

As Veias Abertas da Ontologia

É preciso avaliar o alcance da assimilação redutora que torna o *algo* indissociável daquilo que é, o *ente*, tendo em vista que ela permitiu a Platão *instaurar*, no sentido de uma retomada ou de um re-início, o discurso ontológico propriamente dito. Que a ontologia platônica encontre seu ponto de partida na revisão crítica de Parmênides e tome a forma de uma *instauratio* – de uma repetição criadora, original sem ser originária – isso se deve, antes de tudo, ao fato de que a ontologia de Platão corresponde a uma intuição filosófica fundamental que situa diferentemente os problemas na medida em que desloca seus pressupostos e repotencializa a própria instância de problematização. A assimilação que consiste na sobre-determinação do *algo* pelo *ente* parece responder a uma objeção que o Estrangeiro teme e antecipa: “o discurso que não diz o ser ou que diz o não-ser pode muito bem, sem contradição, ser considerado como um discurso que, na ocorrência, não é”.² O Estrangeiro não somente teme as consequências dessa objeção porque ela supõe que se possa dissociar o *algo* do *ente*, mas antecipa e recusa, de antemão, a possibilidade aberta de um discurso fora dos domínios do ser, a estranha possibilidade de pensar a partir do *algo*.

A possibilidade aberta, recusada pelo Estrangeiro, poderia sugerir uma nova direção para o pensamento, uma escapatória do discurso ontológico? Como se deve compreender uma tal possibilidade? Em que consiste o discurso que escapa às determinações do ser?

Tais interrogações, que afloram inevitavelmente no espírito, devem ser

1 Prof. do Depto. de Filosofia da UERJ e da UCAM-Centro.

2 Aubenque, P. – *Une occasion manquée: la genèse avortée de la distinction entre l' "étant" et le "quelque chose"*, p. 373, em *Études sur le Sophiste de Platon*, (org.) Aubenque, P., Bibliopolis, C.N.R., 1991.

no momento afastadas; seu surgimento não assegura de imediato as condições pelas quais poderíamos pensá-las. Elas constituem, sem dúvida, as veias abertas da ontologia.

A escapatória foi, como vimos, recusada: não se pode dissociar o “algo” (*ti*) do “ente” (*on*) e, portanto, supor um algo que não fosse um ente.

O Estrangeiro desenvolve, então, dois argumentos que pretendem, a um só tempo, silenciar a objeção e justificar sua recusa.

O primeiro argumento visa esclarecer que não se pode conceber o *algo*, ou simplesmente *algo*, como subsistente por si mesmo, como retirando de si próprio sua consistência ou, ainda, como capaz de autodeterminação. O estranho estatuto desse *algo* – dependente, inconsistente e indeterminado – faz dele um parente próximo do não-ser, mais uma escapatória que conduz a um novo refúgio. Do mesmo modo que o não-ser não pode se aplicar aos seres, também o algo não pode ser aplicado a uma coisa determinada.

Parece evidente que a expressão “coisa determinada” se enuncia sempre em relação ao ser. Enunciá-la só, nua e separada de todas as coisas que são, é impossível, não é? (237d)

Não se pode, pois, conceber o *algo* como subsistente por si, só podemos concebê-lo como “algo determinado”, como uma “coisa determinada”. O “algo” – sugere Aubenque – “não é senão uma determinação do ente enquanto tal; ele tem, portanto, a mesma extensão que ele, em nenhum caso superior a ele”.³

Cumpra observar, contudo, que do “algo” inconsistente e indeterminado fomos conduzidos diretamente a “algo determinado”, a uma “coisa determinada” por uma espécie de relação necessária, por um vínculo natural ou pela impossibilidade lógica de pensar de outro modo, de pensar o *algo* isoladamente. Candidato a ocupar o lugar anteriormente reservado ao não-ser, o *algo* deve perder sua indeterminação e misturar-se ao ente, como um correlato lógico e ontológico de mesma extensão e realidade. O *algo* é, a rigor, uma determinação do *ente*, aquilo precisamente que o ente sobredetermina, que não subsiste por si ou em si mesmo, e que deve, portanto, ser assimilado ao ente.

O segundo argumento se esforça por demonstrar que o “algo” (*ti*)

3 *Id.*, *ibid.*, p. 373.

qualifica sempre uma unidade (*hen*) de tal modo que aquele que não diz “algo”, não diz sequer “um”, diz “não-um” ou “nenhum” (*meden*)⁴, ou seja, diz rigorosamente nada (237e). Esse “dizer nada” deve equivar, pois a “não dizer o ser” ou a “não dizer o que é”. A sagacidade desse argumento consiste em ressaltar a ambigüidade própria ao *μεδῆν* (“não-um” ou “nenhum”), que também pode significar não-ser. Desse modo, tendo admitido que todo algo qualifica sempre uma unidade – e que, portanto, é um – ou seja, que todo *ti* é um *hen*, então é forçoso admitir que esse *ti* é um *on*. A conclusão desse argumento se impõe de modo radical: “é impossível dizer algo, ou uma coisa sem, entretanto, dizer nada. Mas, ela também implica, pelo duplo sentido do *μεδῆν*, uma conclusão suplementar: “é impossível dizer algo, ou uma coisa sem, entretanto, dizer o ser.”⁵

Por fim, é preciso admitir que dizer o “nada”, “nada dizer” deve equivar, portanto, a dizer o “não-algo”; ora, se todo discurso é discurso de algo, então um discurso que diz um “não-algo” não diz, propriamente falando, nada; não é, a rigor, sequer um discurso.⁶

Uma importante discussão sobre a passagem 237e 5, a qual acabamos de nos referir, lança luz sobre a extraordinária riqueza do *Sofista* de Platão no que concerne à *instauração ontológica* e às múltiplas possibilidades que ela abre.

Essa discussão, retomada por Nestor Cordero e recentemente adotada por Pierre Aubenque, diz respeito à supressão da partícula *ti* em (237e 5) proposta inicialmente por Shleirmacher, e adotada pela maior parte dos editores modernos do *Sofista*. Assim, com unanimidade a crítica da tradição manuscrita (em especial as quatro principais fontes B, T, Y e W) propõe desconsiderar a partícula *ti*, que teria sido introduzida por um copista que decidiu “corrigir” o *códex Parisinus graecus 1808*. No entanto, a supressão dessa partícula, suprime também o ponto de apoio do argumento “que consiste em mostrar que o *ti* não é um gênero, do qual o *me on* (ou o *meden*) e o *on* seriam as espécies”⁷.

Trata-se, pois, de compreender como a *instauração ontológica* no *Sofista* depende de *instaurações parciais* que se subvertem e diferem entre si. Das três possibilidades abertas para o pensamento (o ser, o um e o algo),

4 Para a ambigüidade inerente à frase no original grego ver a nota 141, p. 234, da trad. de Cordero, N., *Platon, Le Sophiste, traduction, introduction e notes*, GF-Flammarion, Paris, 1993.

5 Platão – *Sofista*, 237e, (λέγειν μέν τι, λέγειν μέντοι μηδέιν).

6 Platão – *Sofista*, 237e, (οὐδέ λέγειν).

7 Aubenque, P. *op. cit.*, p. 373.

duas delas serão objeto de instaurações parciais (o um e o algo) – seja através da assimilação de cada uma delas, seja através da redução de ambas à primeira possibilidade, isto é, à possibilidade ontológica. A instauração ontológica pressupõe, de fato, a tematização da *henologia* e da *tinologia*. Ela pressupõe, também, a instauração parcial de cada uma delas, ou seja, reconhece implicitamente cada uma das duas possibilidades, mas só se atualiza efetivamente como *instauração plena* após diferenciar-se delas. A *instauração ontológica* pressupõe, de fato, a *henologia* e a *tinologia* como possibilidades abertas, mas somente para subvertê-las e ultrapassá-las.

Assim, quando o Estrangeiro rejeita a possível objeção (ou a escapatória) que admite que “o discurso que não diz o ser ou o discurso que diz o não-ser pode, sem contradição, ser considerado como um *discurso de algo* que, na ocorrência, não é” – tentando impedir que se dissociasse o algo (*ti*) do ente (*on*) ou que se imaginasse *algo* que não fosse o *ente* – ele instaura como um possível, que ele recusa de fato, a via da *Tinologia*. A *tinologia* é, portanto, objeto de uma instauração parcial ou relativa, uma instância de problematização aberta que escapa à *instauração ontológica* como uma via desviante, um desvio, uma estrada perdida.⁶

A legitimidade desse caminho poderia ter sido facilmente atestada, caso o Estrangeiro não se recusasse a ver na objeção somente uma ameaça ao discurso ontológico. Pode-se constatar a coerência dessa posição e a viabilidade dessa direção para o pensamento se considerarmos, ainda conforme as sugestões de Aubenque, que ela permitiria estabelecer com legitimidade critérios para divisão segundo a alternativa *tinológica* seguinte: 1 – Dizer algo (λέγειν τι), 2 – Nada dizer (οὐ λέγειν). A primeira alternativa devendo comportar em seu interior uma dupla divisão: (1a) λέγειν τὸ ὄν (dizer o ser = estar na verdade), (1b) λέγειν μηδέν (dizer o nada = estar no erro)⁹. Assim considerada, a alternativa *tinológica* teria permitido estabelecer formalmente a possibilidade do erro, bem como assegurado a possibilidade do discurso verdadeiro no interior de um mesmo gênero, isto é, do gênero “dizer algo”. O erro e o discurso verdadeiro se oporiam, como os contrários se opõem, no interior de um gênero comum. Frente ao “dizer algo” a contraditória “nada dizer” poderia ser excluída.

Uma questão, todavia, permanece: porque Platão “confunde” – insiste

8 *Id.*, *ibid.*, p. 373.

9 *Id.*, *ibid.*, p. 374.

Aubenque – a contraditória de “dizer algo”, que é “nada dizer”, com aquilo que é somente uma de suas espécies, ou seja, “dizer o nada”, cujo contrário é “dizer o ser”?

Não se trata aqui, evidentemente, de uma “confusão”, nem mesmo de uma negligência, mas antes de uma *decisão* que faz do λέγειν τι, do “dizer algo” um “dizer que algo é”. Somente mais adiante, em (262e – 263a-c) – quando a análise do *logos* permitir conceber o discurso como um dizer que diz “algo de algo” (τι περί τινός), ou seja, quando o discurso for reconhecido pela síntese que ele opera (afirmar um predicado de um sujeito) – é que essa *decisão* se explicitará.

A síntese predicativa, que consiste na atribuição do outro ao mesmo, é que permitirá a explicação definitiva do erro como função de uma alteridade de segundo grau, que “reduplica” essa mesma alteridade:

[...] o erro consiste em atribuir a um sujeito um predicado outro que aquele cuja alteridade conviria, nesse momento, a esse sujeito, portanto em dizer o sujeito outro, que o outro que ele é (por exemplo, dizer: “Teeteto voa”, no momento em que Teeteto está sentado).¹⁰

A simples possibilidade aberta de uma via desviante da ontologia parece-nos qualificar a *tinologia*, e também a *henologia*, como imagens ou figuras do pensamento cujo alcance e relevância logo se farão sentir entre os gregos. Não se pode, desde então, desconhecer ou negligenciar a importância teórica e prática que essas perspectivas adquiriram no interior da cultura grega e na história do pensamento ocidental.

Pierre Aubenque chega mesmo a supor que existam duas espécies distintas do *algo* que o discurso enuncia: um “algo” que é (verdadeiro) *de* algo (que lhe dá seu ser); e um outro “algo” que não é (verdadeiro) *de* algo (seja porque esse algo não é, seja porque a ligação não é o caso) e que não é, entretanto, nada (οὐτι), já que é pelo menos uma representação.¹¹

“A representação sem sujeito real não é um nada, mas algo; mesmo se o *logos* que a exprime é falso, ela é dele um exprimível, aquilo que os Estóicos chamarão um *lekton*”¹² – insiste Aubenque (sem precisar, contudo, o

10 *Id.*, *ibid.*, p. 375.

11 *Id.*, *ibid.*, p. 375.

12 *Idem.*

que se deve aqui entender por essa “representação”). Esse “exprimível”, *lekton*, tem para os Estóicos o mesmo estatuto que Platão concede, mesmo rejeitando, ao *algo não-ente*.

Duas espécies de *algo* são, portanto, evocadas na tentativa de delimitação de um horizonte teórico que se situa, ou parece situar-se, de modo inteiramente legítimo, aquém ou além daquele da ontologia clássica ou tradicional (por referência à tradição que une Parmênides, Platão e Aristóteles). Os Estóicos serão reconhecidos como os principais representantes dessa posição teórica que faz do *algo* o termo mais alto do pensamento.

A *tinologia estóica*, assim como a *henologia* de Plotino e dos neoplatônicos, que faz do um (*hen*) o objeto supremo do pensamento, constituem as duas vertentes principais desse novo horizonte.

O fato de reconhecer um parentesco ou uma afinidade entre essas diferentes doutrinas parece justificar-se somente na medida em que elas se contrapõem à ontologia clássica ou tradicional. O parentesco não impede, todavia, que se possa reconhecer as profundas diferenças que separam uma da outra. As profundas divergências entre as duas doutrinas é plenamente reconhecida por Plotino, que, ao adotar a perspectiva do um (*hen*), recusa, como incompreensível, a perspectiva estóica do *algo* (*ti*).

Gostaríamos de indicar em linhas gerais, e a título ilustrativo, alguns aspectos relevantes dessas duas doutrinas para a compreensão da problemática que concerne às *Veias abertas da ontologia*, expressão que utilizamos aqui para nomear as possibilidades teóricas abertas no *Sofista* por Platão. Acreditamos encontrar não só uma forte ressonância do diálogo platônico no Estoicismo, em Plotino e entre os Neoplatônicos, mas, também, reconhecemos que a inspiração herdada recebeu entre esses pensadores um tratamento inédito e absolutamente decisivo para o pensamento.

A *doutrina estóica* é reconhecida, por um conjunto de textos concordantes, como estando apoiada em quatro teses principais, segundo as indicações de Jacques Brunschwig¹³:

13 Brunschwig, J. – *La théorie stoïcienne du genre suprême et l'ontologie platonicienne em Matter and Metaphysics*, Ed. J. Barnes and M. Mignucci, Napoli, 1988. O artigo enumera as principais fontes catalogadas da doutrina estóica: Arnim, J. von – *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart, 1903-1905, Hülser, K. – *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, 8 fasc. Mutigraphiés, Konstanz, 1982, e em curso de publicação, do qual somente o Volume I foi publicado, Stuttgart, 1987, e acrescencia ao de seu desenvolvimento uma parte significativa de estudos dedicados ao estoicismo.

1 – algo é um *ente* (ὄν) se, e somente se, ele é um corpo. Correlativamente, algo é um *não-ente* se, e somente se, ele não é um corpo;

2 – o termo incorporeal (ἀσώματον) se aplica a um conjunto determinado de itens, nomeadamente o vazio, o lugar, o tempo e os λεκτά;

3 – os corpos e os incorporeais canônicos, e somente eles, podem ser ditos ser *algo* (τί);

4 – o termo *não algo* (οὐτι) serve para caracterizar o estatuto ontológico dos conceitos (ἐννοήματα).

O traço mais saliente dessa doutrina, sugere Brunschwig, aos olhos de seus críticos antigos e de seus comentadores modernos, é que essa doutrina “apresenta o τί como gênero supremo (γενικώτατον) em detrimento do ὄν, relegado a um nível inferior de classificação ontológica”¹⁴. A doutrina do τί como gênero supremo pode ser resumida, em sua versão mais consagrada, do seguinte modo: o *algo* compreende, enquanto gênero, de um lado, os *corpos* ou *entes*; e de outro, os *incorporeais canônicos* (o vazio, o lugar, o tempo e os λεκτά).

A doutrina do τί como gênero supremo visa, antes de tudo, destronar o ὄν do lugar que até então ele ocupava como objeto privilegiado do pensamento; o ὄν se encontra, a partir do estoicismo, privado de seu estatuto tradicional de gênero supremo. A doutrina estoica do τί é uma peça essencial da filosofia estoica elaborada a partir de uma reflexão crítica sobre a ontologia platônica, tal como ela se apresenta desenvolvida no *Sofista*. A análise crítica elaborada pelos estoicos se realiza em função do estabelecimento de dois critérios distintos, conforme sugere Brunschwig:

[...] um critério forte (nós o chamaremos, por convenção, critério de existência) em nome do qual é sustentado, contra Platão, a equação do “ente” e do corpo; um critério fraco (nós o chamaremos, por convenção igualmente, critério de realidade) em nome do qual é recusada às Formas platônicas toda realidade extra-mental.¹⁵

Esse deslocamento teórico é que permite ao pensamento estoico postular um tipo especial de realidade autônoma, que independe do critério forte e

14 Brunschwig, J., *op. cit.*, p. 22.

15 *Id.*, *ibid.*

que se apresenta preenchendo somente o critério fraco, ou seja, um tipo especial de “realidade” sem “existência”. Tudo indica que foi precisamente esse deslocamento que permitiu ao estoicismo assinalar o estatuto complexo do *algo não-ente*, isto é, do τί.

A reflexão crítica sobre a filosofia de Platão, levada a cabo pelos estóicos, toma uma dupla direção: a de uma “leitura crítica da exposição ontológica do *Sofista*” e a de uma “análise das motivações da teoria platônica das Formas”¹⁶. A leitura crítica da ontologia do *Sofista* retoma a equação do “ente” e do corpo para adotar como critério exclusivo da existência corporal a capacidade de agir e de sofrer, que Platão atribua privilegiadamente ao ser; a análise da teoria platônica das formas conduz à tentativa de especificar seu modo de “irrealidade” tendo em vista caracterizá-las como *não-algo*; a identificação das formas ao *não-algo* permitiria justificar, na perspectiva estóica, a elevação do *algo* à *critério de realidade*, diferente daquele da existência corporal e, portanto, mais fraco que ele – mas, ainda assim, real. A independência relativa do critério de existência e do critério de realidade – que aqui indica a possibilidade de uma realidade manter seu estatuto de realidade, mesmo sem existir – permite o aparecimento, no vazio da existência, de uma realidade, digamos, “virtual”. Realidade sem existência, realidade “virtual” que recebe o estatuto de *algo não-ente*.

Quanto ao problema da derivação direta do τί estóico dos textos ou dos conceitos platônicos e da influência imediata de Platão sobre os estóicos, trata-se de um problema bastante complexo. A suspeita de que a “pista fugazmente indicada por Platão não se perderá pelo mundo”, conforme afirma Brunschwig¹⁷, não autoriza entretanto a afirmação dessa derivação *direta* e dessa influência *imediate* de Platão sobre o pensamento estóico. Brunschwig insiste na defesa da originalidade da doutrina estóica acentuando sua importância e seu caráter inovador sobretudo no domínio da lógica dos conceitos.¹⁸

A posição de Aubenque, contrária à de Brunschwig, parece bastante clara quando ele interroga: “Por que aquele que foi o único a desvelar o segredo dessa pista fugaz não teria sido o inspirador direto daqueles que dele a tomaram de empréstimo?”. Um pouco mais adiante ele insiste na hipótese da

16 *Id.*, *ibid.*

17 *Id.*, *ibid.*

18 *Idem.*

influência e da derivação ao afirmar que: “a hipótese de uma filiação é aqui mais econômica que aquela de uma coincidência”. Por fim, sentencia:

a caracterização do ser como potência de agir e de sofrer, proposta por Platão para restituir o ser aos incorporais, será retomada pelos Estóicos, mesmo que com o objetivo, só parcialmente invertido, de recusar o ser aos incorporais específicos (mas não às virtudes que, para os Estóicos, como para Platão, são “entes”).

Platão, sem dúvida, teria pelo menos admitido, ainda que somente como uma possibilidade, um *algo não-ente* exprimível, mesmo não verdadeiro. Platão teria, então, não somente aberto essa “pista”, mas dela se aproximado e deliberadamente se afastado. Se Platão efetivamente é ou não uma espécie de “precursor sombrio” do Estoicismo não cabe aqui decidir. Sua análise dos *Filhos da Terra*, em seu combate com os *Amigos das Formas*, a partir de 245, será bastante esclarecedora das posições que Platão defende bem como das decisões que elas implicam. Essa mesma dúvida não poderá, todavia, recair sobre Plotino e os Neoplatônicos, entre os quais a “influência” de Platão é não apenas explicitamente proclamada, mas igualmente desejada.

O caso particular de Plotino nos surpreende pelo fato de que há em sua filosofia uma ontologia, mas ela não ocupa todavia o primeiro lugar na hierarquia do saber filosófico. A esse respeito Aubenque nos sugere:

O plotinismo e, na sua seqüência, o neoplatonismo são caracterizados ao contrário por duas teses complementares, que tomam o sentido oposto da ontologia tradicional. A primeira é que *o ente não é o que há de primeiro; acima do ente há o um*. Isso não quer dizer que Plotino rejeita o postulado fundamental da filosofia platônico-aristotélica, que era aquele da inteligibilidade do ente. Mas, nem a inteligência nem o inteligível (as Idéias platônicas), assim como o ente enquanto tal, não são o que há de mais alto: de uma maneira geral, o um é primeiro; o intelecto, as Idéias e o ente não são primeiros (*Enn.*, VI, 9 [8], 2, 30). Essa primeira tese encontra sua contrapartida e sua confirmação em uma segunda: *o um é um não-ente*, μή ὄν, (*Enn.*, VI, 9, 3, 39), por isso precisamente ele escapa às tomadas da inteligência que está situada entre os entes.¹⁹

19 Aubenque, P. – *Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique*, em: *Le Néoplatonisme*, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Royaumont, Éd. C.N.R.S., pp. 101-2, Paris, 1971.

As duas teses principais da filosofia de Plotino – 1 – “o ente não é o que há de primeiro; acima do ente há o um”; 2 – “o um é um não-ente” – embora conservem a posição sustentada pela tradição platônico-aristotélica segundo a qual o pensamento coincide com o ente verdadeiro ou com o ente enquanto tal, tomam um sentido oposto ao pôr em questão a coerência daquilo que Aubenque denomina a “ontologia clássica”.²⁰

A ontologia clássica ou tradicional se encontra desse modo “relativizada”, posta em segundo lugar por Plotino ao lado da segunda hipostase. Acima dela se situa soberana a *Henologia*, a filosofia do Um, mais fundamental e primeira. O *Um* está, com efeito, além da essência, acima do ser e do ente. A ontologia, tornada secundária, permanece no entanto irremediavelmente ligada ao ente, e, portanto, fiel ao domínio do *logos* e do *nous* que lhes dão expressão.

A *henologia* evoca, pois, um além, um mais além do ser que reclama o “ultrapassamento” da ontologia tradicional. Seu caráter negativo – diz-se *henologia negativa* – se deve, antes de tudo, ao fato de que a tematização do *Um* implica no abandono necessário das categorias ontológicas tradicionais: o *Um* se situa mais além da ordem do ser e do ente, e enquanto tal deve ser pensado como um *não-ser* ou como um *não-ente*. Do mesmo modo, o *Um* escapa à esfera do discurso e do pensamento categorial, e, portanto, deve ser abordado fora do domínio do *logos* e do *nous*.

O estatuto complexo do *Um* – situado além do ser e do ente, inabordável pela ordem do discurso ontológico – requer uma mudança de registro e uma transformação na direção do pensamento: pensar o *Um* implica necessariamente “ultrapassar”, ou pelo menos franquear os limites da ontologia tradicional.

Essa necessidade se justifica em Plotino por uma série de três argumentos principais, segundo as sugestões de Aubenque:

1 – O primeiro argumento, de caráter lógico, diz respeito ao sentido do ser e à redução do ser ao ente. Trata-se, de início, de saber: o que significa o verbo *ser* quando se diz de uma coisa que ela *é* ou que ela *é um ente*? A resposta tradicional, segundo a análise de Plotino, consiste em dizer que o sentido verdadeiro do ente *é a entidade* (οὐσία). A *ousia* é, então, assimilada à *forma* (εἶδος) como aquilo que há de mais alto, mais eminente para o pensamento. Pensar o ser do ente significa pensar o ente em sua entidade,

20 *Idem*.

isto é, pensá-lo a partir do que ele tem de pensável. Desse modo, parece não existir nenhuma diferença entre a coisa e o ser da coisa: a coisa “homem” parece equivaler àquilo que define o ser do homem, o “homem ente”. Na expressão “homem um” o predicado da unidade tem, com efeito, o mesmo valor que o da entidade para tudo o que é pensável.

Segundo Plotino, a resposta à questão acerca daquilo que faz com que uma coisa seja dita ente só pode ser atingida fora da relação do ente com a entidade, para além da redução do ser ao ente: “o que faz com que entes sejam entes, é o um”²¹. O argumento sustenta que nenhum ente seria o que ele é, se ele fosse “separado do que se chama o um”²². A exigência lógica que leva a buscar fora do ente o fundamento do ente se justifica por duas razões complementares: em primeiro lugar, se o ser do ente fosse ele próprio também um ente, então, seria novamente necessário interrogar-se sobre o ser desse ente, e assim ao infinito; em segundo lugar, o fundamento não pode, a rigor, ser reduzido a um termo da série, já que o fundamento que explica e desdobra a série dos entes não pode ser um ente particular dentre os entes. Nesse sentido é que Plotino pode afirmar que o sentido do ser do ente não pode ser pensado como uma reduplicação do ente na entidade, e que, portanto, o fundamento que não pode ser um ente é, rigorosamente falando, um *não-ente*.

E. Bréhier em seu artigo *L'idée du néant et le problème de l'origine radical* reconhece nessa exigência de ultrapassamento da ontologia clássica, nessa busca da “origem radical” o traço distintivo de todo o neo-platonismo:

A origem não pode, como tal, possuir nenhum das características que possuem os seres a explicar e a defuzir; pois ela seria então uma coisa dentre as outras coisas, um ser dentre os outros seres. Mas, não possuindo nenhuma característica dos seres, ela aparece ao pensamento que gostaria de apreendê-la como um puro não-ser.²³

2 – O segundo argumento, de tipo epistemológico, aborda os limites do conhecimento e da atividade cognoscente (*nous*). O conhecimento é tradicionalmente definido como conhecimento inteligível do ser, o acordo ou

21 Plotino, *Énéades*, trad. Bréhier, E., Les Belles Lettres, 2a ed., Paris, 1954, VI, 9, 1, 1.

22 *Idem.*, VI, 9, 1, 3-4.

23 Bréhier, E. – *Études de philosophie antique*, (...), Paris, 1955.

identidade do pensamento e do ser. A inteligência apreende o ser, o aspecto inteligível do ente, e se mantém presa a essa dimensão do real. Segundo Plotino, a inteligência não pode, contudo, pensar a unidade em si e por si mesma porque se mantém aprisionada à esfera do ser. Há, portanto, uma dimensão que se abre mais além do ser, inacessível à atividade noética: o *Um* é objeto de uma apreensão supranóética. Mais, a inteligência não pode pensar-se a si mesma sem elevar-se acima de si: o princípio da inteligência não pode ser inteligível, o impensado do pensamento não é atingido pelo pensamento. Desse modo, deve-se procurar um princípio que não se pense a si mesmo, um princípio radical fora da ordem do pensamento e que não pense: o *Um*.

3 – O terceiro argumento, que Aubenque denomina “metafísico”²⁴, parte da convicção de que o ente (*ὄν*) comporta uma significação implícita e, em função dessa significação, uma determinação especial: o ser é aquilo que há de *permanente* na mudança. Essa compreensão do ser como permanência ou substrato do devir se encontra ligada a uma concepção do tempo e da essência como *presença*. Assim, o ente é concebido como algo inteiramente condicionado por sua *permanente presença*, ou seja, situado no nível da segunda hipostase plotiniana.

Uma tal determinação do ente limita a extensão de seu conceito a essa permanência e a essa presença; o ente é então reduzido a um gênero particular dos entes, ou seja, ao gênero das coisas. Reduzido às coisas, o ente fica impedido de se tornar um gênero universal. O ente não poderia desse modo pretender à dignidade de primeiro princípio, reduzido que se encontra à permanência de um substrato e à sua presença. Se o ente é identificado à permanência ele não pode ser considerado nem como um princípio nem como a causa de tudo. A causa de tudo só pode ser, então, um *não-ente*.

Plotino é, com efeito, o primeiro filósofo grego a colocar a ontologia em segundo lugar na hierarquia do saber filosófico e a questionar o primado e a universalidade de uma teoria do ser que para responder a questão do ser do ente se limitava a reduzir o ser ao ente, ou como nos indica Aubenque:

[...] se contentava em exhibir um ente particular, embora privilegiado: o Permanente, o Sempre-Ente, cuja figura mais alta era o Divino. Reduzindo em

24 *Op. cit.*, p. 103.

um mesmo movimento o ente ao inteligível e a inteligência do ente a uma hipostase, que não é mais a primeira, Plotino faz aparecer de um só golpe, ainda que estivéssemos pouco atentos para isso, aquilo que há de particular e de limitado no que denominamos “estrutura onto-teológica da metafísica” (M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, p. 55 ss.), fruto de uma decisão parcialmente arbitrária do pensamento mais do que de uma necessidade lógica.”²⁵

A ontologia tradicional tornou-se, em função das críticas que recebeu sobretudo dos Estóicos e de Plotino, um caso particular do pensamento grego, um modelo teórico ou uma imagem do pensamento entre outras. A imagem ontológica do pensamento constituiu-se, desde o início, como uma figura problemática, como uma decisão “parcialmente arbitrária” que arrasta consigo todo um conjunto de questões, ao mesmo tempo em que deixa abertas possibilidades inesperadas de pensar. A *instauração da ontologia platônica* é, sem dúvida, um dos momentos decisivos no qual a estratégia filosófica de pensar o ser se confronta explícita e antecipadamente com as possibilidades abertas, e posteriormente desenvolvidas pela *Tinologia estóica* e pela *Henologia de Plotino e dos neoplatônicos*.

O inevitável desse confronto parece não ter escapado a Platão: o *Sofista* é, sem dúvida, o manifesto ontológico por excelência e, a esse título, o exemplo maior da capacidade de experimentação e de criação em filosofia.

25 *Id.*, *ibid.*, p. 104.