

PLOTINO: A BUSCA PELO PRINCÍPIO PERDIDO

PLOTINUS: THE SEARCH FOR THE LOST PRINCIPLE

CLAUDIO R. O. CAVARGERE*

Resumo: A presente exposição tem como objetivo elucidar os procedimentos filosófico-epistêmicos mobilizados por Plotino em sua investigação acerca dos princípios primeiros. Para tal intento, e fazendo uso do debate contemporâneo acerca do tema, pretende-se mostrar que, apesar do diálogo e contraposição contínua com os autores da tradição filosófica, Plotino apenas o faz de forma metodológica, utilizando-se das fontes disponíveis com o objetivo preliminar de levar a cabo sua investigação: a busca pelo Uno.

Palavras-chave: Plotino; Uno; Princípio Primeiro.

Abstract: The purpose of this exposition is to elucidate the philosophical-epistemic procedures employed by Plotinus in his investigation of first principles. To achieve this goal, and making use of the contemporary debate on the topic, we intend to show that, despite the continuous dialogue and opposition with the authors of the philosophical tradition, Plotinus does so only methodologically using the available sources with the preliminary objective of carrying out his investigation: the search for the One.

Keywords: Plotinus; The One; First Principle.

1. DA MATÉRIA À FORMA

No conjunto de seus tratados, não são poucas as referências e alusões que Plotino faz ao corpo da teoria aristotélica. Porfírio é aquele quem nos primeiro abre o jogo: além de fazer uso extensivo dos textos estoicos e das doutrinas peripatéticas, não apenas a própria *Metafísica*, mas também boa parte de seus renomados comentadores são continuamente discutidos em sua escola (*Vida de Plotino*, 14.4-7; 14.10-14). A partir daí, uma exaustiva discussão, um pormenorizado trabalho filológico, uma busca insaciável pela minúcia das referências, do jogo de palavras, conceitos, remissões. Da fortuna crítica, passamos de um Plotino aristotélico a um excessivamente platônico, cioso de desmontar cada ponto de um incômodo rival. Mas, como nos elucida

* Pesquisador na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), SP, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-6539-5379>. E-mail: ccavarzere@gmail.com.

Sara Magrin, Plotino talvez estivesse preocupado com sua própria investigação, fazendo da literatura existente, e da doutrina aristotélica da ciência, um frutífero instrumento para elaborar seus próprios questionamentos, resolver ainda soltas aporias (Magrin, 2016, p. 258-277). Ali, algo como que se integra em uma não tão nova gnoseologia, uma não tão nova metafísica. Não nos enganemos: afinal, é do inteligível que se trata; e se vemos Plotino mobilizar um numeroso arsenal teórico, é para empreender uma ainda mais bem fundamentada distinção entre os seres transcendentais inteligíveis e suas imagens sensíveis.

Uma passagem de VI, 5 [23] se nos apresenta como fundamental nesse sentido. Aqui, são os *Analíticos Posteriores* que lhe servem de instrumento. Pois, se como afirma Aristóteles, deve-se argumentar a partir dos princípios apropriados aos objetos de cada ciência, numa investigação acerca dos inteligíveis, deve-se distinguir claramente os princípios apropriados aos primeiros, para evitar confundi-los com aqueles próprios às suas imagens do mundo sensível (*Anal.Post*, I 2, 71b 23; 72a 6). Como argumenta Plotino, jamais chegaríamos a compreender a totalidade e a unidade dos inteligíveis se continuássemos a concebê-los como corpos extensos, divisíveis e mutáveis. “A razão, que está por examinar aquilo que por nós foi exposto, não é algo unitário, mas sim divisivo, e remete, pela sua busca, à natureza corpórea, tomando desta seu princípio”. Assim, para investigarmos “o Ser e o Uno, devemos fazer uso de princípios apropriados [a esse objeto]. Não são eles outros que os princípios inteligíveis acerca dos inteligíveis” (VI 5, 2.5-22).

A atitude de Plotino em suas investigações, portanto, permanece a mesma: “sustentar a validade das ideias consiste em demonstrar que as aporias mais frequentemente levantadas contra a existência e a causalidade das formas se fundamentam em um mal-entendido”. Qual seja: que as formas se comportam como indivíduos sensíveis. “Pensa-se, por exemplo, que elas agem sobre outras coisas por contato, ou que elas podem ser localizadas em alguma parte, ou que participam da essência indicada por sua definição” (D’Antona Costa, 1992, p. 92). Assim sendo, segundo VI 5, é preciso distinguir dois tipos – ou níveis – de ser: um que padece de toda espécie de mudança, que se situa tanto aqui como acolá; outro que é Eterno, indiviso, sempre igual a si mesmo, que não nasce nem morre e permanece inteiramente em si. Tomando como ponto de partida que, para uma coisa “ser verdadeiramente”, ela precisa ter, em si, a causa de sua existência; que nela, a coisa [ela mesma] e sua razão de ser, o seu “que” e o seu “porquê”, coincidem; que, sendo sua própria causa e condição, ela permanece a mesma e inteiramente dentro de

si; e que seu inverso, ou seja, aquilo que tem fora de si sua causa, só pode dela ser derivada, uma vez que, sem fazer a ela referência, permanece incapaz de “ser inteiramente alguma coisa”, temos como conclusão que o ser mutável [sensível] só pode ter como seu princípio aquele imutável [inteligível].

É nesse sentido que, sem referência ao inteligível, nada pode ser realmente suscetível de conhecimento. Se o âmbito sensível, relegado à mais completa mutabilidade, sujeito ao devir, permaneceria incognoscível sem algo que lhe desse o mínimo de permanência, é porque sua razão de ser não pode ser encontrada em si mesma, e, portanto, qualquer investigação a partir de seus princípios apropriados requer, necessariamente, que se faça a passagem deste para aquilo que o determina – o inteligível. Se, para Plotino, seguindo Aristóteles, toda ciência implica a investigação das causas de seu objeto, jamais poderíamos ter uma verdadeira ciência do mundo físico enquanto tal, já que a simples indagação de suas causas leva àquilo que ele pressupõe e que o determina – suas formas imutáveis.

Entendemos agora por que é que um conhecimento que pudesse remontar dos efeitos às causas está, de antemão, imobilizado para Plotino, se tem como ponto de partida a apreensão do sensível. Enquanto agregado de qualidades e matérias, o mundo físico para Plotino não é passível de conhecimento verdadeiro, já que sem suas formas imutáveis seria de todo inconcebível - um mero agregado informe, um caminhar a esmo de olhos fechados. Como afirma Chiaradonna: “a apreensão do sensível enquanto tal nada pode dizer da *ousia* inteligível. A ação causal e formadora do inteligível permanece externa aos corpos enquanto tais” (Chiaradonna, 2006, p. 66). É, novamente, por uma espécie de equívoco, de princípios inapropriados, que admitimos uma tal relação; como se o inteligível estivesse presente, dividido, como se influísse fisicamente na matéria ou nela permanecesse. Como afirma Plotino, é por uma espécie de homonímia que acreditamos ver “algo”, “alguma coisa”, na matéria, como se ela, de fato, houvesse “substância”, “realidade”. É preciso deslocar o olhar, o polo investigativo; é preciso perscrutar aquilo que “é realmente” a partir de seus princípios adequados, pois só a partir do inteligível, aquilo que permanece, que tem em si mesmo sua causa, e que, por isso mesmo, pode ser causa formadora daquilo que não é, que podemos encontrar os fundamentos daquilo que existe – realmente.

Mas então é lícito perguntarmos: o mundo físico, portanto, não existe? Pois se é por uma espécie de equívoco, de maus princípios, de homonímia, que acreditamos ver nele uma espécie de realidade, de “coisa real”, não há de fato “algo” nele que vemos? E se assim o fazemos, que espécie de relação

é essa que se estabelece entre aquilo que “é verdadeiramente” e aquilo que só é por equívoco, a ponto de nos fazer recair em uma espécie de confusão, de investigação equivocada? Em suma: qual a relação entre as “formas imutáveis” e aquilo que incessantemente muda, mas que “parece” estar no lugar?

É inegável que Plotino faz contínuas referências a algo que poderíamos denominar de “forma na matéria”; que ele distingue claramente das Formas verdadeiras ou Ideias, mas que, contudo, nos permite pensar acerca de algo que permanece, ou melhor, que a primeira recebe em virtude de uma relação com as últimas (VI 5.6, 8; 11, 34-34). Em VI. 4-5 Plotino chega mesmo a dizer de “imagens das ideias” – *eidolas* – e “imitações” – *mimemata* – como aquilo que “aparece” no sensível; e em III 6 [26] especificamente sobre a incapacidade da matéria em possuir qualquer uma das propriedades que ela “aparenta” ter, e que as aparências das formas nela são “falsas aparências”. O problema, no entanto, permanece: qual é a relação “daquilo que é com sua imagem”, ou seja, das Formas com aquilo que a-parece na matéria?

Em VI 4,2 Plotino novamente separa “o Universo verdadeiro” da “imagem desse universo, isto é, a natureza deste mundo visível” e que dele depende. O Universo verdadeiro, inteligível, precisa ser suficiente em si mesmo – autossuficiente – e causa de sua própria existência: não pode ser, portanto, fora de si ou existir em outro que não si mesmo; de forma que tudo aquilo outro que existe, precisa, de alguma forma, “estar” contida nele como a um todo. Daqui, portanto, duas coisas: (I) aquilo que participa no inteligível precisa participar nele em sua inteireza, já que, do contrário, ele seria divisível e não permaneceria em si; e se assim o faz, não o faz em razão de sua [do inteligível] participação ou presença na matéria, o que incorreria que ele poderia ser fora de si, mas sim pelo fato de, inversamente, a matéria “estar presente” nele; (II) assim, se do inteligível é possível dizer que está em “tudo”, não o está de forma espacial – como que “em” cada coisa – mas, antes, como sendo aquilo que, estando inteiramente em si, tem tudo aquilo outro nele participando: tudo está nele presente e não o inverso¹. Como tudo aquilo que possui alguma propriedade não em razão de si, mas em virtude de uma relação com a um outro, é identificado como participando deste outro que lhe serve de causa, não tendo suas propriedades a partir de si mesmas mas das Formas, deduz-se que as causas do mundo sensível são essas mesmas Formas.

¹ Vemos aqui como Plotino tenta resolver o dilema apresentado à Sócrates em *Parmênides* 130e-131c.

Mas como poderia participar o mundo sensível do mundo inteligível, e isso em sua integralidade? Como poderia a matéria participar de uma forma? Pois se há identidade de forma entre as ideias e os seres que nela participam, é necessário que entre as Ideias e esses mesmos seres exista algo em comum - e, portanto, de mesma natureza. Inversamente, se esse algo não há, trata-se, como afirma Aristóteles, de mera homonímia- e, portanto, a relação causal entre ambas se torna impossível (*Metafísica*, I 9, 991a 2-8). Do fato de que Plotino denomina o âmbito sensível de “imagem” ou “aparência” do inteligível e, portanto, estabelece entre ambos algo como uma relação de “semelhança”, decorre-nos que algo da argumentação de Sócrates acerca da semelhança dos participantes em relação às suas ideias passa para a investigação plotiniana. Daqui, portanto, outra aporia: se a participação nas ideias consiste em ser a elas semelhante, compartilhando com elas essa propriedade, será sempre necessária uma outra Ideia para dar conta dessa semelhança entre uma Forma e sua imagem, um terceiro elemento que dê conta da conjunção – e assim infinitamente.

Ora, segundo Plotino, as aporias advêm de um entendimento equivocado do inteligível, e da transposição para sua investigação de termos e categorias utilizados para a análise do mundo sensível. O primeiro equívoco seria incompreender que a semelhança de uma imagem com aquilo que “é realmente” é uma semelhança não recíproca, o que decorre do mau entendimento do original pela transposição a este das categorias próprias à imagem (I 2.2,3-10). Um original não pode ser semelhante à sua imagem, sendo esta última que se assemelha a ele. Aquilo que é adquirido como propriedade pela imagem de uma Forma não pode ser propriedade da Forma mesma, uma vez que uma Forma não participa de si: ela “é”. Como afirma Plotino: “isso seria dizer que a eternidade é eterna; ora, aquilo que é eterno não é a eternidade, mas aquilo que dela participa” (III 7.2. 24-26). Ou ainda: “se uma coisa participa, é evidente que não participa dela mesma; não se participa de si mesmo, é-se si mesmo” (VI 4.13. 6-11). Uma Forma só é forma para aquilo que é formado: para si, ela tão somente é. É só assim que podemos compreender que “forma’ não é assim denominada senão quando ela se encontra em qualquer coisa outra, mas se ela é em si mesma, ela é ‘sem forma’. É aquilo que participa da beleza que é ‘formado’ [belo], não a beleza” (VI 7, 32.37-39).

Agora compreendemos a afirmação de Plotino de que o Inteligível, permanecendo inteiramente em si, idêntico a si mesmo, está, no entanto, em “tudo” – mas não “em” cada coisa. A Ideia é presente aos seus participantes, não presentes “neles”; da mesma forma que um original é presente para

uma imagem, não “na” imagem. Como dizia Plotino, ao invés da Forma se aproximar da matéria, é a matéria que se aproxima da Forma. São os participantes que se aproximam da Ideia para participar dela; eles é que estão presentes nela, e não o inverso (VI 4.3.18-21; VI.4.16.7-13; VI 5.3.13-14) Em outras palavras, é a imagem que como que se move em direção àquilo do qual é imagem. É capacidade da matéria, da imagem, é função de sua natureza, participar das Formas. Tudo se passa como se a matéria só pudesse ser determinada pelo seu contrário. Na ausência das Formas, se não fosse de sua natureza inclinar-se ou dispor-se a elas, nem mesmo ela, a matéria, poderia ser definida, já que restaria como um agregado indiscernível: o escuro na ausência da luz.

A incapacidade de passarmos do efeito às causas se dá, portanto, em razão de um equívoco inerente à própria matéria, e dos instrumentos orientados em direção a ela. Aquilo que vemos no mundo físico, de forma confusa e determinada, são as relações de participação, o movimento em direção àquilo do qual são imagens. Como indicações de participação, elas não podem “ser realmente”, já que suas propriedades são causadas por algo outro – a participação da matéria na forma. Para investigarmos seu princípio, precisamos deslocar o âmbito da investigação para aquilo que “realmente é”, e que tem em si sua própria causa. Ali nos encontramos com as Formas, com os apropriados inteligíveis acerca dos inteligíveis. Mas se dissemos no início que, por sua própria disposição, a razão não pode perscrutá-los, já que necessariamente divisa e, portanto, afim ao sensível do qual se ocupa, como atingi-los? E ainda: o que são os Inteligíveis, ou seja, as Formas?

2. DAS FORMAS AO INTELECTO

Dissemos que, por sua própria natureza, a matéria não pode senão dispor-se à uma forma; e que, caso não o fizesse, não seria oportuno nem mesmo caracterizá-la como algo – qual seja, matéria. Dissemos ainda que, incapaz de ser a si mesma sua causa, a matéria recebe suas propriedades de algo que lhe é externo, sendo, portanto, determinada por essa relação. O mau entendimento deste processo, nos levaria, segundo Plotino, a investigar suas qualidades “como se” fossem elas próprias à matéria, tomando como ponto de partida um conhecimento da matéria sobre a matéria – o que seria, de antemão, impossível. Como a matéria, aquilo que não “é realmente”, como que adquire sua definição por seu contrário, aquilo que “verdadeiramente é”, é só pelo conhecimento deste último que se pode “realmente” conhecer

“alguma coisa” – uma vez que a matéria é justamente aquilo que “algo” não pode ser. Se vemos “algo” na matéria, é porque aquilo que vemos é como um reflexo, uma imagem, uma indicação de que isso-indeterminado participa, se inclina para aquilo que a forma, ou seja, “algo realmente”, criando um lampejo que confundimos como algo determinado. Vimos ainda que o Inteligível, ou seja, a Forma, não participa ele mesmo de si, tão somente sendo, e que aquilo que ele forma adquire uma propriedade por nele participar, mas que ele mesmo, o Inteligível, dessa propriedade não padece, mas como que a oferece, dis-põe.

Ora, mas se é da matéria participar da Forma, de onde vem fato de que nos apercebamos dessa relação? De onde vem as relações de semelhança entre agregados sensíveis e Formas particulares? Segundo Plotino é o *logos*, parte “racional” da Alma, que combina, divide e compara as “impressões” recebidas do mundo dos sentidos com as Formas inteligíveis. Os Inteligíveis, para Plotino, não estão na Alma, mas o *logos* os adquire por meio do Intelecto. O *logos* “conserva tudo em si como se lhe tivesse sido escrito; e o que escreve é o Intelecto” (V.3.4.22). O fato de o *logos* ser receptivo tanto de “imagens” externas quanto de impressões advindas de algo acima e que o determina é, para Plotino, fundamental: isso implica que aquilo para o qual essa faculdade se dirige é algo que goza necessariamente de uma exterioridade, que está além dela – e que, portanto, ao se debruçar sobre esse algo, ela se divide. Daí a afirmação anterior de Plotino da incapacidade da razão de atingir os inteligíveis, estes sempre-em-si-mesmos, eternos, não possuindo outra existência que não aquela que é inteiramente em si. A relação do *logos* com seus “objetos” é necessariamente mediada pelas imagens recebidas destes mesmos objetos, pois não são eles outra coisa que isso: “imagens”. Se aquilo que se conhecesse “verdadeiramente” está sempre e inteiramente em si, sendo ele mesmo sua própria causa, o conhecimento do *logos* não pode ser ele verdadeiro, pois também ele não permanece inteiramente em si - estruturado que é para olhar sempre adiante, para além de si mesmo. “Este *logos* da Alma se redobra, permanece, inteiramente em si? Não. Ao invés, adquire aquilo que conhece das impressões que recebe de ambos os lados” (V.3.2. 23-26).

Bem, não só o que vemos na matéria não existe, pois trata-se apenas de imagens, de relações com aquilo do qual ela deve necessariamente receber suas causas e propriedades, como aquilo que nos faz apercebermo-nos dessas relações é também ele algo como um reflexo, tendo sua causa como exterior a si, recebendo aquilo que o define como tal de algo que não a si mesmo. Mas se aquilo que não apenas se conhece mas que é “verdadeiramente”

permanece inteiramente em si, e possui a capacidade de dobrar-se sobre si mesmo, não tendo de um outro aquilo como a sua causa, é inegável que mesmo do *logos* é preciso dizer que possui algo minimamente verdadeiro, ou que dele participa; afinal, também ele possui uma certa autocompreensão, podendo tomar a si mesmo como objeto, sabendo-se a si mesmo como *logos*, como canalizador de impressões externas. É dado, portanto, ao *logos* aquilo que é impossível para a matéria: dobrar-se sobre si, investigar e passar do efeito às suas causas, pois “assim como a palavra falada é uma imagem de algo na alma, assim a palavra na alma deve ser também imagem de algo outro [o Intelecto]” (VI 2.3.27-31).

Não nos apresseemos: Plotino não diz que podemos conhecer os Inteligíveis e o Intelecto, mas sim que, pelo grau de reflexividade inerente ao *logos*, podemos momentaneamente tomar ciência deles, uma vez que, redobrando-se sobre si, o *logos* vê como que uma “imagem” daquilo que o determina e que lhe serve de causa (V.1.3; VI 5.7.1-7). Nós nos tornamos conscientes dos inteligíveis apenas de forma indireta, vendo seus reflexos como que em um espelho interior – a razão tomando a si mesma como objeto. A impossibilidade do *logos* de dizer e pensar os Inteligíveis, só o fazendo de maneira discursiva e, portanto, como que por “imagens”, é uma ambiguidade que percorre todo o tratado plotiniano, e esperamos ansiosamente pela prova de sua resolução². Para aquilo que nos concerne, ou seja, uma investigação acerca dos princípios primeiros, o que nos interessa é o modo como Plotino concebe os Inteligíveis e o Intelecto, mesmo sabendo que o faz de maneira equívoca.

Se é redobrando-se sobre si que a razão pode vislumbrar o Intelecto como a um espelho, ele, o Intelecto, só pode ser algo permanentemente em si e que, por consequência, tem a si mesmo como seu objeto, não conhecendo nada que lhe seja exterior ou como que por imagem, sendo, por si mesmo e por sua própria atividade, a causa de sua existência, ou seja, aquilo que determina aquilo que é pelo que é. “Certamente os inteligíveis não são expressões, pois assim diriam algo sobre outras coisas que não eles mesmos e não poderiam ser coisas verdadeiras em si mesmas” (V.5.1.38-42). Da mesma forma, o Intelecto deve conhecer aquilo “é”, e “é verdadeiramente”, “pois a

² “Não poderíamos dizer que o Intelecto de fato entre no âmbito da Alma, mas, afirmando que o Intelecto é nosso, sustentemos que é diverso do pensamento discursivo e se localiza mais alto; e todavia é nosso, ainda que não o enumeremos entre as partes da Alma. O Intelecto é nosso e não é nosso, nós o usamos e não o usamos, enquanto o pensamento discursivo, este usamos sempre” (V.3.3.25-30).

verdade não pode ser a verdade de alguma coisa outra, mas aquilo que ela diz deve também ‘ser’” (V.3.5.25.). Assim, a atividade do Intelecto, aquilo que ele é, deve também ser *sobre* alguma coisa; e, esta coisa, deve, necessariamente, “ser”. Como resultado, aquilo sobre o qual o Intelecto entende não pode ser outra coisa senão a si mesmo, pois “sendo em si e com si, e com aquilo pelo qual é, Intelecto – pois um intelecto que não fosse intelecto não poderia ser – é necessário que lhe pertença o conhecimento de si enquanto tal”, ou seja, Intelecto (V.3.6.32-34).

Se o Intelecto pensasse sobre algo além de si, seria como o *logos* da alma e, portanto, conheceria apenas imagens, impressões, não o que é realmente. “A alma, de fato, pensa a si mesma enquanto participando à um outro; o Intelecto, ao invés, pensa a si mesmo enquanto aquilo que ele mesmo, Intelecto, é: dobra-se sobre si e permanece em sua própria natureza” (V.3.6.3-6). É preciso entender que, para Plotino, todo ato intelectual, seja ele do Intelecto ou da razão – noético ou dianoético, para bem dizer – efetua-se mediante um pensante que pensa acerca de algo. “É necessário compreender que todo pensamento vem de alguma coisa e é sobre alguma coisa” (VI.7.4.5.6). E, no entanto, é todo um problema que se abre: se o intelecto apreende a si mesmo, ele o faz como todo ou como parte? Pois se é como uma parte de si que apreende a si mesmo, como aquela parte que apreende discerne a si mesma como parte? Ao apreender uma outra parte que não a si, estaria ela dividida ou permaneceria ainda a mesma? Se o Intelecto apreende a si mesmo como um todo, sendo ele mesmo aquilo que apreende, como poderia existir algo para ser apreendido? E ainda: se todo ato intelectual exige aquilo que pensa e aquilo que é pensado, não recairíamos na mesma divisão constitutiva do *logos* da alma? Seria o Intelecto uno ou múltiplo?³

Pensar a si mesmo é a função do intelecto, ele é inteiramente dirigido para si e tem, portanto, a si mesmo como objeto do entender. Em outras palavras, o Intelecto não pode pensar outra coisa que não a si mesmo: o conteúdo do seu pensar é idêntico ao que ele é. Seu pensamento, de fato, “é uma visão que vê a si mesma vendo; duas coisas que são, na verdade, uma” (V.1.5.19-20). Como um “fogo em si mesmo”, “o ser do Intelecto é sua

³ Como afirmamos anteriormente, boa parte do pensamento de Plotino se locomove pela tentativa de resolução de aporias feitas previamente à denominada Teoria das Formas. No caso destas indagações, Plotino provavelmente se defronta com os problemas levantados por Sexto Empírico acerca do Intelecto que pensa a si mesmo, movimentado previamente por Aristóteles.

própria atividade, e não há nada para a qual essa atividade está direcionada; portanto, dirige-se para si mesma. Pensando a si mesmo, ele está, portanto, em si, e mantém sua atividade dirigida para si mesmo” (V.3.7.18-21). Mas se há mais de um Inteligível, e o Intelecto permanece um só: (I) ou bem os Inteligíveis são o Intelecto; ou (II) são parte dele, o que nos deixa ainda por compreender como o Intelecto pode ser uno e, ainda assim, múltiplo.

É precisamente em oposição àquilo que é tão somente uno, absolutamente uno, que Plotino situa o Intelecto, pois ele é o uno que é muitos, ou de muitas maneiras – *ἐν πολλά*. Para entendermos mais propriamente o que Plotino quer nos dizer com isso, precisamos compreender o que são os objetos do Intelecto, qual sua relação com eles, isto é, consigo mesmo. Ora, os objetos do Intelecto são as Formas ou Ideias: “se o pensamento é pensamento de algo, o pensamento do Intelecto são as Formas. E o que são as Formas? Intelecto e essência inteligível. Cada uma delas não é outra coisa senão Intelecto, e cada uma, Intelecto mesmo”. Assim, “o Intelecto é a totalidade das Formas” (V.9.8.1-4). Diferentemente do pensamento discursivo - o *logos* da alma – o Intelecto, pela própria atividade do pensar, estabelece a existência dos seus objetos (VI.7.2.25-27). Como consequência, seus objetos – as Formas – não podem gozar de uma existência que esteja fora do Intelecto enquanto tal. “O Intelecto as pensa, e quando as pensa, as põe, porque as pensa”. Nesse sentido, sua existência depende de serem pensadas enquanto tal: elas “existem porque são pensadas” (VI.2.8.4-5). Mas se o Intelecto não pensa senão a si mesmo, se ele é o que ele pensa, cada um dos objetos, ao serem pensados, conferem existência àquilo que os pensa. Assim, cada uma delas “é Intelecto e ser, e a totalidade do seu ser, Intelecto; o Intelecto fazendo subsistir o ser no pensamento por pensá-lo, e o Ser, enquanto pensado, conferindo existência ao Intelecto enquanto pensamento” (V.1.4.27-30).

Como não poderia deixar de ser, a relação do Intelecto com os Inteligíveis, isto é, consigo mesmo, não poderia ser a de um conjunto composto pelas suas partes. As Ideias não podem constituir-se como partes dentro do intelecto. “O Intelecto possui todas as coisas e é todas as coisas, permanecendo em si mesmo quando está com elas; e, portanto, possui tudo não possuindo, não sendo diverso daquilo que possui”. Nele, “nada é separado: ele não é uma coisa e elas outra, pois cada uma é o todo, e esse, inteiramente cada uma” (I.8.2.15-20). Para evitar que o Intelecto seja separado de si, para dar conta de sua condição de manter-se idêntico enquanto tal - mesmo que de muitas maneiras - Plotino não hesita em fazer uso dos cinco grandes gêneros

platônicos, tais como mobilizados no *Sofista*. São eles as atividades do intelecto; é por meio deles que o Intelecto é *ἐν πολλά*.

Seria impossível falar do Intelecto sem, contudo, falar de seu movimento – *kínesis* – uma vez que, se o Intelecto “fica parado, ele não pode pensar; e, sem pensar, não existiria” (VI.7.13.39-40). Mas se o Intelecto não fica parado, ele permanece em repouso, já que seu movimento não é um movimento para além de si mesmo e de sua natureza, mas um movimento de perfeição, em direção e por meio daquilo que se é (VI.2.7.26-28). O Intelecto é portando aquilo que “é” – “ser” – já que existe do mesmo modo e no mesmo estado (VI.2.7.30-31). Ele aparece enquanto “outro” caso assim se “tome distância e, indagando, se reflita; assim se o verá como ser, repouso e movimento, uma vez colocada em evidência sua alteridade recíproca”. Mas, “uma vez os tendo visto distintos, dentro de sua alteridade, como não reconduzi-los novamente à unidade, vendo-os todos como uno, e tudo como uma unidade” – quer dizer, como “mesmo” (VI.2.8.37-38)? O Intelecto “não se torna múltiplo, mas é já, desde sempre, aquilo que era, isto é, uno” (VI.2.15.14-15).

A intenção de Plotino é, portanto, clara: a mobilização dos cinco grandes gêneros permite a introdução de uma diferenciação interna ao Intelecto, necessária a todo ato intelectual, ao mesmo tempo que o unifica e o identifica com o próprio objeto de sua inteligência. Os cinco grandes gêneros são como estados, atividades do Intelecto que se nos aparecem-se alteras umas às outras, mas que, no entanto, são tão somente uma. “É, de fato, necessário que o Intelecto, se quer pensar, possua em si alteridade e identidade” (VI.7.39.4-7): “tão logo pensa, se torna múltiplo, inteligente e inteligível, em movimento e tudo o mais que pertence ao Intelecto enquanto tal” (VI.7.39.14-16). E ainda: “é necessário que seja uno e ainda um par; mas se é tão somente um e não dois, não tem nada sobre o que pensar, a ponto de não poder mais ser considerado pensante. É preciso, portanto, que seja simples e não-simples” (V.6.1.12-14). Tal é a essência do Intelecto - tão logo ele seja apenas “uma” substância: mas “em ato”. Aqui, “sua multiplicidade não seria como uma composição, mas resultado de seus atos” (V.3.6.6-8).

O Intelecto [*nous*] tendo os Inteligíveis [*onta*] como objeto de seu ser em ato [gnosis] permanece, deste modo, o mesmo: cada um sendo o mesmo como um todo. Como assevera Ian Crytal: “eles não são diferentes *qua* substância, mas como estados ativos, *energeiai*”. É dessa forma que poderia responder Plotino a Sexto Empírico: “o Intelecto enquanto todo age sobre si mesmo como um todo, sendo o mesmo todo *qua* substância, mas diferente *qua* estados” (Crystal, 1998, p. 281). Quando vê os inteligíveis, o Intelecto “vê a

si mesmo, e vendo, está em ato, sendo ele mesmo esse ato: pensamento e intelecto são uma única e mesma coisa: se pensa, pensa com o todo de si mesmo, e não com uma parte” (V.3.6.6-8). Todos juntos são um: Intelecto, Inteligível, ato de intelecção. Se a “intelecção do intelecto é o inteligível, e o inteligível só pode ser idêntico a si mesmo, ele, inteligível, só pensa sobre si, pois ele pensa com a intelecção, que é o mesmo que si, o inteligível, que é tão somente si mesmo”. De ambas as formas “ele pensa a si mesmo, pois ele é a intelecção que entende e o inteligível que é entendido na intelecção” (V.3.5.43-50).

Mas cabe-nos a pergunta: o Intelecto, o uno que é múltiplo, muitos, de várias formas, permanecendo, contudo, o mesmo, não opunha-se a um uno absoluto, tão somente um? Para ser uno, alguma coisa, não precisaria o Intelecto ter, em si mesmo, a unidade - unidade esta que, uma vez absoluta, o impossibilitaria de ser o que é, Intelecto, mas que, tão somente sendo, como que o permite ser aquilo que que é? Não haveria, ainda, um mais primordial princípio, esse sim, talvez, o princípio dos princípios – aquele que, não sendo todas as coisas, por esse fato mesmo as permite, então e todavia, ser?

3. DO UNO

Em uma busca pelo princípio primeiro, Plotino não poderia limitar-se ao nível do Intelecto, uma vez que este, ainda que idêntico a si mesmo, como que entretém uma relação com aquilo que é múltiplo. Como dissemos, a unidade do Intelecto é a unidade daquilo que é uno-múltiplo, uno enquanto múltiplo. Privado da multiplicidade de si mesmo, de seus atos, o Intelecto, vimos, seria inerte, incapaz de ação, de seu ser enquanto aquilo que entende. O Intelecto é uno verdadeiramente: ele é a unidade daquilo que é idêntico a si mesmo, daquilo que permanece em si em cada um de seus atos, e toda sua atividade de ser – o pensamento – se direciona pura e tão somente para aquilo que é – ou seja, a si. No entanto, seu fundamento ontológico não pode ser o fundamento último, absoluto, pois mesmo sendo aquilo “que é mais unitário dentre todas as coisas”, ele não é o uno absolutamente, o uno tão somente e enquanto tal (V.5.4.5-7). Segundo Plotino, para que exista algo como um uno-múltiplo, é preciso haver o uno ele mesmo, anterior a tudo aquilo que decorre ser “um”: “se existe qualquer coisa, deve existir o uno anterior àquilo que existe” (V.6.3.20-21). Mas aqui, este uno não pode ser o Intelecto, o Inteligível: ele deve ser Uno tão somente, tomado em si mesmo.

Para que as coisas sejam, para que uma coisa seja “uma” coisa, é preciso que haja o Uno tão somente – tal a passagem do uno-múltiplo ao Uno absoluto.

Mas como pode o Uno ser o princípio do que quer que seja? Afinal, esse princípio não pode fazer parte dos seres. Como afirma Plotino, se os seres são *eidos*, o Uno é *aneideon*: “ele não pode ser nem uma Forma, nem uma potência determinada, muito menos o conjunto das Formas ou das Potências que existem lá no Alto”, mas deve estar “acima ainda de todas as Potências e todas as Formas”. É, portanto, “o sem-forma que é o princípio, não o sem-forma enquanto aquilo que necessita da forma, mas o sem-forma de onde vem toda Forma” (VI.7.35.6-10). Ou ainda: “se se diz que a essência é a Forma, e Forma não de qualquer coisa, mas de tudo, é necessário, portanto, que o Uno seja sem forma”. Não sendo Forma, “não é tampouco essência, uma vez que essência deve ser alguma coisa” (V.5.6.5-10).

A capacidade de determinar as Formas não é feita a despeito de sua condição de *aneideon*, mas justamente em virtude dela. “É pelo fato de nada estar nele que tudo vem dele. Para que o ser seja, o Uno não pode ser ‘um’ ser, mas o gerador do ser” (V.2.1.5-7). O princípio “de onde vem ‘um’ ser não pode ser, ele mesmo, ‘um’ ser, mas diferente dele” (V.3.11.18). Aqui, Plotino evita o mesmo que havia evitado antes em relação às Formas: a auto predicação de um princípio. O “Uno” confere a unidade, mas não possui em si a unidade: ele é tão somente “uno”. O Uno, com efeito, é o princípio universal, e mesmo aquilo que não é “um” deve dele derivá-lo: “o não-um é conservado pelo Uno, e este é o que é graças a ele” (V.3.15.11-12). Enquanto *arché* primeira, ele deve estar na origem da multiplicidade; mas não pode possuir a multiplicidade enquanto tal, pois ele é o Uno que é Uno absolutamente.

A resolução das aporias na busca de um princípio primeiro levaram Plotino a desenvolver uma concepção complexa e, poderíamos dizer, um tanto original acerca do Intelecto e de suas Formas. Se no âmbito sensível sua concepção permanece fiel ao modelo platônico, naquilo que tange a constituição do Intelecto vemos algo como uma mobilização suplementar: na ordem dos seres verdadeiros – *onta* – o princípio mais universal é concebido como *aneideon*, amorfo, sem-forma em relação às suas determinações. Permanecendo tal somente Uno, aquilo que é um e simplesmente serve de causa para aquilo que é – alguma coisa. Da matéria ao Uno, o infatigável Plotino se coloca em busca do princípio perdido.

[Recebido em junho/2024; Aceito em agosto/2024]

- D'ANTONA COSTA, C. AMΟΡΦΟΝ ΚΑΙ ΑΝΕΙΔΕΟΝ: Causalité des formes et causalité de l'Un chez Plotin. *Revue de Philosophie Ancienne*, v. 10, n. 1, 1992, p. 92.
- CHIARADONNA, R. Connaissance des intelligibles et degrés de la substance - Plotin et Aristote. *Études Platoniciennes*, 2006, p. 57-85.
- CRYSTAL, I. Plotinus on the Structure of Self-Intellection. *Phronesis*, v. 43, n. 3, 1998, p. 264-286.
- EMILSSON, E. Plotinus on the Objects of Thought. *Archiv f. Gesch. D. Philosophie*, v. 77, 1995, p. 21-41.
- FIELDER, G. Chorismos and Emanation in the Philosophy of Plotinus. In: HARRIS, B. *The Significance of Neoplatonism*. International Society for Neoplatonic Studies, State of New York University Press, Albany, 1976.
- FIELDER, G. Plotinus' Copy Theory. *Apeiron*, v. 11, 1977, p. 1-11.
- FIELDER, G. Plotinus' Reply to the Argument of Parmenides 130a-131d. *Apeiron*, v. 12, 1978.
- FIELDER, G. Plotinus' Responses to Two Problems of Immateriality. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, v. 52, 1978.
- FIELDER, G. A Plotinian View of Self Predication and the TMA. *The Modern Schoolman*, v. 57, 1980.
- LAVAUD, L. La diánoia médiatrice entre le sensible et l'intelligible. *Études platoniciennes*, v. 3, 2006, p. 29-55.
- LAVAUD, L. The Primary Substance in Plotinus' Metaphysics: A Little-Known Concept. *Phronesis*, v. 59, n. 4, 2017, p. 369-384.
- MAGRIN, S. Plotinus' Reception of Aristotle. *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Boston/Leiden, 2016, p. 258-277.
- PLOTIN. *Ennéades*: Tomes I, II, III. Traduction de M-N Bouillet. Paris: Académie de Paris, 1857.
- PLOTINO. *Enneadi*. Traduzione di Giuseppe Faggini. Milano: Bompiani, 2004.
- PLOTINUS. *Enneads*. Translated by Lloyd P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- STRANGE, S. Plotinus' Account of Participation in Ennead VI.4-5. *Journal of the History of Philosophy*, v. 30, n. 4, 1992, p. 479-496.
- VLAD, M. De l'Unité de l'Intellect à l'Un Absolu: Plotin critique d'Aristote. *Chôra*, v. 5, 2007, p. 121-139.