorosa. Pois tudo o que existe deseja o Bem e, por isso, busca-o. Como Plotino afirma em seu último tratado: “[A]ssim também será verdadeiro que ele [o Bem] é aquilo que todas as coisas desejam. É necessário, portanto, que ele permaneça e que todas as coisas se volvam para ele”<sup>398</sup>. Há, portanto, um desejo que mantém em toda a realidade essa necessidade de retorno à unidade. Essa tendência universal é uma força amorosa, que conduz todos os seres neste caminho de retorno ao Uno-Bem. É o “amor que conduz cada alma para a natureza do bem”<sup>399</sup>. E o amor que conduz a esta experiência é uma espera, uma esperança, é uma vigília constante<sup>400</sup>, pois a contemplação não é algo que se dê de maneira planejada e intencional, ela surge subitamente.

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.

[trad. IGAL, J.]: “Η οὐ δεῖ ζητεῖν πόθεν· οὐ γάρ ἐστι τὸ πόθεν· οὐτε γὰρ ἔρχεται οὐτε ἀπεισιν οὐδαμοῦ, ἀλλὰ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται· διὸ οὐ χρὴ διώκειν, ἀλλ' ἡσυχῇ μένειν, ἔως ἂν φανῇ, παρασκευάσαντα ἐσυντὸν θεατὴν εἶναι, ὥσπερ ὄφθαλμὸς ἀνατολὰς ἡλίου περιμένει· ὁ δὲ ὑπερφανεὶς τοῦ ὄριζοντος – <ἐξ ὀκεανοῦ> φασιν οἱ ποιηταί – ἔδωκεν ἐσυντὸν θεάσασθαι τοῖς ὄμμασιν.”<sup>401</sup>

Enquanto o movimento de processão é aquele que permite o surgimento da alteridade e diferenciação na realidade que é, o movimento de conversão ou de

<sup>395</sup> V 5 [32], 6, 35-36.

<sup>396</sup> [trad. IGAL]: “Οστις δὲ εἰδεν, οἶδεν ὁ λέγω. (VI 9 [9], 9, 47).

<sup>397</sup> Cf. IV 8 [6], 1, 1-11.

<sup>398</sup> [trad. BARACAT JÚNIOR]: οὐτω γὰρ καὶ ἀληθὲς τὸ <οὗ πάντα ἐφίεται>. Δεῖ οὖν μένειν αὐτό, πρὸς αὐτὸ δὲ ἐπιστρέφειν πάντα. (I 7 [54], 1, 22-23)

<sup>399</sup> [trad. BARACAT JÚNIOR]: Ἀγων τοίνυν ἐκάστην οὗτος ὁ ἔρως πρὸς τὴν ἀγαθοῦ φύσιν (III 5 [50], 4, 23-24).

<sup>400</sup> E este é o Amor acampando à porta, mesmo vindo de fora para a presença da Beleza e desejando isto, satisfeito se dessa forma ele possa ter participação nela. [trad. ARMSTRONG]: Καὶ οὗτος ἐστιν ὁ θυραυλῶν Ἐρως παρὼν ἔξωθεν ἀεὶ καὶ ἐφιέμενος τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαπῶν ἀεὶ οὗτος ὡς δύνατο μετασχεῖν. (VI 5 [23], 10, 3-5).

<sup>401</sup> V 5 [32], 8, 1-7.

retorno à unidade é aquele que retira toda a alteridade e diferenciação, até que o contemplado e o contemplador não possua diferença alguma. Como afirma Narbonne, “é preciso, pois, se dissociar do diverso para encontrar o não diverso, isso que é a própria simplicidade”<sup>402</sup>. E esta dissociação exige de nós um método, pois, como defende Narbonne, a uma lógica neste percurso para a experiência mística em Plotino. “Pois não encontra o divino quem quer, sem preparação, sem esforço, sem trabalho sobre si mesmo”<sup>403</sup>. Desse modo, a espera exige uma preparação para a *theoría* e, consequentemente, para a *hénosis*. Que preparo inicial seria este? Segundo Plotino, isto ocorre por meio da *kátharsis*, da purificação por meio da prática das virtudes, afastando-se do mal.

Posto que o que buscamos é Uno, posto que examinamos o Princípio de todas as coisas, o Bem e o Primeiro, não se deve afastar do entorno das primeiras realidades, caindo nas últimas, mas lançar-se e reconduzir-se das sensíveis, que são as últimas, para as primeiras; é preciso ter-se libertado de toda maldade, como quem se esforça por dirigir-se ao Bem.

[trad. IGAL]: Ἐπεὶ τοίνυν ἔν ἔστιν ὁ ζητοῦμεν, καὶ τὴν ἀρχὴν τῶν πάντων ἐπισκοποῦμεν, τάγαθὸν καὶ τὸ πρῶτον, οὕτε πόρρω δεῖ γενέσθαι τῶν περὶ τὰ πρῶτα εἰς τὰ ἔσχατα τῶν πάντων πεσόντα, ἀλλ' ίέμενον εἰς τὰ πρῶτα ἐπαναγαγεῖν ἔστιν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἔσχάτων ὄντων, κακίας τε πάσης ἀπηλλαγμένον εἶναι ἄτε πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπεύδοντα γενέσθαι.<sup>404</sup>

Sendo a *hénosis* essa experiência de ausência de alteridade e diferenciação, nada que seja distinto do que é o Bem pode se fazer presente. É preciso, dessa maneira, afastar-se maximamente do mal, que tem como sua identidade primeira a matéria<sup>405</sup> na qual os seres sensíveis se assentam. *Kátharsis* (purificação), *theoría* (contemplação) e *hénosis* (unificação): Plotino nos descreve o caminho. Mesmo que silencioso, que nos conduz a um destino inefável e incognoscível, o caminho plotiniano possui uma razão de ser. Apesar do impulso amoroso ser aquilo que nos coloca neste caminho para o inefável, o conhecimento e, por fim, a filosofia não são deixados de lado. Pelo contrário, eles possuem um papel fundamental neste caminho de preparação e espera pelo incognoscível. “A crença de que se trata não é, aliás, a crença daquele que ignora a ciência ou que não tem

<sup>402</sup> NARBONNE, 2013, p. 45.

<sup>403</sup> *Idem.*

<sup>404</sup> VI 9 [9], 3, 14-20.

<sup>405</sup> Cf. I 8 [51].

preocupação com a ciência, mas daquele que, levado por ela, é, porém, consciente dos seus limites”<sup>406</sup>.

A impossibilidade de descrever plenamente o ponto final de nossa jornada não impede que possamos descrever o caminho que nos conduz o mais próximo possível dele. Esse é o propósito da abordagem de Plotino em seus escritos: indicar o caminho. O caminho, sim, é-nos inteligível, comprehensível e claro. E para trilhá-lo, é de suma importância contar com a orientação de alguém que já vivenciou e percorreu essa jornada. Essa pessoa é capaz de guiar-nos e nos inspirar a seguir o caminho, valendo-se de sólidos argumentos, uma vez que nos é impossível descrever completamente o destino final.

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 encaminha-lo para aquele e de despertá-lo dos raciocínios à contemplação. Porém, a instrução termina onde termina o caminho e a marcha. A contemplação mesma já é tarefa própria de quem deseje ver.

[trad. IGAL, J.]: Διὸ <οὐδὲ ρῆτὸν> οὐδὲ γραπτόν, φησιν, ἀλλὰ λέγομεν καὶ γράφομεν πέμποντες εἰς αὐτὸν καὶ ἀνεγείροντες ἐπὶ τῶν λόγων ἐπὶ τὴν θέαν ὥσπερ ὁδὸν δεικνύντες τῷ τι θεάσασθαι βουλομένῳ. Μέχρι γὰρ τῆς ὁδοῦ καὶ τῆς πορείας ἡ διδαξις, ἡ δὲ θέα αὐτοῦ ἔργον ἥδη τοῦ ιδεῖν βεβουλημένου.<sup>407</sup>

A genialidade do nosso autor é evidente nesta passagem, ao demonstrar o rigor filosófico diante de um aparente paradoxo entre a mística e explicação racional. Ambas as abordagens estão habilmente interligadas no sistema filosófico plotiniano. Ao mesmo tempo em que se busca justificar a existência de toda a realidade a partir de um princípio-unitário simplíssimo, que também se revela como fim último dos seres, justificamos sua compreensão apenas por meio da contemplação e da experiência de unidade, uma experiência inefável. Conforme vimos Bréhier afirmar, a íntima união entre a mística e a explicação racional torna Plotino um dos mestres mais importantes na história da filosofia<sup>408</sup>.

Desse modo, até mesmo a incognoscibilidade do princípio-unitário em Plotino possui uma posição completamente distinta da aporia da incognoscibilidade das Formas no *Parmênides*. Ela é um resultado não de uma impossibilidade de relação entre o ser causado e o seu princípio-unitário causador, mas ela é resultado de uma condição diametralmente oposta. A incognoscibilidade

<sup>406</sup> NARBONNE, 2013, p. 47.

<sup>407</sup> VI 9 [9], 4, 11-16.

<sup>408</sup> Cf. nota 215.

do Uno é oriunda, exatamente, da relação mais forte que um ser pode estabelecer com seu princípio, na qual, sendo ele simplíssimo como é o Uno, não permite alteridade alguma nesta experiência, tornando-se ambos esta unidade indescritível.

## 6

# Considerações finais

“Estás vendo, então, Sócrates, disse ele, quão grande é a aporia, se alguém determinar as formas como sendo em si e por si?”<sup>409</sup>. Esta pergunta, referida anteriormente, que foi dirigida ao jovem Sócrates pelo personagem Parmênides tomou contornos e vocabulários mais complexos no seio da filosofia plotiniana. O problema da unidade do princípio, como vimos ser comum a ambos, traduziu-se em Plotino da seguinte maneira:

Como de uma unidade que é tal qual dissemos que é “o Uno” algo tomou existência, seja uma multiplicidade, ou uma Díade ou um Número? E como, pelo contrário, aquele não permaneceu em si mesmo, mas emanou dele esta multiplicidade tão numerosa que aparece à vista entre os seres, mas que consideramos que é necessário reduzi-la àquele? Tratemos de explicá-lo da seguinte maneira, depois de invocar o próprio Deus, não em voz alta, mas elevando-nos com a alma em atitude orante até ele, pois esse é o modo como podemos orar sozinhos ao Só.

[trad. IGAL]: πῶς ἐξ ἐνὸς τοιούτου ὄντος, οἷον λέγομεν τὸ ἐν εἶναι, ὑπόστασιν ἔσχεν ὄτιον εἴτε πλῆθος εἴτε δυάς εἴτε ἀριθμός, ἀλλ' οὐκ ἔμεινεν ἐκεῖνο ἐφ' ἑαυτοῦ, τοσοῦτον δὲ πλῆθος ἐξερρύῃ, ὃ ὄρᾶται μὲν ἐν τοῖς οὖσιν, ἀνάγειν δὲ αὐτὸ πρὸς ἐκεῖνο ἀξιοῦμεν. Ωδε οὖν λεγέσθω θεὸν αὐτὸν ἐπικαλεσαμένοις οὐ λόγῳ γεγωνῷ, ἀλλὰ τῇ ψυχῇ ἐκτείνασιν ἑαυτοὺς εἰς εὐχὴν πρὸς ἐκεῖνον, εὐχεσθαι τοῦτον τὸν τρόπον δυναμένους μόνους πρὸς μόνον.<sup>410</sup>

Por meio de sua disposição orante, como um ávido amante das realidades divinas, vimos Plotino tatear caminhos argumentativos buscando soluções para a herança do problema platônico da unidade das Formas, estas que são os princípios unitários responsáveis por gerar os seres sensíveis e múltiplos e por lhes atribuir suas respectivas propriedades. Vimos a tamanha dificuldade enfrentada pelo jovem Sócrates ao tentar defender, sem sucesso, esta tese frente ao seu experiente interlocutor Parmênides. Esta dificuldade resultou, então, nas aporias apresentadas na primeira parte do *Parmênides*, das quais elencamos quatro principais delas, a saber: 1) o estabelecimento da população do mundo das Formas, 2) a

<sup>409</sup> [trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: Ὁρᾶς οὖν, φάναι, ὃ Σώκρατες, ὅση ἡ ἀπορία ἐάν τις ὁς εἴδῃ ὄντα αὐτὰ καθ' αὐτὰ διορίζηται; (PLATÃO, *Parmênides* 133a 8-9).

<sup>410</sup> V 1 [10], 6, 4-11.

impossibilidade da relação de causalidade entre Formas e a multiplicidade dos objetos sensíveis, 3) o Argumento do Terceiro Homem (ATH) e 4) a incognoscibilidade das Formas.

Estas aporias herdadas da tradição platônica acerca do problema platônico da unidade dos princípios-Formas foram responsáveis, em certa medida, por uma discussão que possibilitou o surgimento de uma concepção de princípio-unitário responsável por marcar uma nova corrente na história do pensamento filosófico: o neoplatonismo. É através de uma compreensão muito original de seu princípio-unitário – o Uno – e, através da estruturação de sua henologia, que Plotino escapa das aporias apresentadas na primeira parte do *Parmênides*. Para justificar essa afirmação, analisamos, portanto, quatro conceitos que constituem a noção do Uno em Plotino: 1) radicalidade da transcendência, 2) emanação ou teoria da dupla atividade, 3) distinção de semelhança e 4) inefabilidade do Uno.

O primeiro deles, *a radicalidade da transcendência*, ajuda-nos a ressignificar o problema da população do mundo das Formas, pois o Uno em Plotino lança luz ao *status* das Formas, colocando-as não mais como princípios primeiros, mas como derivadas de um princípio anterior e superior – o Uno – que, em sua unidade simplíssima, revelará o fundamento da verdadeira economia filosófica. O que é fundamentalmente primeiro não pode ser questionado em termos de sua simplicidade, validade e economia. Através da noção do Uno, Plotino esvazia a aporia e resgata a realidade inteligível de sua “inutilidade” enquanto economia filosófica devido à sua multiplicidade. Não se nega a multiplicidade das Formas, mas essa multiplicidade é sustentada por uma unidade que existe anteriormente a elas e que lhes confere um sentido de ser. Como vimos, essa unidade também lhes concede a capacidade de gerar tudo o que lhes sucede, mesmo carregando em si a marca da multiplicidade.

O segundo deles, *a emanação ou a teoria da dupla atividade*, introduz um novo tipo de relação causal entre um princípio-unitário e aquele que é causado. Aqui, apesar de lidarmos com o vocabulário platônico de relação causal, não estamos lidando mais simplesmente com a relação de participação, que nos conduziria ao dilema da impossibilidade das Formas participarem da multiplicidade. Também não podemos simplesmente reduzir essa relação causal a relação de pensamento, uma vez que, não possuindo propriedade alguma, o próprio Uno está para além do Ser e do Pensar. Nem podemos reduzi-la a uma

mera relação entre modelo e imagem, pois não há mais a mesma noção de semelhança que a sustenta.

A noção de emanação é defendida por Plotino como uma dupla atividade: uma atividade que é intrínseca ao princípio unitário, que é superabundante e que gera uma segunda atividade, a atividade que se origina dele. Essa atividade de "saída de si", de emanação, pode ser comparada, como vimos, ao calor que emana do fogo: há um calor que é inerente à natureza do fogo, constituindo sua essência, e um calor que se irradia dele, sai dele e aquece o que está ao seu redor. De maneira análoga, a geração da Inteligência ocorre a partir do princípio unitário que é o Uno. A Inteligência é produto da atividade que emana do próprio Uno, sendo, portanto, gradualmente inferior a ele, sem alterá-lo ou esgotá-lo, e naturalmente derivada dele.

O terceiro conceito, *a distinção de semelhança*, escaparia da aporia do Terceiro Homem (ATH), uma vez que reconhecemos que essa aporia requer a premissa de que tanto o princípio-unitário quanto o ser gerado compartilhem uma mesma propriedade por meio de uma relação de semelhança simétrica. Para resolver essa questão, é essencial redefinir a noção de semelhança entre o princípio-unitário e o ser gerado. Plotino realiza essa redefinição ao estabelecer dois tipos de semelhança: 1) a semelhança de identidade entre os semelhantes, uma igualdade de forma, ou seja, uma semelhança simétrica; e 2) a semelhança que se refere ao seu princípio gerador, mas sem se confundir com ele, mantendo-se distinto dele, ou seja, uma semelhança assimétrica. Essas distinções permitem superar a aporia do terceiro homem, proporcionando uma nova compreensão da relação entre o princípio unitário e o ser gerado, ao mesmo tempo em que evitam a armadilha da multiplicidade *ad infinitum* dos princípios-unitários.

Por fim, *a inefabilidade do Uno* oriunda da experiência da unidade (*hénosis*) não nega a incognoscibilidade do princípio, mas a reinterpreta de forma significativa. Aquilo que representava antes uma aporia resultante da radical separação entre os princípios-Formas platônicos é transformado na própria finalidade do sistema plotiniano. Na realidade, a inefabilidade oriunda da *hénosis* é resultado da relação mais forte que um ser pode estabelecer com o Uno. A *hénosis*, que tem como objeto aquilo que é incognoscível por estar para além do ser, é o que na realidade possibilita e dá sentido à nossa própria existência.

Neste ponto da pesquisa, uma outra possibilidade nos bate à porta a partir dessas reflexões acerca da herança do problema platônico da unidade dos princípios-Formas à luz da noção do Uno em Plotino. Podemos, doravante, investigar até que ponto esses aspectos que vimos circundar a noção de Uno – este princípio unitário simplíssimo que destaca a filosofia plotiniana como aquela que revoluciona a interpretação de Platão em seu tempo – pode ter correspondências em alguns autores anteriores a Plotino. Isto não significaria, de modo algum, diminuir do mérito do nosso autor em sua contribuição na história do pensamento. Antes de mais nada, estas correspondências poderiam sinalizar um debate comum e predominante que versava sobre a importância da herança do problema dos princípios-unitários na tradição platônica, tal como aqui investigamos em Plotino.

## Referências bibliográficas

### 7.1. Fontes primárias

#### 7.1.1. Traduções completas

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

\_\_\_\_\_. **Carta VII**. Trad. José Trindade dos Santos e Juvino Maia JR. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_. **Filebo**. Trad. Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Loyola, 2012.

\_\_\_\_\_. **Teeteto**. Trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Loyola, 2020.

\_\_\_\_\_. **Banquete**. Trad. Irley Franco e JAA Torrano. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Loyola, 2021.

\_\_\_\_\_. **A República**. 2<sup>a</sup> ed. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. **República**. 14<sup>a</sup> ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

\_\_\_\_\_. **Fédon**. Trad. J. Paleikat e J. Cruz Costa in Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

\_\_\_\_\_. **Timeu-Crítias**. Trad. Rodolfo Lopes. São Paulo: Annablume Clássica, 2012.

\_\_\_\_\_. **Sofista**. Trad. Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

- \_\_\_\_\_. **Fedro**. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.
- \_\_\_\_\_. **Laques-Eutífron**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EdUFPA, 2015.
- PLATO. **Parmenides**. Tradução Mary Louise Gill e Paul Ryan. Introdução e comentários Mary Louise Gill. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996.
- PLOTIN. **Traité**s. Trad. L. Brisson et al. Paris: Flammarion, 2002-2009. v. I-VIII.
- \_\_\_\_\_. **Ennéades**. Trad. Emile Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 1925-1999. v. I-VI 2
- PLOTINO. **Enéadas**. Trad. J. Igual. Madrid: Gredos, 1982-1998. v. I-III.
- PLOTINUS. **Enneads**. Trad. A. H. Armstrong. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1988-1995. v. I-VII.
- \_\_\_\_\_. **The Enneads**. Trad. S. McKenna. London: Faber and Faber, 1969.

### 7.1.2. Traduções parciais

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.

PLOTINO. **Enéada III. 8 [30]**: Sobre a natureza, a contemplação e o Uno. Introdução, tradução e comentário de J. C. Baracat Júnior. São Paulo: Ed. Unicamp, 2008.

### 7.2. Fontes secundárias

ADEMOLLO, F. Plato's Conception of the Forms: Some Remarks. In: CHIARADONNA, R. GALLUZZO, G. (eds.). **Universals in Ancient Philosophy**. Pisa: Edizioni Della Normale, 2013. p. 41-85.

ALLEN, Reginald. **The dialogues of Plato: v. 4 – Parmenides**. New Haven: Yale University Press, 1997.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. 4<sup>a</sup> ed. Trad. Giovanni Reale e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_. **Poética**. Trad. Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.

\_\_\_\_\_. **Física**. Trad. Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.

\_\_\_\_\_. **Política**. Trad. Aurelio Pérez Jiménez. Buenos Aires: Alianza Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. **De Anima**. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.

ARMSTRONG, A. H. **Plotinus**. New York: Collier Books, 1962.

\_\_\_\_\_. **The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy**. New York: Cambridge University Press, 1967.

AUBRY, G. The One as First Principle of All. In: GERSON, L. WILBERDING, J. (Eds.) **The New Cambridge Companion to Plotinus**. New York: Cambridge University Press, 2022.

BACKMAN, Jussi. All of a Sudden: Heidegger and Plato's Parmenides. **Epoché**, 11, 2007. p. 393-408.

BALTES, M. Is the Idea of the Good in Plato's Republic beyond being?. In: JOYAL, M. (ed.). **Studies in Plato and the Platonic Tradition**. Essays presented to John Whittaker. Hampshire: Routledge, 1997. p. 12-23.

BENOIT, Hector. **Platão e as temporalidades: a questão metodológica**. São Paulo: Annablume, 2015.

BERTI, Enrico. **Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles**. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012a.

\_\_\_\_\_. **Perfil de Aristóteles**. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012b.

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

BEZERRA, C. C. BAUCHWITZ, O. F. (Org.). **Neoplatonismo: Tradição e Contemporaneidade**. São Paulo: Hedra, 2012.

- BONAZZI, M. **Plotino e la tradizione pitagórica**. ACME, 53, 2000. p. 38-73.
- \_\_\_\_\_. Eudorus of Alexandria and the “Pythagorean” pseudepigrapha. In: CORNELLI. McKIRAHAN. MACRIS (eds.). **On Pythagoreanism**. Berlim: Walter de Gruyter, 2013. p. 385–404.
- \_\_\_\_\_. Eudoro di Alessandria alle origini del platonismo imperiale. In: BONAZZI, M. CELLUPRICA, V. (eds.). **L'eredità platonica: Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo**. Napoli: Bibliopolis, 2005. p. 115-160.
- \_\_\_\_\_. Numenio, il platonismo e le tradizioni orientali. In **χώρα**. Dualismes, 2016. p. 225-240.
- \_\_\_\_\_. Um Lettore Antico della Repubblica: Numenio de Apamea. **Méthexis**, XVII, 2004. p. 71-84.
- BONAZZI, M. CHIARADONNA, R. Prima di Plotino: le correnti filosofiche in età imperiale. In: CHIARADONNA, R. (ed.). **Filosofia tardoantica**. Roma: Carocci Editore, 2012. p. 25-46
- BONAZZI, M. LÉVY, C. STEEL, C. **A Platonic Pythagoras: Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age**. Turnhout: Brepols, 2007.
- BRANDÃO, Renato M. R. G. Review on Frédéric Fauquier, *Le Parménide au miroir des platonismes: logique, ontologie, théologie*. **BMCR**, 2019.
- \_\_\_\_\_. Participação, Imitação e as Críticas do Diálogo Parmênides aos Modelos de Interpretação da Relação Sensível-inteligível. In: CARVALHO, M. FIGUEIREDO, V. (org.). **Filosofia Antiga e Medieval**. São Paulo: ANPOF, 2013.
- \_\_\_\_\_. **A Ontologia de Sócrates nos Diálogos Platônicos: Da busca por definições às críticas do *Parmênides***. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia. Rio de Janeiro, 2014.
- BRÉHIER, Émile. **La filosofía de Plotino**. Trad. Lúcia P. Prebisch. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1953.

BRISSON, L. The reception of the Parmenides before Proclus. **ZAC**, 12, 2008. p. 99-113.

BURNET, J. **Euthyphro, Apology of Socrates and Crito**. Oxford: Clarendon Press, 1924.

CARVALHO, N.F. **Sobre o conceito plotiniano de *dúnamis* e sua relação com as noções de matéria, um e alma**. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2015.

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

CATTANEI, E. **Entes matemáticos e metafísica**. Trad. Fernando S. Moreira. São Paulo: Loyola, 2005.

CHAGAS, D.C. **O conceito plotiniano de *hýle*: lugar, natureza e geração**. Dissertação de Mestrado em Filosofia - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.

\_\_\_\_\_. O Poder absoluto do Uno-Bem e a eternidade do mal em Plotino. **Analógos**, n.1, 2018. p. 34-45.

CHERNISS, H. F. A economia filosófica da Teoria das Idéias (tradução de I. Franco). **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 2, n. 02, 1990. p. 109-118.

CHIARADONNA, R. Autour d'Eudore: Les débuts de l'exégèse des catégories dans le Moyen Platonisme. In: BONAZZI , M. and OPSOMER, J. (eds.). **The origin of the Platonic System: Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts**. Leuven: Peeters, 2009. p. 89-111.

\_\_\_\_\_. Plotino e la trasformazione della filosofia nel III sec. d.C. **Chaos e Kosmos**, 10, 2009. p.133-149. (disponibile all'indirizzo [www.chaosekosmos.it](http://www.chaosekosmos.it))

\_\_\_\_\_. Plotino, il Timeo e la Tradizione Esegetica. In: BRANCACCI, A., GASTALDI, S., MASO, S. (eds). **Studi su Platone e il platonismo**. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2016. p. 99- 121.

CORNELLI. McKIRAHAN. MACRIS (eds.). **On Pythagoreanism**. Berlim: Walter de Gruyter, 2013. p. 385–404.

CORNELLI, G. LOPES, R (eds.). **Platão**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

CORNFORD, F. M. **Plato and Parmenides**. London: Kegan Paul and Co Ltda, 1939.

CORRIGAN, K. **Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism**. West Lafayette: Purdue University Press, 2005.

CURD, P. K. **The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought**. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004.

\_\_\_\_\_. Parmenidean Monism. **Phronesis**, v. 36, n. 3, 1991.

DIELS, H. A. KRANZ, W. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. 6a ed. Berlin: Weidmann, 1951.

DILLON, J. A Numenian Platonist? Recensione a BECHTLE, G. The Anonymous Commentary on Plato's 'Parmenides'. **The Classical Review**, 50, 2000. p. 22-23.

\_\_\_\_\_. **The middle platonists: 80 B.C to A.D. 220**. New York: Cornell University Press, 1996.

DIXSAUT, M. **Platão e a questão da alma**. Trad. Cristina de Souza Agostini. São Paulo: Paulus, 2017.

DODDS, E. R. The Parmenides of Plato and the Origin of Neoplatonic "One". **The Classical Quarterly**, vol. 22, n. 3/4, 1928. p. 129-142.

FAUQUIER, F. **Le Parménide au Miroir des Platonismes**. Paris: Les Belles Lettres, 2018.

FERRARI, F. Unità e oggetto del Parmenide. Problemi e proposte. In: BARBANTI M., ROMANO, F. (eds.). **Il Parmenide di Platone e la sua tradizione**. Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo. Catania: Cuecm, 2002. p. 85-107.

FRANCO, I. Existe uma "Teoria das Ideias" *stricto sensu* nos diálogos de Platão? **Sképsis**, VII, n. 10, 2014. p. 30-39.

- FREDE, M. **Numenius. ANRW, II 36.2, 1987.** p. 1034-1075.
- FURTH, M. Elements of Eleatic Ontology. In: MOURELATOS, A. P. D. (ed.). **The Pre-Socratics: A collection of Critical Essays.** New York: Anchor Books, 1974.
- GERSH, S. **Middleplatonism and Neoplatonism. The Latin Tradition. vol. I.** South Bend: University of Notre Dame Press, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Reading Plato, Tracing Plato:** from ancient commentary to medieval reception. Aldershot: Ashgate, 2005.
- GERSH, S. HOENEN, M. J. F. M (Eds.). **The Platonic Tradition in the Middle Ages:** a doxographic approach. Berlin; New York: de Gruyter, 2002.
- GERSON (Ed.). **The Cambridge Companion to Plotinus.** Cambridge, 1996.
- \_\_\_\_\_. The ‘Neoplatonic’ Interpretation of Plato’s Parmenides. **The International Journal of the Platonic Tradition,** 10, 2016. p. 65-94.
- \_\_\_\_\_. Plotinus Metaphysics: emanation or creation?. **Review of Metaphysics,** 46, 1993. p. 559-574.
- \_\_\_\_\_. **From Plato to Platonism.** Ithaca: Cornell University Press, 2013.
- GROTE, George. **Plato and the Other Companions of Sokrates.** Vol. II. London: Cambridge University Press, 1865.
- GUTHRIE, K. S. **A History of Greek Philosophy IV - Plato, the Man and His Dialogues: Earlier Period.** New York: Cambridge University Press, 1975.
- \_\_\_\_\_. (Org.) **The Pythagorean Sourcebook and Library:** An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy. Compiled and translated by K.S. Guthrie, with additional translations by T. Taylor and A. Fairbanks Jr. Michigan: Phanes Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Numenius of Apamea: The Father of Neo-platonism.** Londres: George Bell and Sons, 1917.

ILDEFONSE, F. **Os estóicos I: Zenão, Cleantes, Crisipo**. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

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

JAEGER, W. **Paidéia: A formação do homem grego**. trad. Arthur M. Parreira. 3<sup>a</sup> ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KAHN, Ch.-H. **Plato and the socratic dialogue: the philosophical use of a literary form**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. **Pythagoras and Pythagoreans: A brief History**. Pennsylvania: Hackett Publ., 2001.

\_\_\_\_\_. **Pitágoras e os Pitagóricos: uma breve história**. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Loyola, 2007.

KIRK, G. S. RAVEN, J. E. SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-socráticos**. 7<sup>a</sup> ed. Trad. Carlos A. Louro Fonseca. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 2010.

LAKS, A. **Introdução à Filosofia Pré-socrática**. Trad. Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Paulus, 2013.

MAZZARELLI, C. Raccolta e interpretazione delle testimonianze dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria in **Rivista di Filosofia Neo-scolastica**, 78, 1985. p. 197-209 e 535-555.

McKIRAHAN, R. D. **A Filosofia antes de Sócrates**. Trad. Eduardo Wolf Pereira. São Paulo: Paulus, 2013

MEIJER, P. A. **Plotinus on the Good or the One (Enneads VI, 9): An Analytical Commentary**. Amsterdam: J.C. Gieben Publisher, 1992.

MEINWALD, Constance C. **Plato's Parmenides**. New York: Oxford University Press, 1991.

MELO, J. V. R. N. **O novo horizonte da Metafísica Platônica: As Formas no Parmênides**. Dissertação (mestrado) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018.

- MORAVCSIK, J. **Forms and Dialectic in the Second Part of the Parmenides.** In: Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy. M. Schofield & M. Nussbaum (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 135-153.
- MOUZALA, M. Proclus on the Forms as Paradigms in Plato's Parmenides: The Neoplatonic Response to Aristotle and Alexander of Aphrodisias' Criticisms. **Journal of Ancient Philosophy**, vol. 16, 1, 2022. p. 115-163.
- 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.
- \_\_\_\_\_. **A Metafísica de Plotino.** Trad. Mauricio Pagotto Marsola. São Paulo: Paulus, 2014.
- NASCIMENTO, Sidnei Francisco. Eternidade e tempo: Plotino e Agostinho. **Argumentos**, ano 11, n. 22, 2019. p. 152-161.
- OLYVER, George. **The Pythagorean Triangle.** San Diego: Wizards Book, 1984.
- O'MEARA, D. **Plotinus: an introduction to the Enneads.** Oxford: Clarendon Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity.** Oxford: Clarendon Press, 1989.
- PARMÊNIDES. **Da natureza.** 3<sup>a</sup> ed. Tradução, notas e comentários de José Trindade Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- PERINE, Marcelo (Org.) **Estudos Platônicos.** São Paulo: Loyola, 2009.
- PINHEIRO, Marcus R; AZAR FILHO, C. M. (Eds.) **Neoplatonismo, mística e linguagem.** Niterói: Ed. da UFF, 2013.
- PINHEIRO, Marcus R. Plotino exegeta de Platão e Parmênides. **Anais de Filosofia Clássica**, v. 1, n. 2, 2007.
- PITAGORICI ANTICHI. **Testimonianze e Frammenti.** A cura di M. Timpanaro Cardini. Milano: Bompiani, 2010.

PITTELOUD, L. Plotin et l'argument du troisième homme. **Voluntas**, v.11, n.1, 2020. p.118-133.

PLACES, S. J. E. **Numénius fragments**. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

POLÍBIO. **História**. Trad. Breno Battistin Sebastiani. São Paulo: Perspectiva, 2016.

PORFÍRIO. **Vida de Plotino**. Trad. Jesús Igal. Madrid: Gredos, 2001.

PORPHYRE. **Vie de Pythagore. Lettre à Marcela**. Texte établi et traduit par E. des Places, avec un Appendice d'A.-Ph. Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

PRADEAU, J.-F. **L'imitation du principe: Plotin et la participation**. Paris : Vrin, 2003.

PROCLUS. **Commentary on Plato's Parmenides**. Trad. Glenn R. Morrow e John M. Dillon. Princeton: Princeton University Press, 1987.

\_\_\_\_\_. **Théologie Platonicienne**. Livre I-III. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968-2003.

RANGOS, Spyridon. Plato on the Nature of the Sudden Moment, and the Asymmetry of the Second Part of the Parmenides. **Dialogue**, 53, 2014. P. 538-574.

RAVEN, J. E. **Pythagoreans and Eleatics**. Amsterdam: Ares Publishers, 1966.

RIST, J. M. The Neoplatonic One and Plato's Parmenides. **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, vol. 93, 1962. p. 389-401.

ROSS, D. **Plato's Theory of Ideas**. Oxford: Clarendon Press, 1951.

SOUZA, J. CAVALCANTE DE. **Os pré-socráticos I-II**. Ed. Abril Cultural, São Paulo, 1978.

STEFANO, Eva di. **La Triade Divina in Numenio di Apamea: Un'anticipazione della teologia neoplatonica**. Catania: CUECM, 2010.

STRANG, C. MILLS, W. Plato and the Instant. **Aristotelian Society Supplementary**, vol. 48, 1974. p. 63-96.

SZLEZÁK, Thomas Alexander. **Platão e Aristóteles na Doutrina do nous de Plotino**. São Paulo: Paulus, 2010.

TARRANT, H. Numenius fr. 13 and Plato's Timaeus. **Antichthon**, 13, 1979. p. 19-29.

TAYLOR, C. C. W. The origins of our present paradigms. In: ANNAS, J. ROWE, C. J. (eds.) **New Perspectives on Plato, Modern and Ancient**. Cambridge: Harvard University Press, 2002. p. 73-84.

TROUILLARD, J. Le Parménide de Platon et son interprétation néoplatonicienne. In: **Études Néoplatoniciennes**. Neuchatel: À la Baconnière, 1973. p. 9-26.

TURNER, J. D. CORRIGAN, K (Eds). **Plato's Parmenides and Its Heritage**. Vol. 1 e 2. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.

TURNER, J. D. MAJERCIK, R (Eds.). **Gnosticism and Later Platonism: themes, figures, and texts**. Atlanta: SBL Press, 2000.

TURNER, J. D. **Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition**. Quebec: Les Presses de L'Université Laval, 2001.

\_\_\_\_\_. The Gnostic Sethians and Middle Platonism: Interpretations of the "Timaeus" and "Parmenides". **Vigiliae Christianae**, vol. 60, n. 1, 2006. p. 9-64.

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

\_\_\_\_\_. Addenda to *The Third Man Argument: a Reply to Professor Sellars*. **The Philosophical Review**, vol. 64, n.3, 1955, p. 438-448.

\_\_\_\_\_. Postscript to *The Third Man: a Reply to Mr. Ceach*. **The Philosophical Review**, vol. 65, n.1, 1956, p. 83-94.

\_\_\_\_\_. **Socrates: ironist and moral philosopher**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

### 7.3. Outras fontes

AGOSTINHO. **Confissões**. 13<sup>a</sup> ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

ANDRADE, C. D. **Antologia Poética**. 24<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Record, 1990.

LEMINSKI, P. **Distraídos Venceremos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

LISPECTOR, C. **A Descoberta do Mundo**. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.

## Anexo

| ENÉADA | OR.CR.* | OR. PORFÍRIO**/ TRATADO  |
|--------|---------|--|
| I      | 53º     | 1. Sobre o que é o vivente e o que é o homem<br>(Τί τὸ ζῶν καὶ τίς ὁ ἄνθρωπος)                           |
|        | 19º     | 2. Sobre as virtudes<br>(Περὶ ἀρετῶν)  |
|        | 20º     | 3. Sobre a dialética<br>(Περὶ διαλεκτικῆς)   |
|        | 46º     | 4. Sobre a felicidade<br>(Περὶ εὐδαιμονίας)  |
|        | 36º     | 5. Sobre se a felicidade aumenta com o tempo<br>(Εἰ ἐν παρατασει χρόνου τὸ εὐδαιμονεῖν)                  |
|        | 1º      | 6. Sobre o belo<br>(Περὶ τοῦ καλοῦ)  |
|        | 54º     | 7. Sobre o bem primário e os outros bens<br>(Περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν)                |
|        | 51º     | 8. Sobre o que são e de onde vêm os males<br>(Πόθεν τὰ κακά)   |
|        | 16º     | 9. Sobre o suicídio<br>(Περὶ τῆς ἐκ τοῦ βίου εὐλόγου ἐξαγωγῆς)   |
| II     | 40º     | 1. Sobre o universo<br>(Περὶ τοῦ κόσμου)   |
|        | 14º     | 2. Sobre o movimento circular<br>(Περὶ τῆς κυκλοφορίας)  |
|        | 52º     | 3. Sobre se os astros são causa<br>(Εἰ ποιεῖ τὰ ἀστρα)   |
|        | 12º     | 4. Sobre as duas matérias<br>(Περὶ τῶν δύο ὑλῶν)   |
|        | 25º     | 5. Sobre o que está em potência e o que está em ato<br>(Περὶ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργεία)                   |
|        | 17º     | 6. Sobre a essência ou sobre a qualidade<br>(Περὶ ποιότητος καὶ εἰδους)                                  |
|        | 37º     | 7. Sobre a fusão total<br>(Περὶ τῆς δι' ὅλων κράσεως)  |
|        | 35º     | 8. Sobre a visão ou como as coisas distantes aparecem pequenas<br>(Πῶς τὰ πόρρω ὄρώμενα μικρὰ φαίνεται)  |
|        | 33º     | 9. Contra os gnósticos<br>(Πρὸς τὸν κακὸν τὸν δημιουργὸν τὸν κόσμον καὶ τὸν κοσμὸν κακὸν εἶναι λεγοντας) |
| III    | 3º      | 1. Sobre o destino<br>(Περὶ εἰμαρμένης)  |
|        | 47º     | 2. Sobre a providência I<br>(Περὶ προνοίας πρῶτον)   |

|     |     |   |
|-----|-----|---|
| III | 48° | 3. Sobre a providência II<br>(Περὶ προνοίας δεύτερον)   |
|     | 15° | 4. Sobre o daímon que nos cabe<br>(Περὶ τοῦ εἰλιγχότος ἡμᾶς δαίμονος)   |
|     | 50° | 5. Sobre o amor<br>(Περὶ ἔρωτος)  |
|     | 26° | 6. Sobre a impassibilidade dos incorpóreos<br>(Περὶ τῆς ἀπαθείας τῶν ἀσωμάτων)  |
|     | 45° | 7. Sobre a eternidade e o tempo<br>(Περὶ αἰώνος καὶ χρόνου)   |
|     | 30° | 8. Sobre a natureza, a contemplação e o Uno<br>(Περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ἐνός)   |
|     | 13° | 9. Considerações diversas<br>(Ἐπισκέψεις διάφοροι)  |
|     | 21° | 1. [2] Sobre a essência da alma I<br>(Περὶ οὐσίας ψυχῆς πρῶτον)   |
|     | 4°  | 2. [1] Sobre a essência da alma II<br>(Περὶ οὐσίας ψυχῆς δεύτερον)  |
| IV  | 27° | 3. Sobre as aporias acerca da alma I<br>(Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν πρῶτον)   |
|     | 28° | 4. Sobre as aporias acerca da alma II<br>(Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν δεύτερον)  |
|     | 29° | 5. Sobre as aporias acerca da alma III ou sobre a visão<br>(Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν τρίτον ἢ περὶ ὄψεως)   |
|     | 41° | 6. Sobre a percepção sensível e a memória<br>(Περὶ αἰσθήσεως καὶ μνήμης)  |
|     | 2°  | 7. Sobre a imortalidade da alma<br>(Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς)   |
|     | 6°  | 8. Sobre a descida da alma aos corpos<br>(Περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς)   |
|     | 8°  | 9. Se todas as almas são uma só<br>(Εἰ αἱ πᾶσαι ψυχαὶ μία)  |
|     | 10° | 1. Sobre as três hipóstases principais<br>(Περὶ τῶν τριῶν ἀτχικῶν ὑποστάσεων)   |
|     | 11° | 2. Sobre a gênese e a ordem dos posteriores ao primeiro<br>(Περὶ γενέσεως καὶ τάξεως τῶν μετὰ τὸ πρῶτον)  |
| V   | 49° | 3. Sobre as hipóstases cognoscentes e o que está além<br>(Περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα)   |
|     | 7°  | 4. Como o que é posterior ao primeiro procede do primeiro e sobre o Uno<br>(Πῶς ἀπὸ τοῦ πρώτου τὸ μετὰ τὸ πρῶτον καὶ περὶ τοῦ ἐνός)   |
|     | 32° | 5. Que os inteligíveis não são exteriores ao intelecto e sobre o Bem<br>(὾τι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητὰ καὶ περὶ τάγαθοῦ)   |
|     | 24° | 6. Sobre o fato de que o que está além do ente não intelige, qual é o inteligente primário e qual é o secundário<br>(Περὶ τοῦ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος μὴ νοεῖν καὶ τί τὸ πρώτως νοοῦν καὶ τί τὸ δευτέρως) |
|     | 18° | 7. Sobre se há formas dos particulares<br>(Περὶ τοῦ εἰ καὶ τῶν καθέκαστά ἔστιν εἰδη)  |

|    |     |  |
|----|-----|--|
| V  | 31º | 8. Sobre a beleza inteligível<br>(Περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους)   |
|    | 5º  | 9. Sobre a Inteligência, as ideias e o Ser<br>(Περὶ νοῦ καὶ τῶν ἴδεῶν καὶ τοῦ ὄντος)   |
| VI | 42º | 1. Sobre os gêneros do Ser I<br>(Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος πρῶτον)  |
|    | 43º | 2. Sobre os gêneros do Ser II<br>(Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος δεύτερον)   |
|    | 44º | 3. Sobre os gêneros do Ser III<br>(Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος τρίτον)  |
|    | 22º | 4. Sobre o fato de que o Ser está inteiro, uno e idêntico em todas as partes I<br>(Περὶ τοῦ τὸ ὄν ἐν καὶ ταύτῳ ὄν ἄμα πανταχοῦ εἶναι ὅλον πρῶτον)    |
|    | 23º | 5. Sobre o fato de que o Ser está inteiro, uno e idêntico em todas as partes II<br>(Περὶ τοῦ τὸ ὄν ἐν καὶ ταύτῳ ὄν ἄμα πανταχοῦ εἶναι ὅλον δεύτερον) |
|    | 34º | 6. Sobre os números<br>(Περὶ ἀριθμῶν)  |
|    | 38º | 7. Como a multiplicidades de ideias veio a existir e sobre o Bem<br>(Πῶς τὸ πλῆθος τῶν ἴδεῶν ὑπέστη καὶ περὶ τὰγαθοῦ)                                |
|    | 39º | 8. Sobre o voluntário e sobre a vontade do Uno<br>(Περὶ τοῦ ἔκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἐνός)   |
|    | 9º  | 9. Sobre o Bem ou o Uno<br>(Περὶ τὰγαθοῦ ἢ τοῦ ἐνός)   |

\*: Ordenamento Cronológico

\*\*: Ordenamento de Porfírio