

Robert Brenner Barreto da Silva

A Hipóstase Noûs em Plotino

O Itinerário Teórico e o
Debate acerca do Problema
da Identidade do Intelecto com
as Ideias na Enéada V.3 [49]



A questão da identidade entre Intelecto e Ideias em Plotino nasce de uma problemática epistemológica relacionada a como possuir conhecimento verdadeiro na perspectiva de uma relação cognoscitiva na qual não se tem base segura. Para garantir a empresa ontoepistemológica, Plotino recorre à união parmenídica entre ser e pensar, no âmbito da hipótese *Nous*, com o intuito de afirmar a identidade e a distinção entre Intelecto e Ideias, a fim de manter a relação entre quem conhece e o que é conhecido, necessária ao processo de conhecimento. Tais conceitos são tecidos na concepção de autoconhecimento, a qual preconiza que o Intelecto tenha por atividade primária o puro pensar, cujo conteúdo é interno a ele próprio, isto é, o inteligível. As Ideias precisam estar no Intelecto, pois qualquer cognição externa é, para Plotino, relativa a meras representações e não às coisas como elas são em si mesmas. A internalidade das Ideias no Intelecto, portanto, fornece as bases para a epistemologia. Do contrário, poder-se-ia adotar a postura de suspensão do juízo, na qual a pergunta pela fonte do conhecimento se processa ad infinitum. Todavia, ao longo da pesquisa surge um problema: como conciliar a tese de que o Intelecto é idêntico aos inteligíveis e aquela de que ao mesmo tempo eles se distinguem como sujeito e objeto de conhecimento? A formulação dessa aparente contradição pode ser apreendida no contexto da crítica feita por Sexto Empírico aos dogmáticos: ele propõe a impossibilidade de haver autoconhecimento. A suposta impossibilidade de o conhecedor exercer a função daquele que conhece, e ao mesmo tempo ser aquilo que é conhecido, é basicamente a objeção de Sexto Empírico. A filosofia do *Nous* de Plotino, por sua vez, parece querer responder a esse impasse à luz da ampla tradição filosófica, da qual se destacam, nesse trabalho, Platão e Aristóteles, nomeadamente através do recurso aos sumos gêneros (*megista gene*) do Sofista e da utilização do conceito de atividade (*energeia*); o qual será fundamental para entender o problema e ao mesmo tempo as possíveis soluções, na medida em que ele funcionará como a hipótese interpretativa, segundo a qual será avaliada a possibilidade de conjugar essas duas teses aparentemente irreconciliáveis, através de uma distinção que se dê não no plano substancial, mas no atual, a saber: não em termos de ser, mas em termos de ato. Assim, Intelecto e Inteligíveis permaneceriam idênticos e simultaneamente distintos no tocante ao papel de quem exerce o pensamento e daquilo que é pensado. Para a consecução do objetivo de apreciar a referida problemática, bem como o de examinar a viabilidade da hipótese baseada no conceito de *energeia*, será feita a análise do tratado V.3 das *Enéadas* e de outros textos primários, dos quais se destaca o V.5.



A hipóstase Noûs em Plotino

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni

Comitê Científico

Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Cícero Cunha Bezerra
Universidade Federal de Sergipe (UFS)

A hipóstase Noûs em Plotino

O itinerário teórico e o debate acerca do problema da identidade do intelecto com as ideias na Enéada v.3 [49]

Robert Brenner



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

BRENNER, Robert

A hipóstase Noûs em Plotino: o itinerário teórico e o debate acerca do problema da identidade do intelecto com as ideias na Enéada v.3 [49] [recurso eletrônico] / Robert Brenner -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

134 p.

ISBN - 978-65-81512-03-3

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Plotino. 2. Enéadas. 3. Nous. 4. Energia. 5. Autoconhecimento; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Agradecimentos

Sou grato ao meu Senhor e Salvador Jesus Cristo pelo dom da vida, pela provisão diária e pela graciosa oportunidade de cursar o Mestrado em Filosofia.

A minha esposa, Rayanne Lourenço, que tem me incentivado não apenas com palavras, mas também com atitudes fiéis de amor.

Aos meus pais, Lúcio e Bruna, que sempre se esforçaram para oferecer o melhor. O afeto que recebi foi a base de tudo. Serei eternamente grato por suas vidas.

Ao meu orientador, Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida, por ter aceitado trabalhar com um tema pouco explorado. Tive o privilégio de ouvir seus conselhos, os quais ajudaram a mitigar as falhas. Sem o seu gentil estímulo nada teria acontecido.

Ao Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos por ter generosamente compartilhado seus conhecimentos através de suas aulas e reuniões no Grupo de Estudos Platônicos, além de prestar a honra de prefaciar a presente edição como livro. A notoriedade acadêmica caminha junto com a sua humildade e dedicação aos alunos.

Ao Prof. Dr. Cícero Cunha Bezerra por ter aceitado participar da minha defesa de dissertação, bem como pelas preciosas contribuições que vem como resultado. Seu brilhante trabalho tem inspirado diversas pesquisas neoplatônicas, dentre as quais se insere a minha.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por ter financiado a pesquisa de Mestrado cujos resultados são aqui organizados sob a forma de livro.

Para a publicação deste livro, foram especialmente importantes os amigos e professores Dr. Rui Martinho, Dr. Cândido Albuquerque, Me. Gabriel Eleres, Sr. Maciel Coelho e Antonio Castro que uniram esforços para viabilizar esse modesto empreendimento.

Sumário

Prefácio	11
José Gabriel Trindade Santos	
1	15
Introdução	
2	39
O conceito de hipóstase <i>Nous</i> e a identidade entre intelecto e ideias a partir de V.3 [49]	
3	55
A fundamentação da identidade entre intelecto e ideias	
3.1 A internalidade das Ideias: o autoconhecimento da hipóstase <i>Nous</i> em V.3.....	55
3.2 A elaboração filosófica do tratado V.5 sobre a internalidade	58
3.3. A natureza dinâmica do Intelecto: não-discursividade e vida em V.3	66
3.4 A base filosófica da identidade entre Intelecto e Ideias: Os sumos gêneros do <i>Sofista</i> platônico	72
3.5 A base filosófica da identidade entre Intelecto e Ideias: a atividade (<i>energeia</i>) da metafísica aristotélica.....	88
4	95
O debate em torno do problema da identidade entre intelecto e ideias	
4.1 Sexto Empírico	99
4.2 A posição inicial de Emilsson	102
4.3 As críticas de Crystal a Emilsson	105
4.4 A reformulação de Emilsson	111
4.5 Outras posições.....	114
5	125
Considerações finais	
Referências	129

Prefácio

*José Gabriel Trindade Santos*¹

No Mênon, apontando à fundamentação das duas teses conjuntas que a seguir irá sustentar: “aprender é recordar” e “no todo, o saber é reminiscência” (81d), Sócrates afirma que, “sendo toda a natureza congénere, a alma aprendeu todas as coisas” (81c). Significa isto que, na sua totalidade, o saber se encontra na alma de todos os viventes que alguma vez contemplaram a verdade de “o que é” (*Fedro* 249b, 249e-250a).

Desta implicação resulta que, se todas as almas sabem, e o que sabem é o mesmo, é difícil admitir que não sejam iguais. E seriam, se, ao encarnarem em corpos, não fossem obrigadas a esquecer o que outrora souberam. Portanto, o que distingue a alma de cada ser humano da de qualquer outro, começando por ser o que esqueceu, acaba por ser aquilo que ao longo da vida, conseguiu recordar dessa sua memória do *cosmos*.

Embora rejeitada por muitos - nomeadamente, por Aristóteles -, esta proposta não deixará de encantar quantos admitem que o saber da totalidade das coisas se encontra naquela parte de si que anima os seus corpos. Por esse motivo, parece-me singular que, apesar de os dois pensadores discordarem acerca do auto-conhecimento, quanto a este princípio, possam estar de acordo. Em diversos diálogos, Platão leva Sócrates a argumentar positivamente a partir dessa hipótese, exercitando as competências do raciocínio discursivo dos seus interlocutores no adestramento

¹ Doutorado em Filosofia pela Universidade de Lisboa. Membro do corpo docente da Pós-Graduação em Filosofia da UFC. Coordenador do Grupo de Estudos Platônicos (GEP-UFC).

da sua capacidade de recuperar esse saber que na sua alma se encontra velado.

Todavia, o exercício pode também ser levado a cabo negativamente. Em diversos tratados das *Enéadas*, em particular na V.3 - “Sobre as hipóstases cognitivas e o além” - Plotino começa por sustentar que só o que é absolutamente simples “se conhece a si próprio”. Pois, se fosse composto, seria uma parte de si que conheceria a outra, desse modo se impedindo de conhecer-se todo. Ora, se conhece, é inevitável que - como intelecto - se conheça a si próprio, e não como exterior a si, como seria o caso se percebesse pelos sentidos ou pensasse discursivamente, emitindo opiniões. Por isso, se conhece, só pode se pensar e conhecer a si próprio, como inteligível.

Se poderia então perguntar se conheceria como a alma conhece e se conhece. Mas a alma, se conhece, é porque percebe e o que percebe é o que lhe é exterior: seja esse corpo do qual lhe chegam imagens, de cujas impressões poderá colher reminiscências. Mas é claro que nalgum momento o parentesco da alma com o intelecto não poderia mais ser invocado. Pois, chegada ao ponto em que é capaz de recordar, a alma se detém, como que imobilizada pelo próprio saber; enquanto, pelo contrário, o intelecto se volta sobre si próprio para desse modo se conhecer. E isso é o que significa “ele próprio se conhecer a si próprio”, que não é o que ocorre com a alma, que se limita a ganhar compreensão das muitas impressões que recebeu da percepção.

Parece-me evidente que, se alguém afirma que Platão é filósofo, também de Plotino o dirá. Pois, os dois pensadores trilham um mesmo e único caminho: aquele que, a partir deste mundo, para a transcendência se abre. E, no entanto, não será esse exatamente o mesmo que o outro. Pois, como o licopolitano, no momento próprio observa: uma coisa será a alma chegar à reminiscência do saber, discursivamente; outra bem diferente, o intelecto poder atingir o conhecimento que só de si próprio deverá ser, para poder se superar na contemplação do uno.

A todos o caminho permanece aberto. E, embora seja duro de trilhar e incerto alguma vez chegar lá aonde se espera que conduza, cada um é livre para a ele se lançar. É esse o caso do Autor da pesquisa que ensejou este prefácio e a seguir se mostra: *A Hipóstase Noûs em Plotino: o itinerário teórico e o debate acerca do problema da identidade do Intelecto com as Ideias, na Enéada V.3 [49]*.

Introdução

O presente trabalho objetiva estudar a identidade entre Intelecto e Ideias em Plotino na medida em que esta formulação está associada a uma problemática epistemológica singular relacionada a como possuir conhecimento verdadeiro na perspectiva cognoscitiva em que não se tem base segura. O texto que embasa o desenvolvimento desta pesquisa é o tratado V.3[49] das *Enéadas* de Plotino, intitulado “Sobre a hipóstase cognitiva e o que está além”. Nesse tratado, é possível depreender o seguinte problema: como conciliar as duas teses de que o Intelecto é idêntico aos inteligíveis e de que ao mesmo tempo eles se distinguem como sujeito e objeto de conhecimento?

A formulação desse dilema pode ser encontrado em Sexto Empírico quando, ao criticar os dogmáticos, ele propôs a impossibilidade de haver autoconhecimento. Plotino constrói sua argumentação em diálogo com as objeções céticas. Tais objeções são paradigmáticas, pois elas perpassam a discussão ulterior a respeito de como avaliar a consistência filosófica da relação entre Intelecto e Inteligíveis proposta por Plotino. O itinerário da pesquisa é justificado pelo contexto desse embate, uma vez que ele se propõe a analisar hipóteses alternativas através das quais seja possível explicar ou solucionar essa aparente contradição à luz de um debate interpretativo.

É digno de destaque considerar, contudo, que as objeções céticas não são a razão de ser do conceito da hipóstase Intelecto. Para o entendimento desse trabalho, elas se configuram como um dos desafios teóricos com os quais Plotino tem que lidar para que

possa melhor explicar ou fundamentar sua filosofia. Ao longo do texto, portanto, não se deve generalizar a influência cética como se ela fosse exclusiva ou primordial para toda a construção do pensamento noético. Assim, o objeto em estudo está delimitado ao problema da identidade, conforme ele se estrutura no tratado V.3, e este está intimamente relacionado ao modo como Sexto desenvolveu suas críticas ao autoconhecimento.

Antes de realizar o exame a respeito do problema oriundo do constructo teórico de Plotino que relaciona Intelecto e Inteligíveis no contexto do autoconhecimento, faz-se necessário tecer considerações preliminares com o intuito de tornar claras algumas nuances da obra de Plotino, bem como as escolhas textuais e terminológicas que são utilizadas como pilares para a construção do trabalho.

Para a realização do empreendimento de análise do problema da identidade entre Intelecto e Ideias foram adotadas as seguintes escolhas metodológicas: a fim de prevenir a pesquisa contra falsas generalizações, bem como da desconsideração das fragilidades textuais inerentes ao estudo de filosofia antiga, consultou-se a obra que versa sobre as premissas filológicas e as ferramentas de trabalho para a filosofia antiga¹.

Na investigação propriamente dita, fez-se a análise do terceiro tratado da quinta *Enéada* de Plotino, intitulado - *Sobre a hipóstase cognitiva e o que está além* - na tradução inglesa² e em alguns momentos na tradução espanhola, a qual conta com largos comentários e notas³. Paralelo ao tratado V.3, recorreu-se à leitura do V.5 com auxílio de tradução e comentário, objetivando expandir a compreensão de determinados pontos nos quais esses tratados são análogos⁴, primando pelo maior êxito na assimilação das questões pertinentes.

¹ Cf. ROSSETI, 2006

² Cf. ARMSTRONG, 1988.

³ Cf. IGAL, 1992

⁴ Cf. GERSON, 2013.

Em relação ao texto grego de Plotino, o contato foi mediado pela edição bilíngue grego-inglês⁵, cujo texto grego foi estabelecido pela referência clássica⁶. Mediante o auxílio do léxico *plotinianum*⁷ foi possível esclarecer o uso dos termos e conceitos que constam da tradução de acordo com o arcabouço teórico *stricto sensu* de Plotino, bem como do dicionário de termos filosóficos⁸.

No corpo do trabalho, pela constante necessidade de se reportar ao tratado V.3[49] de Plotino, para facilitar o seu manuseio, optou-se por utilizar a tradução de Gollnick⁹. Ainda sobre o tratado escolhido, foi de suma importância o estudo que contém a tradução e a interpretação detalhada dele¹⁰. A citação segue a ordem clássica¹¹, a qual descreve por meio da sucessão dos algarismos romanos e indo-arábicos, respectivamente o grupo de *Enéadas* (I a VI), a posição sistemática do tratado no grupo (1 a 9), a ordem cronológica (1 a 54), capítulo e intervalo entre linhas conforme edição grega.

Além da leitura imanente do tratado, recorreu-se a estudos específicos correlatos ao tema. A quantidade de artigos e trabalhos escritos em língua inglesa que foram consultados para a composição da dissertação exigiu uma medida prática de como repassar esse material. Foi escolhido o uso das notas de rodapé para transmitir as passagens mais relevantes, em alguns casos apenas mencionando-as, sem a preocupação com a tradução *ipsis litteris*, a qual, se levada a cabo em todos os casos, demandaria mais espaço e atrapalharia a fluência da leitura. Assim, recepcionei e contextualizei em minhas palavras as ideias apropriadas dos

⁵ Cf. PLOTINUS, 1988.

⁶ Cf. HENRY, P.; SCHWYZER, H. R, 1982.

⁷ Cf. POLLET, Gilbert; SLEEMAN, 1996.

⁸ Cf. ABBAGNANO, 2007.

⁹ Cf. GOLLNICK, 2005.

¹⁰ Cf. OOSHOUT, 1995.

¹¹ Cf. ROSSETI, 2006, p.177

trabalhos estrangeiros, respeitando o expediente da tradução quando indispensável para o enriquecimento bibliográfico com o qual pretendo contribuir, sempre indicando a fonte a partir da qual se pode verificar o rigor do conteúdo escrito, seja nos casos em que ocorre a tradução ou naqueles em que se fazem menções aos textos. Tais escolhas são justificadas pelo fato de que a bibliografia em língua portuguesa é ainda incipiente.

O itinerário que propicia a apreciação adequada do problema constitui-se pelas respectivas partes: na primeira parte do trabalho fez-se uma breve introdução ao pensamento de Plotino, esclarecendo aspectos textuais, terminológicos, metodológicos e conceituais, os quais ajudam a discernir a problemática com a qual a pesquisa se ocupa. Na segunda parte, analisa-se o tratado V.3[49] sem a pretensão de apresentar um comentário em sentido estrito, haja vista que o intento da pesquisa é apreender o conceito da hipóstase Intelecto e delimitar o horizonte da problemática referente à identidade entre Intelecto e Inteligíveis. Isto posto, a análise é tematicamente orientada para a consecução desses objetivos.

Em seguida, na terceira parte, pretende-se discutir individualmente as questões do autoconhecimento e do paradigma da internalidade das Ideias, que são fundamentais para a percepção do objeto dessa pesquisa. Consoante a isso, recorre-se ao tratado V.5 como instância argumentativa indispensável para o enriquecimento da discussão do texto filosófico sobre as Hipóstases Cognitivas (V.3). Além de discutir os conceitos dos sumos gêneros do *Sofista* e da *energeia* de Aristóteles como mote para a elaboração feita por Plotino de que o autoconhecimento da hipóstase *Nous* se firma na dinâmica, identidade e distinção entre Intelecto e Ideias.

Na quarta parte, em face da melhor elucidação do tema, far-se-á um debate entre as posições divergentes acerca do assunto, enfatizando o papel de Sexto Empírico como parâmetro para examinar a validade dos argumentos de Plotino. Na quinta parte,

será abordado o conceito de atividade (*energeia*), enquanto elemento teórico fundamental para a constituição das dificuldades e ao mesmo tempo das possíveis soluções para o problema. Com efeito, é imprescindível o retorno a Aristóteles com o intuito de destrinchar a argumentação que em Plotino aparece com breves linhas ocultando uma gama de referências e remissões à tradição filosófica.

Por fim, apresentar as conclusões no que diz respeito ao tratamento da problemática, em especial dizendo se a hipótese explicativa de que a atividade pode salvaguardar o conjunto de predicados atribuídos ao *Nous* enquanto aquele que pensa (*to nooun*), que realiza o ato do pensamento (*hê noêsis*) e que é o próprio objeto do pensamento (*to noêton*) se sustenta ou não e em quais termos. Destarte, a expectativa é de que seja possível empreender a contraposição das hipóteses explicativas acerca dessa problemática. A preservação da coerência e da validade do constructo filosófico que relaciona identitativamente Intelecto e Ideias é essencial, sob pena de se por em xeque o fundamento da ontoepistemologia, uma vez que, em Plotino, ela só faz sentido pela relação de autoconhecimento inerente à natureza do Intelecto e dos Inteligíveis.

Após ter sido definida a estrutura básica do trabalho, torna-se oportuno introduzir o pensamento do filósofo em análise. Plotino, nascido provavelmente em Licópolis (205-270 d.C.), cuja filosofia tem sido reconhecida como neoplatônica devido à grande influência que o mestre da Academia exerceu sobre ele, teve seu pensamento legado à posteridade através da edição de Porfírio. O discípulo foi quem compilou, editou e organizou o *corpus*, realizando a divisão dos textos de modo a perfazer seis conjuntos de nove, donde provém o título *Enéadas*; agrupou os tratados em ordens cronológica (1 a 54) e temática (I.1-9 a VI.1-9). Do ponto de vista da divisão sistemática, pode-se dizer que a primeira *Enéada* versa mais sobre Ética e Antropologia, a segunda e a terceira sobre

Cosmologia, a quarta sobre a Alma, a quinta sobre o *Nous* e a sexta sobre o Uno.

Sobre a obra de Plotino, é preciso considerar que ela não é resultado de um minucioso processo de redação. Ao contrário, o filósofo não era afeito à escrita, concentrando sua produção teórica em um ambiente escolar no qual ensinava e discutia de maneira aberta com os interessados em filosofia. Por esse motivo, observa-se nos textos uma estrutura dialógica que parece reproduzir o contexto da atividade escolar, a saber, o da presença recorrente de posições de interlocutores declarados ou anônimos com os quais Plotino queria dialogar para exaltar ou tecer críticas. Plotino, nesse sentido, isto é, em função da predominância da oralidade e da crítica filosófica, faz uso da diatribe¹². Esse estilo adotado pelo filósofo - devido à brevidade que lhe é característica - geralmente deixa subentendidos muitos passos argumentativos, os quais em tese seriam relativamente claros para os presentes, mas não necessariamente suficientemente desenvolvidos para o apreciador extemporâneo.

O estímulo de Porfírio fez com que o licopolitano começasse a redigir seus pensamentos, ainda assim sem o esmero redacional, o que ocorria não apenas por questões de estilo, mas também em virtude do problema de vista que progressivamente o afetava. Assim, esse trabalho de edição foi feito posteriormente e ficou sob os cuidados do discípulo. O traço dialógico das *Enéadas* fez que alguns intérpretes inclusive se propusessem a organizar as *Enéadas* como se fossem um conjunto de diálogos, à semelhança de Platão, conforme disserta Baracat:

¹² BARACAT, 2008, p.39-40. "Porfírio chama aos escritos do mestre "diatribes". Este era um gênero literário corrente nos primeiros séculos da era cristã. As diatribes são, primeiramente, uma espécie de sermão, cujo tema gira em torno da indiferença do homem sábio pelas coisas do mundo externo. Em sentido mais amplo, são um conjunto de procedimentos sobre os mais variados temas, que se distinguem de outras formas de discurso por seu tom familiar e seu apelo constante ao leitor ou ouvinte".

É importante notar que as diatribes plotinianas não são diálogos. Há nelas, sempre, objeções mentais que bem podiam ser questões realmente propostas por alunos ou intervenções de um interlocutor fictício, cujo papel é suscitar a discussão, apresentando pontos de vista diferentes dos de Plotino. As discussões costumam se organizar em torno dessas objeções, que iniciam um desenvolvimento ou marcam uma articulação do texto - como, por exemplo, I 7 [54]1ss.; II. 6 [17] 1ss.; V. 3 [49]15 -, ou de uma série sucessiva de réplicas- como em I. 1 [53] 10; VI. 4 [22] 6. Muitos tradutores com o intuito de distinguir essas objeções das respostas de Plotino, apresentam os tratados em forma de diálogos, abrindo travessões para indicar as objeções do interlocutor e as respostas de Plotino. É uma opção arriscada, pois, como não há um *dramatis personae*, é possível ter-se a impressão de que há mais de dois interlocutores e, contrariamente à intenção inicial, torna-se ainda mais difícil distinguir as falas de Plotino das outras. (BARACAT, 2006, p.33-34).

Para além desses aspectos gerais concernentes à obra de Plotino, é importante direcionar a atenção para alguns cuidados que se deve ter ao analisar os conceitos do presente estudo. Faz parte da práxis filosófica a análise rigorosa de conceitos, a qual se torna mais complicada pelo fato de que cada autor tem sua maneira singular de significar e de reinterpretar ideias formuladas por seus predecessores. Não é por acaso que existem léxicos não apenas para a filosofia, mas também para filósofos individualmente. Com isso em mente, é útil esclarecer alguns termos que são centrais para a compreensão correta do trabalho. A variedade de conceitos sempre recomendará a consulta aos dicionários especializados, mas existem duas noções que serão mais constantes e decisivas no tocante à possibilidade de ambiguidades e distorções no momento da leitura, quais sejam: a acepção de *Nous* e de sujeito/objeto usada para descrever a relação entre o Intelecto e os Inteligíveis. *Nous*, em sentido lato, quer dizer pensamento, intelecto ou inteligência, conforme expõe Abbagnano:

INTELECTO (gr. νοῦς; lat. Intellectus; in.Understanding; fr. Intelligence, al. Verstand; it.Intelletto). Este termo foi constantemente usado pelos filósofos com dois sentidos: ls genérico, como faculdade de pensar em geral e 2s específico, como uma atividade ou técnica particular de pensar. A partir deste segundo significado, esse termo é entendido de três maneiras diferentes: como I. intuitivo; II. operante; III. como entendimento, inteligência ou inteleccção (ABBAGNANO, 2007, p.571).

Sobre o termo *Nous*, que tipifica a segunda hipóstase de Plotino, Gerson distingue pelo menos quatro sentidos em que ele é aplicado ao longo da obra do licopolitano, a saber¹³: (1) enquanto *arché* – princípio ou fundamento do universo, (2) intelecto da alma do mundo, (3) intelecto humano individual em seu estado não encarnado e (4) o intelecto da parte mais elevada da alma humana em seu estado encarnado. O uso mais comum encontrado nessa dissertação se reporta a primeira definição: o Intelecto enquanto fundamento ontoepismológico – ou seja, o sentido hipostático. Essas distinções sumarizadas por Gerson, referentes ao sentido estrito, o *Léxico Plotinianum* as apresenta dispendo de mais de dez páginas¹⁴. O pensamento que caracteriza o Intelecto não pode ser confundido com o nosso raciocínio vulgar. Ele expressa a inteligibilidade que abrange todo o domínio do que podemos chamar de ser, a esfera na qual o ser e o pensar são o mesmo. Ainda sobre o *Nous*, é digna de nota uma consideração mais ampla sobre sua tradução:

¹³GERSON, 1994, p. XVI. —Plotinus' vocabulary is laden with ambiguous terms. For example, the term is used to refer to (1) a fundamental or principle of the universe; (2) the intellect of the soul of the universe; (3) an individual human intellect in its discarnate state; (4) the highest part of a human soul in its incarnate state. One cannot always be confident as to which of these Plotinus is referring on a particular occasion. It is not, I think, desirable for an interpreter simply to avoid the issue by always using instead of trying to say which of the four meanings he thinks is present in a passage or argument.

¹⁴ POLLET, Gilbert; SLEEMAN, J.H., 1980, p.695. “νοῦς mind, reason, intellect: a) of νοῦς in general, and in particular as the second ἀπόζηαίς,b) passages dealing with the relation of ψοκῆ to νοῦς, c) νοῦς in relation to ἡὸ πρῶθον. d) used of mind, common sense, understanding, without any particular philosophical implication”.

Julgamos importante esclarecer, de antemão, alguns termos utilizados por Plotino, especialmente o termo *noûs*, que mesmo na filosofia da Antiguidade grega teve em seu significado uma evolução, desde Anaxágoras, passando por Platão e Aristóteles, até chegar a Plotino, apenas para citar os mais importantes expoentes da filosofia do *noûs*. Ao traduzir tal termo, no texto de Plotino em português, tem-se usado Intelecto ou Espírito. Pierre Hadot esclarece que traduz habitualmente o termo grego *noûs* para o francês *Esprit* e *noetós* por *spirituel* a fim de expressar melhor o caráter místico e intuitivo do Intelecto plotiniano, seguindo, portanto, os tradutores alemães que freqüentemente empregam *Geist* e *geistig*, porém, Hadot (1997:9) mesmo lembra que os tradutores franceses têm preferido *Intelligence* ou *Intellect* e *intelligible*. Joachim Lacrosse (2003:3) teme que a tradução por *Esprit* possa induzir a uma subdeterminação cristã da mística de Plotino, ou a uma subdeterminação moderna de seu aspecto criador e intuitivo, razão pela qual prefere conservar a tradução mais neutra *Intellect* e *intelligible*. Optamos por Intelecto, tendo em conta que no Tratado 49 é o conhecimento que está em jogo, e estudamos principalmente o aspecto intelectual, tanto do *noûs* como da Alma, e porque dispomos dos termos inteligível e intelecção para traduzir *noetón* e *nóesis* [...]. Pode-se ter em mente, também, a relação que há entre o *Intellectus* da Escolástica e a *ratio*, ao distinguir entre a *nóesis* (atividade própria do *noûs*) grega e a diánoia (atividade própria da razão). É comum encontrar o verbo *noeîn* traduzido simplesmente por pensar. Isso é adequado em alguns momentos, porém, não quando se está falando do pensar do Intelecto. Tomamos o cuidado, nesses casos, de traduzir esse termo por entender para evitar que se desconsidere a peculiaridade do modo de pensar do Intelecto, e até mantivemos o grego em alguns momentos com esse objetivo (GOLLNICK, 2005, p.7).

A respeito dos diferentes e principais termos gregos relacionados ao campo semântico do pensamento intelectual (*to noun*, *hê nóesis* e *to noêton*), são relevantes as especificações explicitadas por Emilsson:

A palavra "Intelecto" (*nous*) é pelo menos duplamente ambígua em Plotino. A doutrina oficial é que o *Nous* engloba aquilo que pensa (*to nooun*), o ato do pensamento (*hê noêsis*) e o objeto do pensamento (*to noêton*). O Intelecto é a totalidade disso. Ele, contudo, frequentemente contrasta "Intelecto" com o objeto do pensamento. Tal ocorre com frequência em contextos nos quais [Plotino] admitidamente está argumentando que eles são de fato idênticos; contudo, o fato de que isso precisa ser argumentado demonstra que ele está presumindo, pelo menos, a noção de diferença. Quando há esse tipo de contraste, Intelecto pode se referir ao ato do pensamento ou pode ser o sujeito do pensamento, como, por exemplo, é claramente na linha 43 de V.3.5, quando *nous*, *noêsis*, *to noêton* são todos ditos serem um (EMILSSON, 2007, p.147, tradução nossa)¹⁵.

Essas notas preliminares orientam o leitor para o norte de análise do trabalho. Contudo, a conceituação propriamente dita da referida hipóstase será feita mediante a análise do tratado V.3[49]. No que concerne à utilização dos termos sujeito e objeto, correntemente empregados pela tradição que discute a filosofia plotiniana em língua inglesa¹⁶¹⁷, é oportuno esclarecê-la a fim de evitar a sensação de estranheza por parte do estudioso de filosofia antiga.

Os termos *subjectum* e *objectum*, provenientes do latim, por serem tipicamente reconhecidos em função dos projetos epistemológicos modernos, parecem tornar anacrônica a

¹⁵ The word Intellect' (*nous*) is at least doubly ambiguous in Plotinus. The official doctrine is that *nous* embraces that which thinks (*to nooun*), the act of thought (*hê noêsis*), and the object of thought (*to noêton*). Intellect is the totality of these. He, however, often contrasts Intellect' with the object of thought. This admittedly often occurs in contexts where he is arguing that they are in fact identical; nevertheless, the fact that this needs to be argued for shows that he is presuming at least a notional difference. When there is such contrast, Intellect' may refer to the act of thought or it may be the subject of the thought, as for instance it clearly is in line 43 of V.3.5, where *nous*, *noêsis*, *to noêton* are all said to be one.

¹⁶ Vide: MENN, 2001; EMILSSON, 1995, 1996, 2007; CRYSTAL, 1998; OOSHOUT, 1991.

¹⁷ Embora a presente pesquisa tenha optado majoritariamente pela literatura escrita em língua inglesa, é preciso registrar a relevância dos escritos em língua francesa, tais como cf. BRÉHIER, 1928; CORRIGAN, 2000; DIXSAUT, 2002; HADOT, 1996; NARBONNE, 1994; PHILONENKO, 2003, os quais recebem maior atenção na dissertação de Cf. GOLLNICK, 2005, pp.111-113.

ocorrência desses vocábulos em Plotino. Perl, por exemplo, ao resgatar os termos gregos responsáveis por relacionar Intellecto e Inteligíveis, no contexto da obra de Platão, ressalta que as Formas sendo *νοητά* e *γνωστά* ou *νοούμενα* e *γινωσκόμενα*, inteligíveis e conhecíveis, não podem ser traduzidas como objetos do pensamento ou objetos de conhecimento¹⁸.

Para tornar clara a sua tese contra o emprego de "objeto", ele recorre à recepção alemã dessa palavra (*Gegenstand*), a qual implica a ideia de algo que se lança sobre o sujeito, isto é, denota que o objeto é exterior ao sujeito. Os participípios gregos, por outro lado, significam aquilo que é pensado ou o que é conhecido sem qualquer compromisso com essa relação entre sujeito e objeto que fará sentido preciso na modernidade. Platão e Plotino, de modo distinto, visam unificar esses dois fatores correlativos e não separar, como essa terminologia parece sugerir.

Todavia, cabe notar que a reprodução das expressões “sujeito” e “objeto” no presente trabalho ocorre pela simples razão de elas representarem a estrutura sintática pela se qual diz que alguém que pensa, pensa em algo. Ou para distinguir funções, do ponto de vista da diferenciação entre sujeito e predicado. Sem pretender modernizar a abordagem neoplatônica ao ponto de querer igualá-la ao projeto cartesiano de fundamentação do sujeito pensante como a categoria fundamental do edifício epistemológico¹⁹.

Em seções posteriores, esses aspectos serão discutidos de maneira específica, mas já pode ser antecipado que o cerne da

¹⁸ PERL, 2014, p.139-140. “The forms, as intelligible looks, are given to and are thus in intellect as its content, and indeed Plato occasionally refers to them not only as *νοητά* and *γνωστά*, intelligible and knowable, but as *νοούμενα* and *γινωσκόμενα* (e.g., *Republic* 580c1, e2). The common translation of these terms as “objects of thought” and “objects of knowledge” is misleading. The term object, like its German equivalent *Gegenstand*, implies something that stands over against and is thus extrinsic to thinking or knowing. The Greek participles, on the other hand, mean rather that which is thought and that which is known, or, still more briefly and precisely, the thought, the known, and thus imply rather the content of thinking and knowing.

¹⁹ No respectivo artigo essa visão é endossada: “As I see it, Plotinus does indeed exhibit dualistic tendencies, but they are not of the Cartesian type”. ROSS, D.L, 2000, p.153.

utilização dos termos é o de empregar um vocabulário comum à bibliografia e de demarcar com maior clareza a distinção entre aquele que apreende e o que é apreendido. Tal procedimento é adotado sem assumir o sentido moderno ou mesmo literal, ambos os quais apontam para a exterioridade do conteúdo cognitivo, o que, segundo o entendimento desse trabalho, é contrário ao que Plotino desenvolve em sua filosofia.

Em razão de a filosofia de Plotino se situar em um ponto de inflexão entre a tradição filosófica grega e a ascensão do cristianismo romano, é importante enfatizar que seus conceitos são melhor compreendidos dentro dos contornos da filosofia precedente. A influência da tradição é manifesta tanto no conteúdo quanto no método herdado dos filósofos gregos: a lista incorpora a vasta tradição pré-socrática, desde as raízes órfico-pitagóricas, passando por Parmênides, Heráclito, Empédocles e Anaxágoras. O destaque recai sobre Platão e Aristóteles, mas não exclui ainda as correntes helenísticas do epicurismo, do estoicismo e do ceticismo.

O ecletismo das fontes revela a complexidade do pensamento de Plotino. O filósofo não costuma aceitar nem rejeitar nada integralmente. De outra maneira, ele absorve elementos atinentes à verdade e exclui aqueles atinentes ao erro. Entretanto, mesmo quando recepciona ideias de outros autores não poupa críticas, enquanto trata Platão com especial devoção. Sobre essa influência, especificamente relacionada ao nosso tema, Reuter destaca alguns conceitos-chaves, os quais podem ser sintetizados na seguinte ordem²⁰: 1) o *Nous* é o âmbito das Formas, ideia especialmente herdada da *República*, do *Sofista* e do *Timeu*; 2) o conceito de *alethes ousia* é remanescente da alegação aristotélica do Motor Imóvel, o qual é o paradigma da substância, isto é, caracteriza-se como sendo a perfeita atividade; 3) uma vez que Plotino rejeita a visão de que o princípio organizacional do mundo seja um logos divino imanente, pode-se considerar que ele é devedor dos estoicos

²⁰ Para consultar a exposição completa: REUTER, 1994, p.21-22.

pela argumentação crítica que empreende contra eles. Apesar dessa divergência, Plotino está de acordo com os estoicos de que há providência²¹. Logo, ao considerar que existe providência e que o princípio de tudo é imaterial e transcendente, posiciona-se contra os epicuristas, cuja filosofia se explica pelo materialismo.

Pela extensão dessas remissões aos predecessores de Plotino, não é viável, para os propósitos desse trabalho, focar a exegese a partir da qual seria possível discernir nas mais diversas ocasiões com quem o Licopolitano estaria conversando, sendo oportuno apenas realizar observações pontuais concernentes aos problemas aqui suscitados. Mas a advertência, como guia de leitura, é necessária para que, nos momentos críticos de compreensão, o interessado possa recorrer a outras fontes com o intuito de esclarecer certos conceitos.

No tocante à formulação do conteúdo, não podemos incorrer no anacronismo e esquecermo-nos das mediações teóricas do autor. O estudo atual sobre a mente, por exemplo, conta com recursos da neurociência, diferentemente dos primórdios especulativos dessa reflexão quando ela ainda estava vinculada exclusivamente à área da filosofia denominada psicologia. De modo análogo, as referências teóricas de Plotino remontam à tradição pré- socrática, ao platonismo, ao aristotelismo e às correntes helenísticas até o século III d.C.

Se lermos Plotino fora desse quadro vocabular e filosófico, correremos o risco de desfigurar a sua filosofia. A consequência natural é cometer equívocos como o de renegá-lo ao mero obscurantismo, sem que se faça o exame de seus argumentos e ideias em seu devido contexto. Nessa linha, não simplesmente por apelo à autoridade, mas por ser a base intelectual admitida como adequada para pensar os problemas daquela época, a parcimônia quanto ao juízo que se faz ao texto deve ser respeitada. Expressões

²¹ Não obstante a concordância em relação ao fato de que há providência, é prudente notar que Plotino se diferencia da posição estoica por, entre outras coisas, superar o fatalismo ao sustentar a transcendência do *logos* e a sua espontaneidade geradora.

como “alma do mundo” podem parecer demasiado abstratas, mas devemos assumi-las como parte do jargão metafísico cujo objetivo era compreender o universo, a realidade e o homem. Desta feita, o empreendimento compreensivo exige a imersão no que poderíamos chamar de referenciais teóricos do autor.

O exame do problema da Identidade entre Intelecto e Ideias requer o árduo trabalho de compreender alguns conceitos que o contornam. Para tal, faz-se necessário reconstruir certas premissas que antecedem à formulação do problema, a começar pela base em que ocorre esse entrelaçamento metafísico, a hipóstase *Nous*, que é precedida pela primeira hipóstase, o Uno, e é sucedida pela terceira hipóstase, a Alma. Elas compõem uma tríade que serve como síntese didática da filosofia de Plotino. Ter em mente essa configuração geral e, sobretudo, o esclarecimento do conceito basilar de Intelecto em distinção aos outros conceitos similares é tarefa que prepara a fase mais avançada desse escrito, a fim de que possamos apreender devidamente a discussão aqui levantada.

Pela concepção de hipóstases, conceitos que se relacionam à realidade e ao que a condiciona, Plotino estabelece distinções entre a Alma, o Intelecto e o Uno. É válido explicitar que o conceito de “hipóstase” remete à noção de natureza, substância ou princípios baseados nos quais a realidade se sustenta e se explica. É necessário sublinhar, contudo, que Plotino não usou essa expressão explicitamente para descrever a organização hierárquica de sua metafísica, pois não se referiu à sua própria filosofia com essas palavras, nem tampouco afirmou que ela se constitui por três hipóstases no formato aqui enunciado. Em um artigo conjunto, Lupi e Gollnick se atêm a ponderar sobre esses aspectos²². Contudo, não é falacioso ter Porfírio intitulado o tratado V.1 como se este se referisse às três hipóstases primárias, ao contrário, o

²² LUPU, João; GOLLNICK, 2008, p.13. “Ao tratar da filosofia de Plotino, falamos, genericamente, de três hipóstases: Uno, Intelecto e Alma, contudo, Plotino não fala em nenhum momento de “três hipóstases”, nem de uma segunda hipóstase; de modo geral, refere-se a princípios ou naturezas. Foi Porfírio que nomeou o tratado V 1 [10] *Sobre as Três Hipóstases Primárias*.”

título reflete a construção filosófica de Plotino de buscar distinguir três princípios ou naturezas, à luz das verdades desenvolvidas pelos antigos²³.

O primeiro desses princípios ou naturezas seria uno, o segundo uno/múltiplo e o terceiro é uno e múltiplo, os quais encontram na tradição referências análogas, a exemplo do *Parmênides* e da *Segunda Carta* de Platão, vide comentário a respeito da origem desses princípios: “Plotino encontrou seus três princípios divinos no *Parmênides* do fundador da Academia – *prôton hén, hèn pollá, hèn kai pollá* – e nos três reis da *Segunda Carta*” (ULLMANN, 2002, p.17). Desta forma, torna-se bastante razoável e até pedagogicamente útil a admissão como válida dessa concepção de que Plotino expressa as linhas gerais de sua filosofia através das três hipóstases:

Instrutiva é, sobretudo, a secção doxográfica do tratado *Sobre as Três Hipóstases Principais* (VI, 8-9) no qual Plotino quer encontrar já nos filósofos antigos, sua doutrina da tripla estrutura hierárquica do mundo inteligível. Parmênides, Heráclito, Empédocles e Anaxágoras. No entanto, em comparação com Platão, eles aparecem enquanto um primeiro passo difuso, principalmente porque não sabiam distinguir claramente o Uno da Inteligência (SZLEZÁK, 2010, p.30.).

A compreensão de Plotino de como do uno se concebe o múltiplo está alicerçada em dois movimentos, quais sejam: o da processão (*proodos*) e o do retorno (*epistrophé*)²⁴. No caso, é

²³ O artigo sobre exegese evidencia que Plotino tinha uma doutrina das três naturezas e que ele buscou nos predecessores fundamento para ela: “Este estudo apresenta a exegese dos Antigos em V, 1 [10], 8-9, mostrando que Plotino estabelece um acordo entre as autoridades mencionadas: todos os Antigos por ele aludidos já conheciam, ainda que de modo implícito e inexacto, a doutrina das três naturezas” OLIVEIRA, 2007, p.467.

²⁴ NOGUEIRA, 1998, p. 386. “Alguns estudiosos chamam de emanatismo ou criacionismo. Resolvemos adotar a expressão processão porque a mesma é utilizada por estudiosos como Bréhier, Gandillac, Mehlis e Trouillard, para não citar todos. É bem verdade que Plotino utiliza poucas vezes o substantivo *proodos*. O termo mais utilizado por ele, para significar processão corresponde ao verbo *προβαίνω*; mesmo assim, nos parece menos problemático usar o termo processão em vez de emanação”.

pressuposto o axioma de que tudo que é perfeito produz²⁵. O Uno, em sua perfeição, emana algo ainda informe que, quando retorna com o intuito de contemplá-lo, torna-se²⁶ Intellecto. Do Intellecto também procede essa mesma instância conceitual que se volta para ele ganhando o estatuto de Alma do cosmos. A multiplicidade, portanto, é explicada pela superabundância do Uno²⁷. Assim, a filosofia de Plotino não apenas tem por fundamento último o Uno como tem a teleologia do pensar e da realidade voltada para ele. Por esse motivo, diz-se que para além de uma ontologia, há em Plotino uma Henologia, o que significa a primazia do Uno.

O encadeamento desses princípios filosóficos a que se denominam hipóstases²⁸ – através do qual se pretende explicar a multiplicidade – se sustenta pela concepção de processão e retorno, exemplificados na descrição metafísica que relaciona Uno, Intellecto e Alma. Na introdução de Igal²⁹³⁰, é possível abstrair pelo menos cinco pilares do arranjo teórico que permite a Plotino construir sua filosofia, e sem os quais o trabalho de entender o problema da identidade entre Intellecto e Ideias se torna destituído de sentido:

²⁵ O princípio filosófico de que tudo que é perfeito produz, faz que o Uno, mesmo que não seja constrangido ou limitado, emane a realidade do ser e do pensamento a partir dos quais se conceberá a alma e sua atividade de regência e constituição do mundo fenomênico. Através das noções de processão e conversão explica-se o movimento de procedência do Uno para o Intellecto e a conversão do Intellecto para o Uno em uma dinâmica eterna. Sobre o princípio da conversão ou retorno, vide SHROEDER, 1986.

²⁶ De uma perspectiva pedagógica dizemos “tornar-se”, porque de uma perspectiva lógica tais movimentos são coeternos, não havendo em nossa linguagem, todavia, instrumentos diretos para compreender essa ideia sem que se pense na passagem de um estado X a Y.

²⁷ Essa ideia de transbordamento do Uno sem que haja desgaste por parte dele pode ser encontrada em quase todas as *Enéadas*, vide ULLMMAN, 2002, p.25: “1) fogo de que emana o calor; 2) neve que espalha o frio; 3) substância odorífica que exala o perfume; 4) a luz que irradia de uma fonte luminosa; 5) fonte de águas inexaurível, formadora de rios; 6) círculos concêntricos”. O texto traz ainda uma nota sobre a emanação: “the imagery of emanation is successful to the degree that it express the relationship of dependence that exists between source and product”. Idem, p.25.

²⁸ Sobre a fundamentação do Uno como hipóstase, ver ANTON, 1977; CORRIGAN, 2005.

²⁹ Para uma leitura mais completa dos conceitos ensinados pelo autor: IGAL, 1992, p.28-32.

³⁰ Está disponível em língua portuguesa uma introdução ao pensamento de Plotino, cujo texto se recomenda tendo em vista a contextualização metafísica que é tecida em diálogo com a tradição neoplatônica: BEZERRA, 2006.

primeiro, o princípio da dupla-atividade, segundo o qual cada coisa tem uma atividade essencial e outra que é resultante dessa essência, como o calor inerente ao fogo e o calor proveniente dele.

O segundo princípio é de que tudo que é perfeito produz, o qual se estabelece por uma espécie de indução a partir do domínio dos sensíveis. No caso, Plotino intui o modo através do qual as plantas, em sua maturidade, geram seres semelhantes a si. Se assim ocorre no sensível, quanto mais no primeiro princípio; o terceiro princípio é o da doação sem perda, o qual implica que a capacidade de emanar, que é intrínseca ao ser, não resulta na perda ou em qualquer tipo de desgaste em relação àquele que gera, pois esse processo funciona sempre por superabundância e não por subtração.

O quarto princípio é o da degradação progressiva, o qual indica que a multiplicidade, possibilitada pela perfeição do Uno, pode ser compreendida em diferentes graus. A alma humana, por exemplo, está mais distante da unidade primordial do que o Intelecto, portanto, quanto mais distante da unidade, maior será a deficiência ontológica do ente; o quinto princípio é o da gênese bifásica – símile ao da dupla atividade - consiste em especificar que a atividade segunda, (proveniente da primeira, que é essencial), não é automaticamente constitutiva daquilo que é gerado. A atividade consequente é, na verdade, indeterminada porque carece de conteúdo. Na busca por preenchimento, essa segunda instância retorna para a primeira, a fim de contemplá-la e, então, ganha o seu estatuto ôntico. Esses princípios especificam, portanto, como se dá o movimento conceitual do Uno ao múltiplo.

Mediante o processo de irradiação do Uno é que o Intelecto obtém consistência metafísica, sendo a ponte que liga ser e conhecimento. A alma humana particular conhece porque sua natureza é orientada para as Ideias. Diante desses pressupostos há que se considerar que a realidade das Ideias se dá por sua reciprocidade com o Intelecto (νοῦς), na qual o Intelecto é sujeito e as Ideias são objeto do pensamento do Intelecto. Contudo, eles em

certo sentido são uma e mesma coisa. A segurança desse conhecimento deriva da relação ontoepistemológica que há entre Intelecto e Ideias, isto é, do autoconhecimento da hipótese.

A reflexão proposta por Plotino, sobre a relação acima apontada, no texto sobre a hipótese cognitiva, segue um itinerário hipotético que é implícito ao plano de sua argumentação, qual seja: ora, se fizermos um breve apanhado a respeito dos pilares constitutivos de nossos conhecimentos, chegaremos à constatação de que eles são limitados e vacilantes. A começar pelo aparato sensório, haja vista que os dados sensíveis são relativos a quem sente. Ou seja, não sabemos se as coisas existem realmente ou se são apenas afecções particulares do indivíduo.

O exercício da razão, por sua vez, também procede de modo semelhante, já que seu julgamento, ainda que regrado por normas lógicas, baseia-se em dados exteriores, como os que são recebidos pelas sensações. Nesse caso, há o trânsito de um status epistêmico inicial E_1 para outro estado pós-conhecimento E_2 . O conhecimento adquirido por meio desse enlace entre razão e sentidos poderá sofrer objeções e ser refutado. O fato comum é que ambas as modalidades partem de representações ou imagens (εἶδολα) e não das coisas como elas são em si mesmas. Logo, como seria possível fundamentar o edifício ontoepistemológico?

Para assegurar a empresa ontoepistemológica, Plotino recorre à união parmenídica entre ser e pensar, no âmbito da hipótese *Nous*, afirmando a identidade e a distinção entre Intelecto e Ideias, a fim de que seja mantida a relação entre quem conhece e o que é conhecido, necessária ao processo de conhecimento. Tais conceitos são tecidos na concepção de autoconhecimento, a qual preconiza que o Intelecto tenha por atividade primária o puro pensar, cujo conteúdo é interno a ele próprio, isto é, o inteligível.

À luz do par de correlativos inteligível e sensível, legado pela metafísica platônica, o qual contrasta conhecimento e opinião, é possível distinguir aquilo que é imutável, eterno, em si e por si, do

que é mutável e que é em função de outro. Plotino, como um cultivador da filosofia platônica, assume o inteligível como aquilo que é. Ele segue, entretanto, uma direção particular ao fazer uma espécie de interpretação criativa do mestre da Academia e da tradição filosófica precedente. Ele agrega à noção platônica de Forma os conceitos de Aristóteles, sendo o principal deles o de atividade (*energeia*). Esse último será fundamental para entender o problema e ao mesmo tempo as possíveis soluções, na medida em que ele funcionará como a hipótese interpretativa segundo a qual será possível avaliar a plausibilidade da conjugação dessas duas teses aparentemente irreconciliáveis, por meio de uma distinção que se dê não no plano substancial, mas no atual, a saber: não em termos de ser, mas em termos de ato. Assim, Intellecto e Inteligíveis permaneceriam idênticos ao mesmo tempo distintos – ora como aquele que exerce o pensamento, ora como o que é objeto do pensamento.

O background metafísico do Estagirita, figurado no Motor Imóvel - realidade por excelência que se expressa pelo puro pensamento-, conjugada aos sumos gêneros do Sofista, possibilita a Plotino pensar uma filosofia do *Nous*. As ideias precisam estar no Intellecto, pois qualquer cognição externa é, para Plotino, relativa a meras representações e não às coisas como elas são em si mesmas. A internalidade das Ideias no Intellecto garante a autenticação do conhecimento, fornecendo as bases para a epistemologia. Do contrário, poder-se-ia adotar a postura de suspensão do juízo, na qual a pergunta pela fonte do conhecimento se processa *ad infinitum*.

Mas esse autoconhecimento, que é proveniente das Ideias serem internas ao Intellecto, foi problematizado por Sexto Empírico através de um dilema que expressa o autoconhecimento do Intellecto como tendo de ser parte-a-parte ou todo-a-todo³¹. Ora, se o Intellecto conhece as Ideias como partes, ele não estaria

³¹ Cf. SEXTUS EMPIRICUS. *Adversus Mathematicos*, VII 311-312.

conhecendo a si mesmo, o que descaracterizaria o seu genuíno autoconhecimento. No caso do todo-a-todo, Sexto Empírico diz que tal coisa é impossível, pois o Intelecto sendo o todo, ao conhecer o todo, estaria sendo aquele que apreende e o que é apreendido simultaneamente, anulando ou o que conhece ou que é conhecido.

Para lidar com essa problemática sem permanecer no estado de aporia que as objeções céticas parecem nos colocar, é necessário avaliar se existem hipóteses interpretativas plausíveis no sentido de propor saídas alternativas à da simples perplexidade. Na tradição de estudos plotinianos escritos em língua inglesa existem diversos trabalhos, sobretudo em Emilsson e Crystal, para o tratamento das questões que são expostas na presente pesquisa. Esses autores são representativos do debate a respeito da identidade entre Intelecto e ideias.

Em um primeiro momento, Emilsson defendeu que Plotino estabelece uma forte identidade entre Intelecto e Ideias³². O que, em última instância, tornaria a relação sujeito-objeto improcedente. A divergência nessa discussão entre eles não consiste propriamente na discordância quanto ao pressuposto da internalidade das Ideias no Intelecto, o que seria natural, uma vez que essa é a base da identificação entre Intelecto e Ideias. Portanto, ao comprometê-la, tornar-se-ia viável fazer sucumbir um desses dois fatores cognitivos, haja vista que, como argumenta Emilsson, a menos que as Ideias sejam realmente internas ao Intelecto, elas e do mesmo modo todas as outras coisas serão desconhecidas³³.

A crítica de Crystal a Emilsson³⁴, evocando uma passagem das *Enéadas* em que Plotino afirma que é necessário haver conhecedor e conhecido, uma vez que todo pensamento tem de ser sobre algo³⁵, é de que Emilsson interpretou de forma equivocada o

³² Cf. EMILSSON, 1995, p.21.

³³ Cf. Idem, p.28.

³⁴ Cf. CRYSTAL, 1998, p.266.

³⁵ Cf.VI.7 [38].40.5-69.

problema da relação todo-a-todo presente no autoconhecimento do Intelecto. Por isso, Crystal entende que Emilsson considerou erroneamente a incompatibilidade da noção de sujeito e objeto para designar a identidade entre Intelecto e Ideias. Posteriormente, como será analisado, Emilsson retomou essa discussão reformulando o modo como expressou suas ideias.

Além desse diálogo, que ilustra a existência e a natureza do problema, é imprescindível a consulta panorâmica a outras visões relativas ao tratamento da identidade entre Intelecto e inteligíveis. O confronto dessas teses é metodologicamente importante para de maneira dialética cogitar hipóteses alternativas.

A problemática impõe o tratamento dessa espécie de ambiguidade, decorrente da forte identidade que se estabelece entre o Intelecto e as Ideias na concepção da internalidade, ao mesmo tempo em que se pressupõe a distinção entres os respectivos fatores cognitivos para garantir a relação entre aquele que conhece e o que é conhecido. O desafio consiste em conciliar essas premissas de maneira a proporcionar a manutenção dessas noções como tendo efetividade conceitual, isto é, articulando-as sem que se anulem mutuamente, o que tornará possível falar a respeito de sujeito e objeto. Para tal, torna-se necessário compreender a hipóstase Intelecto no tratado, até chegar à problemática da identidade entre Intelecto e Ideias, a fim de saber em quais termos podemos estabelecer essa relação. O contexto filosófico é a metafísica ou, em melhores termos, a henologia, já que a centralidade está no Uno.

Ao assinalar a referida centralidade do Uno para a filosofia de Plotino, é importante levar em consideração também a atmosfera de crise cultural que impulsionou o autor a seguir duas espécies de vocações – a da filosofia ao bom estilo do racionalismo grego e a da mística, em função da qual a alma encontra repouso das inquietações políticas e da instabilidade epistêmica de um homem cuja sensibilidade o engana. Em função da relevância que Plotino confere ao componente místico de sua filosofia, pode-se

dizer que ele vocaciona tanto o racionalismo grego tradicional – de natureza especulativa – quanto o componente suprarracional, que possibilitou ao neoplatonismo posterior estreitar a interação da reflexão filosófica com as searas místico-religiosas. Em outras palavras, a crítica filosófica tradicional, especialmente desenvolvida pela dialética, cujo motor é a própria reflexão racional, não eliminou o postulado de uma dimensão logicamente anterior que, por sua vez, extrapola o domínio da razão.

A compreensão de que a realidade inteligível aponta para uma fundamentação que a transcende pode ser interpretada como um fator que serviu de base para o empreendimento neoplatônico posterior, na medida em que este se propôs a estabelecer relações com a experiência mística³⁶. Até mesmo no âmbito do conceito do Intelecto é possível pensar a mística, não apenas relacionada ao Uno, o que evidencia que ela perpassa toda a filosofia de Plotino. Conforme desenvolve Brandão:

O peso da tradição fez com que Rist, em seu *Plotinus*, bem como outros autores importantes, como O’Daly e Meijer, entendessem IV, 8, 1 como referente à mística do Um. No entanto, alguns outros estudiosos, em especial Hadot e O’Meara argumentaram, de modo bastante convincente, que o texto se refere, na verdade, à mística intelectual. Segundo Hadot, a expressão *ὕπερ πᾶν τὸ ἄλλο νοητὸν ἐμαυτὸν ἰδρύσας* *estabelecendo a mim mesmo acima de todo outro inteligível* –, parece indicar, à primeira vista, que a alma está acima do Intelecto, ou seja, junto ao Um. No entanto, o termo *ἄλλο* é importante aqui. Ele mostra que a alma está acima de quase todo inteligível, mas não do Intelecto (BRANDÃO, 2008, p. 248).

Embora consciente de que toda a filosofia de Plotino leva a uma convergência em direção à união mística com o Uno, reservo-me a posição de estudar o conceito da hipóstase *Nous* e o problema específico concernente à identificação com os inteligíveis sem me

³⁶ No respectivo artigo, comento com mais detalhes esse aspecto do neoplatonismo: SILVA, 2018, pp.80-81. A respeito desses tópicos que envolvem filosofia, mística e religião no neoplatonismo a partir do século III d.C., vide: VIEIRA, 2010, pp.131-133.

deter, por razões metodológicas – isto é, pela opção de um itinerário que permitisse o tratamento do problema intitulado na dissertação-, ao âmbito da experiência mística. Dessa forma, é relevante estudar o problema da identidade, tendo como elemento teórico principal o conceito de atividade, na medida em que ele funciona como fulcro metafísico responsável pela concepção de *Nous*, representando ao mesmo tempo o caminho para se pensar a articulação que delimita o problema e as eventuais soluções, conforme intenta justificar o texto subsequente.

O conceito de hipóstase *Nous* e a identidade entre intelecto e ideias a partir de V.3 [49]

A fim de melhor compreender o conceito de hipóstase *Nous* na filosofia de Plotino, em especial o problema de identidade que ele mantém com os inteligíveis, faz-se necessário realizar uma leitura que respeite o desenvolvimento e a ordem natural do texto no tocante aos seus propósitos investigativos. Assim, V.3.[49] irá oferecer os elementos teóricos necessários para a compreensão da hipóstase e, por conseguinte, da relação entre ela e os inteligíveis. A leitura dessa pesquisa está circunscrita aos treze parágrafos iniciais dos dezessete que compõem o tratado. Tal procedimento foi adotado em virtude de a abordagem visar não o comentário, mas a definição da hipóstase e a delimitação do supracitado problema.

Sem vir acompanhado de explicações prévias, o primeiro parágrafo inicia questionando se o conhecimento noético de si deve ser atribuído ao que é simples ou composto. Ou seja, começa por fazer uma avaliação do estatuto teórico do autoconhecimento, o que indica que esse será o ponto central do texto. A argumentação desenvolvida no tratado se norteia por distinguir os diferentes tipos de conhecimento existentes a partir da sensibilidade, da razão discursiva, da alma e do Intelecto. Além de postular o Uno como sendo o princípio a partir do qual todo ser e conhecimento é possível, afirmando simultaneamente a transcendência dele em relação a tudo, o que implica que sua tematização não pode prescindir da consideração de que ele é inefável e incognoscível. Nesse sentido, compete a nós seguirmos a ordem expositiva do texto com o intuito de discernir qual a natureza do

autoconhecimento atribuído ao Intelecto e quais problemas surgem como desembocadura dessa formulação. Leia-se o trecho:

Deve ser diferenciado aquele que se pensa a si mesmo a fim de que ele possa, com um de seus constituintes, contemplar os outros, e assim se possa dizer que ele se pensa a si mesmo, na suposição de que o absolutamente simples não seria capaz de voltar-se sobre si e captar a si segundo o Intelecto? Ou é possível também para aquilo que não é composto ter uma percepção intelectual (noética) de si? (V.3[49] 1, 1-5).

Se considerarmos o Intelecto como sendo composto, temos que assumir um ser que conhece a outro, porém não a si mesmo. Logo, se há conhecimento verdadeiro de si, tem de ser decorrente de algo simples. Abandonar o princípio de que há autoconhecimento verdadeiro conduz ao absurdo, pois, ainda que não o reconheçamos como pertencente ao âmbito da alma, é ilógico não associá-lo ao Intelecto, uma vez que, por definição, ele tem conhecimento de tudo que é inteligível. Supor que ele tenha conhecimento de tudo sem que o tenha de si próprio não é razoável. Como poderia conhecer apenas os inteligíveis e não conhecer a si mesmo, sendo ele idêntico aos inteligíveis? Nessa linha, Plotino pressupõe uma identidade que será constantemente reeditada ao longo do tratado, sob diferentes perspectivas e argumentos, a saber: o Intelecto é o seus pensamentos.

não seria o todo [...] se aquele elemento que pensou os outros que estavam com ele não pensou também a si mesmo, e não seria aquilo que estamos procurando – uma coisa que pensa a si mesma – mas uma coisa pensando outra. Tem-se, então, que supor que algo simples pensa a si mesmo, e investigar tanto quanto possível, como faz isso, ou então abandonar a opinião de que algo realmente pense a si mesmo. Porém, abandonar essa opinião não é possível sem que muitos absurdos se sigam, pois mesmo que não atribuamos auto-intelecção à alma porque isto seria absurdo, ainda assim seria absolutamente absurdo não atribuí-lo à natureza do Intelecto, e supor que ele tenha

conhecimento de tudo o mais, mas não esteja num estado de conhecimento e compreensão de si mesmo? (V.3[49] 1, 10-19).

Ao deixar temporariamente em suspenso a questão concernente à natureza do autoconhecimento do Intelecto, Plotino lança uma indagação a ser examinada: sobre a alma, devemos dizer que ela tem conhecimento de si? Perguntemos mais: há algo nela que seja responsável por conhecer? Se sim, como isso ocorre? A resposta inicial que Plotino dá a essas perguntas constitui a definição elementar do conhecimento da alma e o cerne de todas as distinções posteriores: a relação de externalidade ou de internalidade no processo cognitivo. Ele considera que podemos dizer desde logo que o gênero de conhecimento proveniente da alma se refere apenas ao que é externo. Devido ao fato de que mesmo se houvesse um tipo de sensibilidade interna ao corpo, ainda assim o que é apreendido seria exterior à parte que percepção. Tal formulação é fundamental para a conceituação do modo de conhecimento pertencente ao Intelecto, uma vez que será a internalidade dos inteligíveis o caminho adotado pelo tratado para articular a ontoepistemologia. Conforme ele discorre:

Temos que perguntar primeiro sobre a alma: devemos conceder-lhe o conhecimento de si? E o que é que nela conhece, e como? Poderíamos dizer logo que sua parte perceptiva é perceptiva somente do que é externo, pois, mesmo que haja uma sensibilidade simultânea do que acontece dentro do corpo, mesmo aí, a apreensão é de algo exterior à parte perceptiva; (V.3[49] 2, 1-10).

Acrescenta-se a essa parte perceptiva a observação de que ela apenas percebe, pois será a dimensão racional aquela responsável por julgar as imagens mentais que lhe foram apresentadas, isto é, advindas da sensibilidade. O modo como a razão o faz é através das operações dialéticas da combinação e da divisão. Essa mesma capacidade da alma de exercitar inteligência pela razão é a que possibilita a captação de reflexões do Intelecto,

semelhante ao processo de compreensão decorrente da reminiscência platônica¹. É através da combinação das imagens provenientes da percepção e dos conceitos ou categorias do Intelecto que podemos passar das meras percepções para um conhecimento estruturado². Conforme explica o segundo capítulo:

[...] a faculdade da razão na alma faz seu julgamento, derivado das imagens mentais apresentadas a ela, que vêm da sensibilidade, combinando-as e dividindo-as; e, quanto às coisas que vêm a ela do Intelecto, ela observa o que se pode chamar de impressões, e tem, com respeito a elas, a mesma capacidade; e ela continua adquirindo compreensão ao reconhecer novas e recém chegadas impressões, unindo-as àquelas que estavam havia muito nela: esse processo é o que deveríamos chamar as reminiscências da alma (V.3[49] 2, 5-15).

Ainda imbuído de definir a alma e distingui-la do Intelecto, Plotino pergunta se o conhecimento que a alma tem por meio da sua parte pensante se esgota no que foi dito acima ou se ela se volta sobre si mesma tornando-se digna da atribuição do autoconhecimento, já que ela pensa e certamente participa, ao menos em certo nível, da intelecção sustentada pela hipótese *Nous*. Se for esse o caso, isto é, se a alma tiver autoconhecimento, em que ela se diferenciaria do Intelecto³?

Se concedermos autoconhecimento a essa parte da alma – pois temos que admitir que se trata de um Intelecto – temos também que perguntar como ela difere do Intelecto superior; mas, se não o concedermos (ao intelecto na alma) devemos ir àquele (o Intelecto superior) enquanto avançamos em nosso argumento e devemos considerar o que é —o si mesmo conhecer a si mesmol. Se o concedermos também aqui, no intelecto da alma, devemos investigar qual é a diferença no autopensamento (entre o

¹ Para um estudo mais específico sobre o papel da reminiscência, MACCUMBER, 1978.

² Não é à toa que Kant veio a afirmar que pensamentos sem conteúdo são vazios e intuições sem conceitos são cegas (vide Crítica da razão pura A 51=B75/76; KANT, 1974).

³ Sobre a delimitação, por vezes sutil, dos conceitos de Alma e Intelecto, Cf. BLUMENTHAL, 1974.

intelecto da alma e o intelecto superior), pois, se não houver nenhuma, essa parte da alma já será puro Intelecto. Então, essa parte racional da alma, ela também se volta sobre si mesma? Não, ela tem compreensão das impressões que recebe de ambos os lados. Temos, então, que perguntar primeiro como ela tem compreensão (V.3[49] 2,15-25).

A fim de entender o modo como cada um procede, Plotino faz uma digressão metodológica em direção à sensibilidade. Usa o exemplo da visão de um ser humano que vê outro homem se aproximando. A sensibilidade oferece a ele as impressões captadas pelos órgãos perceptivos, de maneira que quando a razão os recebe nada diz a respeito, até que ela se pergunte. Recorre então à memória, podendo nomear a pessoa como Sócrates devido a sua lembrança e dividir outros detalhes sobre ele pela faculdade da imaginação.

A sensibilidade vê um ser humano e dá sua impressão à razão discursiva. O que diz a razão? Não diz nada ainda, mas apenas conhece e permanece imóvel, a menos que pergunte a si mesma —quem é esse? Se ela tiver encontrado a pessoa antes, e diga, usando a memória para ajudá-la, que é Sócrates. E, se ela revelar os detalhes de sua forma, estará dividindo o que a faculdade da imaginação (*phantasia*) lhe deu [...] (V.3[49] 3, 1-5).

Além da memória e da imaginação, a alma, se emitir juízo sobre a bondade da pessoa, estará se valendo da norma do bem que é interna a ela e oriunda do Intelecto. A parte pura da alma recebe os reflexos do Intelecto. Desta feita, por esse processo cognitivo, entendemos de maneira incipiente como cada um desses conceitos opera. Mas, a questão persiste: porque dizemos que a alma é responsável por raciocinar? Porque não é possível atribuir a ela a autointelecção? Voltamos então aquele princípio elementar da exterioridade que é marca das formas de conhecimento que são distintas do Intelecto. Sendo próprio do Intelecto o pensamento puro, aquele em que o ver e o ser visto estão em unidade, é natural

que o *Nous* não necessite se mover para conhecer o que está fora, como vimos ser o caso da alma ao receber em suas faculdades as impressões provenientes das senso-percepções. Assim, Plotino confere à alma o papel de observar o que está fora e ao Intelecto o de contemplar o que está dentro de si, que são os inteligíveis.

[...] se ela se pronunciar sobre sua bondade, o fará baseada no que conhece através da sensibilidade, e o que diz sobre isso, já tem em si, uma vez que tem uma norma do bem em si mesma. Como ela tem o bem em si? Ela é da forma do Bem (*agathoeidés*) e é fortalecida na percepção de tal coisa graças ao Intelecto que a ilumina, pois essa é a parte pura da alma que recebe o reflexo do Intelecto sobre si (V.3[49] 3, 5-10).

A alma é semelhante ao Intelecto porque pensa. A definição essencial de homem dada por Plotino é de que somos razão. Através da razão discursiva exercemos inteligência, buscando compreender as causas por meio das quais tudo existe; ascendendo aos princípios últimos da realidade, os quais, em última instância, ultrapassam o próprio horizonte explicativo da razão. Essa relação de subordinação é evidenciada pela metáfora em que o filósofo compara a sensibilidade a uma mensageira e o Intelecto a um rei:

Porém, é do mesmo modo que raciocinamos e pensamos através do Intelecto? Não, somos nós mesmos que raciocinamos e nós mesmos que exercemos a inteligência na razão discursiva, pois é isto o que somos. Os atos do Intelecto vêm de cima do mesmo modo que aqueles da sensibilidade vem de baixo, e isso que somos, essa parte principal da alma, no meio, entre duas faculdades, uma pior e uma melhor, sendo a pior essa da sensibilidade, e a melhor aquela do Intelecto. Mas, em geral, concorda-se que a sensibilidade é sempre nossa, pois estamos sempre percebendo, mas não há acordo sobre o Intelecto, tanto porque não o usamos sempre e porque ele é separado; e ele é separado porque não é ele mesmo que se inclina em nossa direção, mas antes nós é que olhamos para o alto em sua direção. A sensibilidade é nossa mensageira, mas o Intelecto é para nós um rei (V.3[49] 3,35-45).

Por dois motivos é que a alma humana não deixa de estar em conformidade com o Intelecto: 1) ela opera pelas leis do Intelecto gravadas em nós como letras ou 2) pela presença, isto é, pelo estar pleno da realidade inteligível. Assim, o homem que conhece é duplo: um que conhece (percebe) que a natureza da razão pertence à alma, e outro, superior, que conhece a si mesmo conforme o Intelecto. A razão, por conseguinte, sabe que há algo superior que a condiciona – isto é, que confere as regras de seu raciocínio. O conhecimento que a alma tem, por conseguinte, é parcial e condicionado, enquanto o Intelecto conhece a si mesmo como totalidade e de maneira imediata.

Porém, nós também reinamos quando estamos de acordo com ele. Essa conformidade pode ter dois sentidos: ou ela opera por leis gravadas em nós como letras, ou nós estamos como que plenos dele, e nos tornamos capazes de vê-lo e de ter consciência de sua presença. E conhecemos a nós mesmos ao conhecer todas as outras coisas através de tal visão, seja percebendo conforme à faculdade que o conhece, por essa mesma faculdade, seja nos tornando ele. De modo que o homem que conhece a si mesmo é duplo: um que conhece a natureza da razão que pertence à alma, e um superior, que conhece a si mesmo conforme ao Intelecto, porque ele se tornou o Intelecto (V.3[49] 4, 1-10).

Não há autoconhecimento se observador for diferente do observado, pois seria uma parte A conhecendo uma B; o que contempla não estaria no contemplado. Conhecendo-se deste modo, ele conhecerá a si mesmo como contemplado, porém não como contemplador, e, portanto, não conhecerá a si mesmo completamente. Oosthout rememora a teoria de Empédocles (500 a.C.) segundo a qual a percepção só seria possível se os órgãos tivessem os mesmos elementos materiais do que é percebido⁴. Essa

⁴ OOSTHOUT, 1991, p.77. —Furthermore, the argument that reason will not be able to perceive the irrational without being itself at least partially irrational, echoes the theory of perception developed by Empedocles about the year 500 B.C. According to this theory, perception is possible only if the

paridade ou homologia parece estar no horizonte de compreensão daquilo que é um conhecimento verdadeiro para Plotino. Se for assim, a contemplação tem de ser o mesmo que o contemplado e o Intelecto o mesmo que os inteligíveis. Se Intelecto e Ideias não forem os mesmos, não haverá verdade:

Mas ele vê uma parte de si mesmo com outra parte de si? Deste modo um seria o observador e o outro o observado e isto não seria autoconhecimento. Por que não? E se ele fosse todo inteiro de uma natureza, composto de partes exatamente similares, de sorte que o observador não diferisse de nenhum modo do observado? Ao ver, assim, essa parte de si que é idêntica a ele, ele veria a si mesmo: pois o observador não diferiria de nenhum modo em relação ao observado. Antes de tudo, a divisão dele em partes é absurda: pois como se dividiria? Não aleatoriamente, é certo; e quem é aquele que divide? Aquele que se situa como contemplador ou como contemplado? Pois o que contempla não está no contemplado. Conhecendo-se deste modo, ele conhecerá a si mesmo como contemplado, não como contemplador, e, portanto, não conhecerá a si mesmo completamente ou como um todo: o que ele viu é o que é contemplado, mas não aquele que contempla: e assim terá visto um outro, não a si mesmo (V.3 [49] 5, 1-15).

Segue-se, para Plotino, que Intelecto, Inteligíveis e Entes são um. Na sequência do texto ele discorre sobre a fundamentação do autoconhecimento:

Todos juntos são um, Intelecto, intelecção e inteligível. Se, portanto, a intelecção do intelecto é o inteligível, e o inteligível é ele mesmo, ele mesmo inteligirá a si mesmo: ele inteligirá com a intelecção que é ele mesmo e inteligirá o inteligível, que é ele mesmo. Segundo os dois pontos de vista, então, ele se inteligirá a si mesmo: porque ele é a intelecção e porque ele é o inteligível, o qual ele intelige em sua intelecção, a qual ele é (V.3 [49] 5, 40- 45).

Pela exposição dessa identidade entre Intelecto, intelecção e inteligíveis, Plotino espera ter demonstrado que o autopensamento é, em sentido primário, algo que existe. Contrastando a atividade de pensar realizada pela terceira e segunda hipóstase, Plotino afirma que a Alma pensa a si mesma como derivada de outro, mas o Intelecto pensa a si mesmo como aquilo que é tal qual é, a partir de sua própria natureza, ao voltar-se sobre si mesmo. O Intelecto pensa a si mesmo como um todo com o todo de si, não pensa uma parte de si com outra. Todavia, Plotino sabe que essa argumentação não é suficientemente convincente, pois distingue claramente a dimensão necessária da qual é dotada uma verdade intelectual da persuasão alcançada no nível da alma. Desta feita, é possível recusar o autoconhecimento da hipóstase *Nous* a despeito da necessidade de que ele exista

O argumento, então, demonstrou que autopensamento no sentido primário e próprio é algo que existe. Pensar (*noein*) é diferente quando está na alma, mas é mais propriamente pensar no Intelecto (*noús*). Pois a alma pensa a si mesma como derivada de outro, mas o Intelecto pensa a si mesmo como aquilo que é e tal qual é, a partir de sua própria natureza, ao voltar-se sobre si mesmo. Pois ao ver os entes, vê a si mesmo, e ao ver está em ato, e este ato é ele mesmo. Pois, Intelecto e intelecção são apenas um e ele se pensa como um todo com o todo de si, não pensa uma parte de si com outra. Nosso argumento terá então demonstrado algo que tem força persuasiva? Não, ele tem necessidade, não tem força persuasiva, pois a necessidade está no Intelecto e a persuasão na alma (V.3 [49] 6, 1-10).

Há que se atentar, contudo, para existência de dois tipos de Intelecto, quais sejam: o prático e o puro. O prático se volta a objetos que não necessariamente são o pensamento enquanto o puro se dedica unicamente ao inteligível. Assim é o *Nous*, orientado ao pensamento pela necessidade intrínseca a sua própria natureza. Ou seja, o Intelecto hipostático é dotado de uma especificidade absolutamente sem igual: ele é a pura

inteligibilidade. Nada há nada a ser pensado sem que ele não o pense de uma maneira eterna:

Este Intelecto, certamente, não é prático, já que o Intelecto prático olha para fora e não permanece em si mesmo, e pode ter um tipo de conhecimento das coisas externas, mas, se for completamente prático, não haverá necessidade nele de conhecer a si mesmo. Contudo, para o Intelecto que não tem atividade prática, aquele Intelecto puro que não tem sequer o desejo pelo que está ausente dele, seu retorno sobre si mesmo demonstra que seu conhecimento de si não é só provável, mas necessário. Pois, [de outro modo], o que poderia ser sua vida, estando livre de atividade prática e no Intelecto? (V.3 [49] 6, 35-40).

No sétimo parágrafo, Plotino define o conceito de Intelecto como atividade, afirmando que o repouso atribuído ao *Nous* tem um sentido muito particular, pois ele significa estar em repouso para todas as atividades, exceto para a sua atividade prima, que é a do puro pensar. O ser do Intelecto é, portanto, atividade e não há nada para que essa atividade esteja direcionada; auto direcionando-se a pensar a si mesmo. Esse pilar que confere vida e atividade ao Intelecto é central para nossa dissertação:

O que mais poderíamos conceder-lhe? Repouso é claro! Mas, repouso para o Intelecto não é um estar fora do Intelecto. O repouso do Intelecto é uma atividade que descansa de todas as outras atividades, como também para os outros entes, que estão em repouso com relação às outras coisas, permanecem suas próprias atividades, acima de tudo para aqueles cujo ser não está em potência, mas em ato. O ser do Intelecto, portanto, é atividade, e não há nada para que essa atividade esteja direcionada; assim, ele está autodirecionado. Pensando a si mesmo, está consigo mesmo e mantém sua atividade direcionada para si mesmo. (V.3 [49] 7, 15-20).

O oitavo parágrafo define a natureza do inteligível segundo os moldes clássicos do platonismo: ela é invisível. Esse pressuposto evidentemente não quer dizer que, se o inteligível não é captado

pela visão, ele poderia ser apreendido por qualquer outro expediente sensitivo. Desta forma, conclui-se, por extensão, que a natureza do inteligível não é proveniente das sensopercepções, mas do Intelecto:

Porém, como que tipo de coisa o Intelecto vê o inteligível, e como que tipo de coisa ele vê a si mesmo? No que se refere ao inteligível, não se deveria procurar algo como cor ou figura em corpos, pois os inteligíveis existem antes da existência dessas qualidades, e mesmo o princípio racional presente nas sementes que produzem essas qualidades não é essas qualidades, pois ambos, e ainda mais os inteligíveis, são naturalmente invisíveis (V.3 [49] 8, 1-5).

Quando indagamos o que é o Intelecto universal que perpassa todos os seres e o porquê de ele ser puro pensar – o que implica que sua atividade por excelência é a do autoconhecimento – abrimos caminho para que a nossa alma – por ser símile quanto à disposição de pensar – torne-se Intelecto. A própria alma e os princípios racionais utilizados por ela são imagens originárias do *Nous*:

Com raciocínios deste gênero, nossa alma também pode ser levada de volta para cima, para ele, ao considerar a si mesma como uma imagem do Intelecto, e sua vida como um reflexo e uma cópia dele; e quando ela pensa, ela se torna divina e intelectual. E, se perguntarmos que tipo de coisa é esse Intelecto universal e perfeito que tem um conhecimento primário de si mesmo, estaremos, pela primeira vez, no Intelecto ou fazendo espaço para o Intelecto exercitar sua atividade, e mostrar-nosmos realmente de posse das coisas das quais temos lembrança em nós, de modo que através da alma que é sua imagem, podemos, de algum modo, ver o Intelecto, graças à semelhança bastante exata da alma com ele, à medida que uma parte da alma pode tornar-se semelhante ao Intelecto (V.3 [49] 8, 45-55).

O nono parágrafo instrui a respeito do procedimento necessário para que possamos conhecer o que o Intelecto

realmente é: conhecendo a parte mais divina da alma; distinguindo o homem do corpo que ele habita, bem como da alma que lhe dá forma, da sensibilidade, dos desejos e das paixões. Por fim, deve-se discernir que a Alma procede do Intelecto. Por outro lado, o *Nous* se conhece sem a necessidade de raciocínios, enquanto tal conhecimento é para nós presente somente quando nos voltamos para o Intelecto. A tomada de consciência de que o Intelecto é princípio do pensamento se dá por uma ascese que pode começar por diferentes pontos de partida. Desde a parte mais elevada da alma, àquela que exprime opiniões ou até mesmo da sensibilidade, quando se partem dos dados impressos nela como exteriores a uma fonte que precisa ser investigada.

Ao dar continuidade à definição do estatuto do Intelecto, Plotino se detém no décimo parágrafo a analisar a multiplicidade característica do *Nous*. Se ele assim não fosse, igualar-se-ia ao Uno. Porém o Intelecto não pode ser a instância fundamental como pensara Aristóteles, pois é necessário que haja um princípio que fundamente o Ser sem que ele próprio seja um ser. Tendo em vista que o inteligível é aquilo que é, não é viável ter o Intelecto como instância última, pois a respeito dele seria possível não apenas perguntar pelos seus fundamentos, mas também pelos modos de conhecê-lo. O princípio último, na verdade, está fora do alcance de investigação, dado que é a condição de possibilidade para toda e qualquer fundamentação. A primeira hipóstase é una, a segunda é uno/múltipla e a terceira é una e múltipla. Nesse sentido, resta saber o que implica dizer que o Intelecto é múltiplo.

Ao falar de conhecimento, é incontornável a pressuposição de que há aquele que conhece e aquilo que é conhecido. Plotino ilustra esse processo dizendo que para que o ver exista é necessário que haja mais de dois fatores cognitivos. Ora, o ver deve coincidir com o visto, e o que é visto, por si mesmo, tem de ser uma multiplicidade em um todo. Pois o que é absolutamente Uno não tem nada para que dirigir sua atividade e, uma vez que é sozinho e isolado, permanecerá absolutamente imóvel.

Portanto, aquilo que é ativo deve ou estar agindo sobre algo ou, se for ativo em seu interior, ser ele mesmo algo múltiplo. O ato de apreender é intrinsecamente distinto do de ser apreendido, do contrário não faria sentido falar em apreensão, o que pressupõe sujeito e objeto de intelecção. O princípio inteligente, então, quando entende, tem de estar em uma dualidade e, ou uma parte é externa à outra, ou ambas situam-se em um mesmo plano, de modo que, assim, o entender tem de estar em variedade e, necessariamente, também, em identidade.

Aquele que pensa não pode permanecer simples, especialmente à medida que pensa a si, pois ele se duplicará. Salienta-se que o estatuto do Intelecto foi estabelecido ao visar o Uno, e este, enquanto princípio de todas as coisas, não é imanente ao ser, mas anterior a tudo, inclusive ao Intelecto. Logo, se o Intelecto é Intelecto justamente por não ser Uno, mas múltiplo, e se o entender a si mesmo, ainda que derive do Intelecto, é um tipo de ocorrência interna que o torna muitos, aquele que é absolutamente simples tem de estar além do Intelecto.

Nesse sentido, o que Plotino afirma no início do tratado sobre a necessidade de o autoconhecimento ser promovido pelo que é ontologicamente simples, deve-se a sua pressuposição de que se A estiver conhecendo B, não é possível que se esteja de fato entendendo a si mesmo, mas a outro ente qualquer. Essa inferência não deve nos permitir concluir que ao Intelecto seja completamente estranha a noção de multiplicidade, mas apenas que ela é compreendida de outra maneira. Em vez de uma multiplicidade de essências, está-se a cogitar sobre uma multiplicidade de atos cognitivos.

Não obstante ao Intelecto ser simples quanto à sua natureza interior, ele não pode ser destituído de multiplicidade. Essas considerações aparentemente contraditórias remontam ao problema filosófico central do pensamento de Plotino, concernente à explicação de como se passa da unidade para a multiplicidade. O que se observa no tratado sobre a hipóstase cognitiva não é a

ingenuidade do autor, mas sim a busca por tecer um conceito singular. O que Plotino quer afirmar é a mesmidade ontológica a partir da qual se admite que o Intelecto não conhece outra coisa que não a si mesmo. Paralelamente, o que conhece não é essencialmente distinto do que é conhecido. Contudo, não se pode abrir mão de que haja pelo menos dois fatores cognitivos para que exista pensamento genuíno. A identidade e a diferença são tidas, portanto, como pré-requisitos simultâneos ao pensamento. Posteriormente, a pesquisa irá explicitar em maiores detalhes o que é discutido nesses trechos, pois trata-se do núcleo central do trabalho.

Nos capítulos doze e treze, o conceito do Uno é discutido, a fim de delinear os contornos do que pode ser conhecido e dito a respeito dele. Como é afirmado no parágrafo doze, o Um é o primeiro dos números e é condição necessária para a multiplicidade. Por conseguinte, conforme o parágrafo treze, não podemos dizer nada objetivamente sobre o Uno. Ora, se dizer é falar sobre alguma coisa que é e o Uno está para além do ser, segue-se que estamos aptos a falar apenas o que ele não é, o que caracteriza o discurso apofático: isto é, o discurso negativo pelo qual se tenta dar indicações, mas não determinações.

Em relação ao que se obtém de informação sobre o Uno pela via apofática, podem-se conceber as respectivas etapas: primeiro, nega-se aquilo que o conceito não pode ser, mediante a compreensão básica de que ele é a condição de possibilidade para tudo que existe e de que seu estatuto, como consequente dessa premissa, é supradiscursivo e supranoético. Em seguida, têm-se algumas indicações que funcionam como parâmetros para compreender o papel do Uno para a realidade. De modo que se fala do Uno a partir do que lhe é posterior. A saber, inferindo da realidade acessada pelas diferentes faculdades cognitivas a necessidade da transcendência como garantia ontoepistemológica. Uma vez que, sem admitir que o Uno é supradiscursivo e supranoético, ele não poderia funcionar como o que fundamenta o

ser se ele próprio fosse definido como ser. Por conseguinte, desse procedimento não se deduzem determinações ontológicas, já que o gênero Ser não se aplica a ele. Por isso, dão-se indicações, mas não determinações.

A multiplicidade conferida ao Intelecto ante a simplicidade do Uno precisa ser esclarecida. Plotino diz que não o é no sentido de composição substancial, mas de atividade, isto é, seus atos é que são a multiplicidade. Por isso, ele é uno/múltiplo, pois se distingue da multiplicidade, a qual é, *stricto sensu*, pertencente ao âmbito da alma. O intelecto, diz Plotino, é autossuficiente, mas em segundo grau, por isso ele precisa entender a si mesmo. Essa distinção entre unidade e multiplicidade atribuída ao Intelecto por Plotino será crucial para distinguirmos o que significa dizer que o *Nous* é idêntico aos seus pensamentos, todavia exerce funcionalmente o papel de pensar enquanto tem nos inteligíveis o conteúdo de seu pensamento.

Através dessa primeira leitura, é possível extrair elementos para a definição da hipóstase *Nous*: ela é caracterizada essencialmente pelo pensamento puro, isto é, ela pode ser descrita como a atividade de pensar, a qual, por sua vez, é voltada unicamente para si mesma, tecendo as linhas do autoconhecimento. Esse processo intelectual interior, que alicerça a união entre ser e pensar, fundamenta-se na identidade entre Intelecto, Inteligíveis e Intelecção, ou seja, o *Nous* é atividade, é ser e ao mesmo é o processo pelo qual o conhecedor conhece o que é objeto de conhecimento. Para sumarizar algumas dessas ideias, é interessante notar o conjunto de alegações que, segundo Reuter⁴⁰, Plotino faz sobre o Intelecto⁵: 1) a sua natureza e existência pode ser descoberta pela razão; 2) ele é a verdadeira substância; 3) ele é

⁵ REUTER, 1994, p.21. "Here we have five claims made about nous which Plotinus is willing to defend: (1) its existence and nature can be discovered by reasoning (2) it is true substance; (3) it is separate (4) it is the place of the Forms; and (5) it is difficult to deny the presence of nous in the world".

separado;4) é o lugar das formas; 5) é difícil negar a presença do *Nous* no mundo.

Nas próximas secções, com o intuito de lapidar os densos conceitos que foram enunciados por ocasião da leitura do tratado V.3, é recomendável esmiuçar as principais ideias desenvolvidas pelo tratado na perspectiva de buscar, ao final, compreender em que consiste o problema de definir o Intelecto como protagonista de um tipo especial de conhecimento: o autoconhecimento pleno de si próprio, no contexto em que conhecedor e conhecido são o mesmo.

A fundamentação da identidade entre intelecto e ideias

3.1 A internalidade das Ideias: o autoconhecimento da hipóstase *Nous* em V.3

A tese da internalidade das Ideias quer dizer, em síntese, a conjunção radical entre o que pensa, o pensar e o que é pensado. O conhecimento interno que o Intelecto tem dos Inteligíveis - que nada mais é do que a reflexão a respeito de si mesmo - constitui o autoconhecimento, isto é, a combinação das propriedades essenciais do *Nous* de pensar e de ter o conteúdo de sua reflexão voltada para o que é, ao passo que nele não pode haver nenhum ser que o transcenda, sob pena de essa dimensão hipostática não funcionar como a esfera última daquilo que é. Logo, ao realizar sua atividade de pensar, o *Nous* terá como conteúdo deste ato a si mesmo.

O autoconhecimento do Intelecto é a pilastra que apoia o constructo ontoepistemológico que principia toda a organização do cosmos; e o fato de que percebemos o mundo a nossa volta de forma embelezada e ordenada, bem como conseguimos fazer toda sorte de intervenções na natureza e nas leis da cidade, as quais não seriam possíveis senão por analogia, atestam o alinhamento dos nossos aparatos cognitivos com os princípios intelectivos que os condicionam e precedem. Sem inteligibilidade não haveria lógica nem leis universais do pensamento que possibilitam, apesar da diversidade de experiências subjetivas, o acordo racional a respeito de certas coisas. Nesse sentido, é fundamental que os inteligíveis

sejam internos ao Intelecto e que funcionem como paradigmas para a organização do cosmos.

Após termos completado a leitura do tratado em suas linhas gerais, objetivando uma compreensão abrangente sobre a hipóstase Intelecto, torna-se agora mais eficaz convergir à atenção para esse paradigma, pontuando as passagens mais significativas do tratado V.3 a esse respeito. Façamos a leitura da parte introdutória na qual Plotino liga ser e conhecimento pela via da internalidade, isto é, pelo autoconhecimento pleno que o Intelecto tem de si mesmo:

[...], pois mesmo que não atribuamos auto-intelecção à alma porque isto não seria absurdo, ainda assim seria absolutamente absurdo não atribuí-lo à natureza do Intelecto, e supor que ele tenha conhecimento de tudo o mais, mas não esteja num estado de conhecimento e compreensão de si mesmo. Pois seria, então, não Intelecto, mas sensibilidade, que está ciente de coisas externas, e, se quisermos, pensamento discursivo e opinião; é apropriado considerar se o Intelecto tem conhecimento dessas coisas ou não; porém, obviamente, o Intelecto conhece tudo o que é inteligível. Conhecerá, então, apenas os objetos inteligíveis, ou a si mesmo também, que é o mesmo que conhecê-los? (V.3[49] 1 10-19).

O fato de que o Intelecto conhece tudo que é inteligível constitui-se como uma espécie de axioma justamente pela necessidade de que o Intelecto esteja voltado exclusivamente para si mesmo, tendo em vista que é essa a sua atividade intrínseca. A autointelecção é atribuível singularmente ao *Nous*, pois o tipo de conhecimento que a alma tem de si se limita ao reconhecimento básico de suas próprias limitações e não ao pleno autoconhecimento que faz parte da natureza do Intelecto. Assim, nesse nível de conhecimento, revela-se apenas que a alma se explica como proveniente de outra instância e não em virtude de si mesma. Conforme se depreende dessa passagem:

[...] o verdadeiro Intelecto, [...] para aquele que é o mesmo que as verdades que ele pensa, as quais têm existência real e primária, tanto porque não seria possível para ele, sendo de tal tipo, estar fora de si, de modo que se ele está em si e consigo mesmo e, se isso que ele é é o Intelecto (não podendo haver um Intelecto não-inteligente [*anóeto noús*]), seu conhecimento de si tem, necessariamente, que acompanhá-lo, como porque ele está em si e não tem outro ato nem outra essência além de ser simplesmente Intelecto. (V.3. [49]6. 30-40).

Não é por acaso que se destaca a doutrina ou paradigma da internalidade como pressuposto chave para a identidade entre Intelecto e Inteligíveis. Essa dimensão ontoepistemológica será responsável por tentar resistir aos ataques céticos direcionados a questionar o autoconhecimento. Desde agora é importante guardar esse dado para a discussão subsequente, conforme argumenta Crystal¹41:

[...] ele [Plotino] limita a falibilidade ao intelecto discursivo. A reivindicação cética é incorporada em relação à falibilidade das impressões, o que irá servir de base para a elaboração da estrutura noética do intelecto, a qual eliminará por completo as impressões dessa esfera. A consequência direta desse passo, isto é, da eliminação das impressões, é que o intelecto noético é infalível. A maneira pela qual ele se torna apto a excluir as impressões do intelecto noético é, como vamos ver, através da tese de que os seus objetos são internos a si. E essa tese – chamada de internalidade – irá afetar diretamente o modo como Plotino irá contornar o segundo pilar do dilema de Sexto Empírico. Isto quer dizer que a tese da internalidade irá desempenhar uma função primordial na concepção segundo a

¹ “[...] he limits fallibility to the discursive intellect. His incorporation of the Skeptic’s claim about the fallibility of impressions will inform his account of the structure of the noetic intellect to the extent that at the latter level he effectively derives a way in which to eliminate impressions from that realm entirely.’ Direct consequence of such a move, i.e. the elimination of impressions, is that the noetic intellect is infallible. The manner in which he is able to rid the noetic intellect of impressions, as we shall see, is through the thesis that intellect’s objects are internal to it. And this thesis- call it the —internality thesis”— will in turn have a direct effect on how Plotinus is able to circumvent the second horn of Sextus’ dilemma. That is, the “internality thesis” will play a pivotal role in his account of how it is that the intellect is able to apprehend itself qua whole.”

qual o Intelecto é apto a apreender a si mesmo como um todo (CRYSTAL, 1998, p.268, tradução nossa).

Para o momento basta apenas compreender que o domínio da falibilidade corresponde à discursividade. Nesse nível, de fato, Plotino concordaria com as críticas de Sexto Empírico, mas o intelecto noético é infalível, justamente porque as Ideias são internas a ele. Na sequência, os aspectos discursivo e não-discursivo serão ponderados no contexto da seção que define a natureza dinâmica do Intelecto.

3.2 A elaboração filosófica do tratado V.5 sobre a internalidade

Nessa seção, por já ter sido feito um estudo inicial do tratado V.3 a respeito da problemática central, será possível ver claramente a utilidade da leitura do tratado V.5, enquanto recurso teórico que nos auxilie a elucidar ou simplesmente confirmar determinados pontos do tratado sobre a hipóstase cognitiva. Levando em consideração que a argumentação é, por vezes, desenvolvida de maneira breve², torna-se recomendável o estudo comparativo de certos textos quando eles são análogos temática e conceitualmente. Para tanto, será feita a análise de algumas passagens desse tratado com o auxílio dos comentários de Gerson³ e Emilsson⁴, a fim de enriquecer a discussão apresentada pelo V.3.

Tal procedimento se justifica pelo aceite na interpretação dos textos de Plotino de que V.5 é o tratado que fala por excelência da internalidade, ao passo que esse paradigma é fulcral para a

² Em alguns casos, o leitor poderá estranhar certas formulações ou conclusões tiradas por Plotino, desde o ponto de vista da falta de clareza na exposição das ideias, como também em função da necessidade de maior fundamentação e articulação dos argumentos. Longe de eximir o autor de suas eventuais deficiências ou inconsistências filosóficas, é importante ressaltar as condições exegéticas de um texto que é marcadamente antigo. O estilo literário que serviu de base para a redação dos tratados é professoral, o que é um fator relevante para determinadas ideias serem textualmente colocadas de maneira apressada ou demasiado sintética.

³ Cf. GERSON, 2013.

⁴ Cf. EMILSSON, 1995.

compreensão do V.3, pois é a partir dele que as premissas da conceituação do Intelecto - as que afirmam que o Intelecto é idêntico aos inteligíveis - são estabelecidas. Por conseguinte, é igualmente imprescindível, para meditar sobre o problema da referida identidade, a consulta ao texto: “Que os inteligíveis não estão fora do Intelecto”. Os dois primeiros capítulos são os que mais interessam, pois, respectivamente, desenvolvem o argumento de que se os inteligíveis não forem internos ao Intelecto, a cognição intelectual seria falível; e o de que se deve estabelecer a relação de identidade entre Intelecto e Inteligíveis a partir da qual se garante a posse da verdade em sentido ontológico, isto é, a base infalível para se pensar em uma filosofia que almeje não se limitar ao ceticismo.

Na introdução, em nota, foi explicado que a edição das *Enéadas*, seis grupos de nove, proporção que representa a perfeição para os egípcios, ficou sob a responsabilidade do discípulo Porfírio. Pois bem, estudos filológicos da obra de Plotino chegaram à conclusão de que esse agrupamento foi alcançado a partir, dentre outras intervenções editoriais, da divisão de um único tratado em quatro textos. Conforme Soares nos explica⁵, ao apresentar a tese de Harder de que V.5 é parte de um único escrito antignóstico, o tratado V.5 faria parte de um mesmo texto que teria sido subdividido nos tratados III 8[30], V.8 [31], V.5 [32] e II.9[33]. Os títulos são respectivamente: *Sobre a natureza, a contemplação e o Uno*; 2) *acerca da beleza inteligível*; 3) *Que os inteligíveis não estão fora do Intelecto e sobre o bem*; 4) *contra os gnósticos*. Logo, V.5 deve ser compreendido à luz da crítica que Plotino fez aos gnósticos, a qual busca afirmar a correta definição do inteligível sem comprometer o que é produzido a partir dele no cosmos sensível. Plotino, na defesa de um todo harmônico que é proveniente do Uno, busca defender outra configuração metafísica em face da ameaça gnóstica à boa metafísica da tradição.

⁵Cf. SOARES, 2003, p.111.

Para defender uma compreensão da realidade que é orientada para o Bem e que é regida inteligentemente, sem incorrer na duplicação quase que pueril entre mundo inteligível e mundo material⁶46, é que ele se contrapõe às teses gnósticas. No contexto do tratado II.9, Plotino intenta demonstrar que o cosmos não pode ser analisado separadamente do arquétipo perfeito a partir do qual foi estabelecido. Os gnósticos, por sua vez, separam a perfeição de Deus da imperfeição do Demiurgo, o que não se sustenta à luz dos princípios cosmológicos clássicos, segundo a perspectiva de Plotino. Sobre esse embate filosófico:

Ao analisarmos a estrutura da criação do cosmos e o papel do demiurgo gnóstico, compreendemos porque o do tratado de Plotino se chama *Contra os gnósticos* ou *Contra aqueles que dizem que o demiurgo do cosmos e o cosmos são maus*. É preciso, porém, dizer algo além. Plotino considera que o mal é o não ser (a matéria), mas não existe ontologicamente e nem algo foi criado como sendo mal, tampouco o mundo – ou seja, o mal não é personificado ou entificado. A visão gnóstica sobre o mal será, portanto, novamente ignorância em relação à estrutura do que existe e como existe. Em consequência disso, aceitar o mal no cosmos e no mundo produz um pessimismo a respeito de tudo que está separado do divino. No gnosticismo, o mundo é criado com a presença do mal porque o demiurgo não é Deus, mas um ser imperfeito (às vezes perverso, vingativo, prepotente) que transfere a sua imperfeição ao mundo [sic](MAROLDI, 2010,p.320).

⁶ A duplicação dos mundos antecede às acusações contra Plotino. Ela é atribuída a Platão. Vide MARQUES, 2011, p.245-246: “A suposta teoria dos dois mundos diz que, ao diferenciar *doxa* e *episteme*, no final do livro V, Sócrates separaria a tal ponto esses modos de representar as coisas e de conhecer, assim como seus objetos, que seria justificado dizer que Platão propõe uma visão que implica em compreender a realidade como cindida entre duas totalidades paralelas: o mundo das aparências e o mundo das ideias. Os termos já são tão comuns e já ficaram tão gastos que talvez não signifiquem mais o que dizem. Entretanto merece nossa atenção o fato de que a separação radical entre esferas ontológicas, conduzindo a um paralelismo epistemológico, tenha se tornado, ao longo dos séculos uma marca do platonismo e supostamente de Platão. Por isso, considero relevante examinar criticamente esta concepção, que considero uma ficção [...]”.

Como introdução, é relevante a observação de Emilsson de que Plotino, logo no primeiro capítulo do tratado, expõe a cláusula pétrea da sua ontoepistemologia: os objetos do Intelecto não podem ser externos a ele. Ele desenvolve a tese, que é explícita no tratado, segundo a qual, se os objetos do Intelecto não forem internos a ele, não há parâmetros para afirmar que qualquer coisa é justa ou bela, tendo em vista que os princípios inteligíveis lhes seriam alheios:

No capítulo 1 do V.5, Plotino vai além ao argumentar que se os objetos do Intelecto são externos a ele, o Intelecto não reconheceria a justiça e a beleza, por exemplo, porque os princípios do julgamento para justiça e beleza estariam fora do Intelecto (linhas 29-33) (EMILSSON, 1995, p.28, tradução nossa)⁷.

Adiante, observa-se Plotino utilizar a imagem de algo que é formado no ouro por um escultor, de modo que o Intelecto seria um simples expectador dessa obra de arte, não o autor. Emilsson pontua que se essa perspectiva fosse correta, o estatuto epistêmico do *Nous* seria semelhante ao das sensopercepções:

Um pouco depois, (linhas 47-51) ele [Plotino] diz que se os objetos da inteligência estão fora do Intelecto, o Intelecto estaria quase captando algo análogo a representações em ouro feitas por algum escultor ou artífice, e o reconhecimento delas pelo Intelecto seria como a senso-percepção: uma captação de meras representações enquanto as coisas reais (correspondente à Ideia na mente do homem da caverna) escapariam dele (EMILSSON, 1995, p.28, tradução nossa)⁸.

⁷In chapter 1 of V. 5 Plotinus argues further that if the objects of intellect are external to it, the intellect would not recognize justice and beauty, for instance, because the principles of judgment for justice and beauty would be outside the intellect (lines 29-33)".

⁸ "A little later (lines 47-51) he says that if the objects of intellection are outside the intellect, the intellect would almost grasp something analogous to representations in gold made by some sculptor or engraver, and the intellect's awareness of them would be like sense-perception: a grasp of mere representations while the real thing (corresponding to the idea in the craftsman's mind) would escape it".

A primeira hipótese que aventou a possibilidade do conhecimento noético ser exterior ao Intelecto baseou-se em uma falsa conjectura, pois, se ele fosse externo, tratar-se-ia apenas de uma imagem e não das coisas como elas são em si mesmas. Com esse entendimento, o estatuto noético seria equivalente ao dos sensíveis. Mas essa premissa causa embaraço em toda a ontoepistemologia, inclusive para a organização cognitiva dos sensíveis, haja vista a alegada ausência de princípios que ordenem as experiências daquele que percebe como sendo de tais e tais tipos. Ora, o máximo que poderíamos pensar seria em discursos sobre qualidades secundárias atribuídas às percepções, mas jamais chegar ao conceito que tornaria intersubjetiva a compreensão das coisas. Leia-se o comentário:

E se o Intelecto captasse esse tipo de representações das coisas reais, ele [Plotino] pergunta, como uma coisa apreendida pelo Intelecto seria justiça e outra beleza? O ponto dessas passagens – um ponto que Plotino explicitamente faz – é que a menos que as Ideias sejam realmente internas ao Intelecto, elas (e por conseguinte tudo o mais) seria desconhecido. Os padrões mais elevados da verdade para um Platonista são certamente as Ideias, se elas em si mesmas estão fora da mente divina e a mente divina tem apenas representações dela, o seu conhecimento seria de segunda-mão. A representação da justiça que a mente divina teria seria algo como a qualidade de ser justo, mas não a justiça em si mesma, apenas uma mera representação dela (EMILSSON, 1995, p.28, tradução nossa)⁹.

⁹ “And if the intellect grasped such representations of the real thing, he asks, why should one thing that the intellect grasps be justice and another beauty? The point of these passages – a point Plotinus himself explicitly makes – is that unless the Ideas are really internal to the intellect, they (and thereby everything else) will be unknowable. The ultimate standards of truth for a Platonist are of course the Ideas; if they themselves are outside the divine mind and the divine mind has only representations of them, its knowledge will be second hand; the representation of justice that the divine mind had access to would be something that may have the quality of being just, but it would not be justice itself, only a mere impression of it”.

Ao partirmos para o próprio texto, é possível depreender da argumentação de Plotino a vinculação que ele estabelece entre a falibilidade ou infalibilidade do Intelecto com a possibilidade de existir conhecimento verdadeiro ou não. Ou seja, para ele, a relação do Intelecto com os Inteligíveis principia toda a ontoepistemologia, de modo que o paradigma da internalidade é reafirmado sob pena da pesquisa filosófica se tornar destituída de sentido, uma vez que a razão se tornaria prisioneira de uma dúvida perene sobre a validade de seu conhecimento:

Mas a maior objeção é essa: se, de fato, alguém afirmar que esses inteligíveis são totalmente externos ao Intelecto, e então alegarem que o Intelecto os contempla dessa maneira, segue-se necessariamente que ele não possui a verdade dessas coisas, e que ele é enganado em tudo que contempla, pois os inteligíveis seriam a verdadeira realidade. O Intelecto os contemplará sem, contudo, tê-los. Ao contrário, ele se enganará com as representações refletidas nessa espécie de cognição. Logo, não possuirá a verdadeira realidade, de outro modo, será enganado com as representações da verdade, terá falsidades e nada verdadeiro. Se, então, ele souber que tem falsidades, irá concordar que não tem parte alguma com a verdade. Mas, se ele é ignorante quanto a isso também, e pensa que tem a verdade quando não as tem, a falsidade que é gerada nele é dupla, e tal falsidade irá separá-lo consideravelmente da verdade (V.5[32], 1,50-60, tradução nossa)¹⁰.

Assim, a via do primeiro capítulo é a de associar Intelecto e Inteligíveis com o objetivo de assegurar a infalibilidade do *Nous* como condição *sine qua non* para a existência de qualquer outro tipo conhecimento. Se não for pressuposto que há uma dimensão na qual o ser e o pensar sejam os mesmos, todo ato cognitivo estaria sujeito a ser valorado sem distinções. Isto é, independente do mérito ou da pretensão de rigor com os quais determinado projeto cognoscitivo se propõe a conhecer. Desta forma, todas as

¹⁰ Os textos do V.5 são baseados na tradução inglesa de GERSON, 2013.

tentativas de conhecer estariam igualmente suscetíveis à falibilidade. Enquanto que a infalibilidade, por outro lado, presumiria a possibilidade de se saber que o que se sabe pode ser falso, porque há algo verdadeiro que orienta a pesquisa. Pode-se, então, avançar por participação no que é verdadeiro, ao menos pela via negativa do conhecimento, isto é, por eliminação daquilo que não pode ser. O único caminho para afirmar a infalibilidade desse constructo teórico é, por conseguinte, afirmar que os inteligíveis são internos ao Intelecto. Gerson comenta:

Plotino, como Sexto, acredita que a infalibilidade é uma propriedade do conhecimento. Mais precisamente, ele acredita que é uma propriedade da mais elevada forma de cognição, o *ne plus ultra* da cognição, a *noēsis* do intelecto. Uma vez que ele tenha estabelecido que o conhecimento é infalível, que é possível e que realmente existe, Plotino prosseguirá argumentando em outros tratados que, para várias formas de cognição de natureza corpórea, a existência de conhecimento infalível permanece como um baluarte contra a afirmação cética arrebatedora de que, sem tal conhecimento, a suspensão total da crença é o único curso racional de ação. No presente tratado, admitir que os inteligíveis sejam externos ao Intelecto implica que nada lhe é autoevidente e que, portanto, ele não tem conhecimento. Se o Intelecto, ou pelo menos algum intelecto, é desprovido de conhecimento, então não apenas o conhecimento é impossível para os seres humanos encarnados, mas a razão e a filosofia em si mesmas são tornadas impotentes (GERSON, 2013, p.66-67, tradução nossa)¹¹.

¹¹ “Plotinus, like Sextus, believes that infallibility is a property of knowledge. More precisely, he believes that it is a property of the highest form of cognition, the *ne plus ultra* of cognition, the *noēsis* of Intellect. Once he has established that infallible knowledge is possible and that it actually exists, Plotinus will go on to argue in other treatises that, for various forms of embodied cognition, the existence of infallible knowledge stands as a bulwark against the sweeping skeptical claim that without such knowledge, total suspension of belief is the only rational course of action. In the present treatise, to grant the claim that intelligibles are external to Intellect is thereby to grant that nothing is self-evident to Intellect and that therefore it has no knowledge. If Intellect, or at least some intellect, is bereft of knowledge, then not only is knowledge impossible for embodied human beings, but reason and philosophy itself are rendered impotent”.

Após assegurar a infalibilidade do Intelecto, Plotino discorre sobre a relação de identidade que tal conceito mantém com os inteligíveis. É importante que eles sejam indissociáveis para que haja fundamentos ontoepistemológicos sólidos. Tal conclusão decorre naturalmente da premissa de que os Inteligíveis são internos ao Intelecto. Leia-se o trecho emblemático do tratado V.5 para a confirmação da identidade noética:

Então, a verdade real também não é estar em harmonia com outra coisa, mas consigo mesma, e não expressa nada além de si mesma, mas o que exprime é. E é também o que exprime. Quem, então, poderia refutar isso? E de onde alguém tiraria a refutação? Pois a refutação alegada contaria com a coisa idêntica dita antes, e mesmo que você fornecesse outro dado, ele seria trazido de acordo com o que foi dito originalmente e estaria em unidade com isso, pois você não pode encontrar nada mais verdadeiro que a verdade (V.5[32]2,18-24).

Com respeito ao conteúdo desse segundo capítulo, Gerson comenta o seguinte:

A verdade no sentido primário não é encontrada em alguma correspondência entre os conteúdos do pensamento e a realidade. Eu assumo que isso é o que a metáfora de estar em harmonia com (*sumphōnousa*) quer transmitir. O que, então, é "estar em harmonia consigo mesmo? Talvez a harmonia consista na consciência que o Intelecto tem de que os inteligíveis são reais e presentes nele (GERSON, 2013, p.106-107, tradução nossa)¹².

Logo, a via adotada pelo segundo capítulo é a de confirmar a identidade entre Intelecto e Ideias, não como mera correspondência entre duas partes análogas, mas como consciência reflexiva de que ele é aquilo que pensa. Novamente, internalidade e

¹² "Truth in the primary sense is not found in some correspondence between the contents of Intellect's thinking and reality. I assume that this is what the metaphor of being in harmony with (*sumphōnousa*) conveys. What then is being in harmony with itself? Perhaps the harmony consists in the awareness by Intellect of the presence of intelligibles in it and the actual presence".

autoconhecimento caminham, do ponto de vista teórico, juntos. Nesse sentido, em uma perspectiva sistemática, conclui-se que o tratado V.5 corrobora a interpretação de V.3 de que Intelecto e Inteligíveis são idênticos no contexto da atividade noética de pensar o próprio pensamento.

3.3. A natureza dinâmica do Intelecto: não-discursividade e vida em V.3

A título de compreensão, precisamos desdobrar alguns aspectos da argumentação empregada em V.3 [49]. Por exemplo, qual a natureza do pensamento do Intelecto quando se diz que nele há a base para a ontoepistemologia? No que a hipótese, por assim dizer, difere do raciocínio humano vulgar? Nas linhas da abordagem plotiniana sobre os modos de conhecimento, anteriormente elencados como sendo a sensibilidade, a imaginação e a razão, pode-se constatar que fica patente a superioridade ontológica do conceito de Intelecto em relação aos outros, com a exceção do Uno que transcende ao pensamento que caracteriza o *Nous*. Qual seria, então, essa natureza que define o Intelecto?

As ideias chave para aprofundarmos esse esclarecimento são as de pensamento discursivo e não-discursivo¹³, as quais estão atreladas às ideias de proposicionalidade ou não-proposicionalidade. Por exemplo, a razão que se vale de raciocínios (*dianoia*) produz conteúdos em forma de proposições logicamente decompostas em sujeitos e predicados. Essa linguagem expressa a ideia de processo e de movimento, enquanto o pensamento noético é descrito como imediato, ou seja, sem mediações processuais pelas quais a proposição seria expressa. Por conseguinte, vê-se a

¹³ Nesse estudo é possível apreender os conceitos de pensamento discursivo e não-discursivo com as especificidades das quais o tema é digno: cf. RAPPE, 2007.

relevância de considerar a distinção entre os planos da discursividade e não-discursividade. Conforme explica Reuter¹⁴:

Sobre a caracterização dos dois tipos de pensamento, aquele que mais se aproxima do que consideramos pensamento [leia-se, o sentido comum que atribuímos à palavra] é uma atividade ou parte da alma (*dianoia* ou *logismos*), que envolve pensamento proposicional e discursivo. A discursividade é tanto temporal quanto lógica. Nós seguimos ideias logicamente das premissas à conclusão. Seguimos uma narrativa do começo ao fim. Mas, o que é então a atividade do *Nous*? É a ideia de um pensamento eterno coerente com a noção de Intelecto? A vida de um pensamento não discursivo é tida como um conceito que beira a contradição. Vamos começar pelo enigma levantado por Llyod. Ele inicia distinguindo dois tipos de pensamento não-discursivo. Um ele chama de pensamento imediato, como oposto à inferência e à demonstração – os problemas em torno dessa noção são os problemas do conhecimento intuitivo, por exemplo, o cogito cartesiano ou o reconhecimento das premissas de um silogismo. O outro, que é mais radical, é o não-proposicional. Está associado à intuição e à contemplação. (REUTER, 1994, p.31-32, tradução nossa).

A passagem que arremata a tentativa de compreender a diferenciação entre a discursividade e a não-discursividade aparece no final do tratado quando Plotino explicita o caráter imediato do conhecimento inerente ao Intelecto, por contraste ao gênero da alma:

¹⁴ “On this characterization of the two species of thinking, the thinking that most closely corresponds with what we take to be thinking is an activity of psyche (or a part of *psyche*, the *diánoia* or *logismós*) is involved in propositional or discursive thought. This discursiveness is both temporal and logical [...]. We follow ideas (logically) from premises to conclusion. We follow a narrative (temporally) from beginning to end. But what then is the activity of *Nous*? Is eternal thought a coherent notion? [...] Non-propositional thought or "non-discursive thinking" is taken to be a concept that comes dangerously close to contradiction [...] Let us begin by considering the enigma raised by Lloyd. He begins by distinguishing two types of non-discursive thought. One is what he calls "immediate thinking". It is opposed to inference and demonstration. The other (which he takes to be the more radical notion) he labels "non-propositional. It is associated with notions like "intuition" and "contemplation"”.

[...] o pensamento discursivo, a fim de expressar algo, tem de considerar uma coisa e outra. É assim que faz seu percurso. Mas, no que é absolutamente simples, que percurso é possível? Não, é suficiente apenas um toque do Intelecto, mas quando ele o toca, enquanto dura o contato, é absolutamente impossível falar e nem há tempo para tal. É somente depois que se consegue raciocinar (V.3 [49] 17, 25-30).

Se algo nos falta, temos que buscar o preenchimento dessa ausência. Uma vez que nos tornássemos plenos, não haveria necessidade de realizar esse percurso, utilizando a linguagem da passagem acima. O sujeito não possui os predicados, portanto, nesse caso, é necessário atribuir a ele as qualidades que o descreverão e que lhe darão sentido. Por conseguinte, a discursividade diz respeito ao raciocínio, o qual, influenciado pela composição com o corpo, não tem em si, pelo menos a princípio, com clareza a sua auto compreensão. Apenas depois de concluso o seu itinerário, poderá inferir que depende do Intelecto e que as regras de seu pensar derivam dele.

Entretanto, a despeito de termos compreendido por contraste que a conceituação do Intelecto se dá através do expediente não-discursivo, resta perguntar: como esse recurso teórico pode sustentar que Intelecto e Inteligíveis sejam idênticos, ao mesmo tempo distintos e relacionados dinamicamente por meio do autoconhecimento? O princípio discursivo, como foi argumentado, impõe a introdução da proposicionalidade, o que indica que o conhecimento dependerá da transição de um estado ausente de conhecimento para outro após ter adquirido o conhecimento. A natureza do Intelecto pressupõe que fora dele não haja ser nem cognição. A não-discursividade abre espaço para a hipótese de uma diferenciação epistêmica que saía da ordem processual para a ordem intuitiva ou imediata. Ou seja, possibilita pensar a respeito de uma atividade cujo caráter seja puramente intelectual.

Para se falar em conhecimento, é indispensável no mínimo alguém que conheça e algo que seja conhecido, ou seja, uma distinção de fatores A e B, correspondendo respectivamente ao agente e o paciente em termos funcionais. Contudo, é prudente dizer que por termo paciente, no caso do *Nous*, não se queira dizer que ele seja destituído de atividade e vida, mas tão somente que ele se refere ao conteúdo cognitivo, o qual é pensado pelo Intelecto. Mas ao pronunciarmos essa articulação epistemológica, é-nos evidente apenas a pluralidade, porém não a unidade. Isto é, a suposição da conjunção entre identidade e diferença parece encerrar em uma contradição, tendo em vista que o conjunto plural que engloba Intelecto, intelecção e inteligível é considerado como compondo uma unidade, nomeadamente a segunda hipóstase. Tal formulação pode ser apreendida diretamente das linhas do parágrafo quinto:

Se, então, ele é ato e sua essência é ato, ele é um e o mesmo que ato; isto é, o ente e o inteligível são um com o ato. Todos juntos são um, Intelecto, intelecção e inteligível. Se, portanto, a intelecção do intelecto é o inteligível, e o inteligível é ele mesmo, ele mesmo inteligirá a si mesmo: ele inteligirá com a intelecção que é ele mesmo e inteligirá o inteligível, que é ele mesmo. Segundo os dois pontos de vista, então, ele se inteligirá a si mesmo: porque ele é a intelecção e porque ele é o inteligível, o qual ele entende em sua intelecção, a qual ele é. (V.3 [49] 5, 40-45).

A hipótese proposta é de que, partindo do que o próprio texto sugere, os conceitos de vida e atividade atribuídos ao ente supremo, cuja essência é o pensamento, podem nos ajudar a chegar a uma via de conciliação, refutação ou reformulação do juízo acerca de qual seja o caminho adequado de articulação dessas premissas. Adiante, torna-se explícita a importância da atribuição tanto de atividade quanto de vida ao Intelecto:

Mas se Intelecto e inteligível são o mesmo – já que o inteligível é ato, pois evidentemente não é uma potencialidade e, certamente,

não é não- intelectual, nem é sem vida, nem ainda são vida e pensamento trazidos de fora para algo mais, como para uma pedra ou algo sem vida – então o inteligível é a essência primeira (V.3 [49] 5, 30-35).

A vida do Intelecto, como descrita nessa passagem, tem por essência o pensamento. É reafirmado que o conteúdo desse conhecimento é resultado de uma atividade interior, de maneira que nada pode vir de fora do Ser, e tudo que vem do Ser é inteligível e conhecível pelo Intelecto. O ensejo dessa conceituação nos recomenda lembrar a diversidade de sentidos que são aplicadas ao vocábulo *Nous*, o qual pode se referir tanto à parte racional da alma – aquela que implica uma espécie de atividade secundária, a saber, voltada para a exterioridade, quanto ao pensamento da hipóstase. Esta exterioridade não é, contudo, atribuível à dimensão do autoconhecimento da hipóstase *Nous*. Segundo Plotino, o autoconhecimento do Intelecto não se detém sobre atividades práticas, por outro lado, dedica-se exclusivamente às atividades teóricas:

[...] o Intelecto que não tem atividade prática, aquele Intelecto puro que não tem sequer o desejo pelo que está ausente dele, seu retorno sobre si mesmo demonstra que seu conhecimento de si não é só provável, mas necessário. Pois, [de outro modo], o que poderia ser sua vida, estando livre de atividade prática e no Intelecto? (V.3 [49]6, 35-40).

É no âmbito da ideia de que o Intelecto tem vida e atividade que se entrelaça a identidade e a distinção do Intelecto. A próxima etapa objetiva, portanto, delinear melhor o que significa cada um desses pressupostos tendo em mente que eles são apropriações teóricas, sobretudo de Platão e Aristóteles. É necessário, contudo, alertar que a mistura das fontes que influenciam Plotino tem, em grande parte, raiz no pensamento dos dois autores, porém, mais diretamente, pode-se assumir a contemporaneidade de Alcino

como mais próxima da ideia de identidade entre Intelecto e Ideias, segundo Emilsson:

Tem sido sugerido que a versão de Plotino da doutrina da internalidade recebe caráter peculiar em virtude da combinação plotiniana da teoria das Ideias com os pensamentos de um Intelecto auto pensante. Enquanto está fora de disputa que Plotino faz uso da doutrina aristotélica e que isso marca fortemente a sua abordagem, a originalidade de Plotino não reside nisso; pois, como é bem conhecido, Alcino (ou alguém em quem ele confiava) já havia dado um passo crucial nessa direção antes de Plotino, ainda que de maneira menos elaborada. Por outro lado, o que é distinto sobre a doutrina plotiniana da internalidade é o seu uso para lidar com tópicos epistemológicos e ontológicos, por meio do qual ele, na verdade, objetiva unificar epistemologia e ontologia (EMILSSON, 1995, p.23-24, tradução nossa)¹⁵.

As influências de Platão e Aristóteles são incontáveis, mas o trabalho irá se nortear principalmente pelos conceitos de sumos gêneros e pelo conceito de atividade, tendo em vista que eles aparecem como chaves no tratado V.3 para compreender a articulação entre Intelecto e Inteligíveis. A pesquisa apresentará argumentos no sentido de demonstrar como essas opções se constituem como viáveis pela interpretação imanente ao tratado de Plotino. É interessante reparar que toda essa argumentação, como alertou Emilsson, está atrelada ao empreendimento de unificar ontologia e epistemologia. Por meio da identidade e diferença entre

¹⁵ “It has been suggested that Plotinus’ version of the internality doctrine receives its distinctive character from Plotinus’ combination of the theory of Ideas with certain Peripatetic doctrines. Briefly stated, the suggestion is that Plotinus identified the realm of the Ideas with the thoughts of a self-thinking intellect. While it is beyond dispute that Plotinus made use of this Aristotelian doctrine and that it strongly marks on his own account, Plotinus’ originality does not lie in this; for as is well known Alcinoous (or someone Alcinoous relies on) had made the crucial step in this direction before Plotinus, even if less elaborately. Rather, what is distinctive about Plotinus’ internality doctrine is his use of it to deal with epistemological and ontological issues, whereby he in fact attempts to unify epistemology and ontology”.

Intelecto e Inteligíveis, Plotino espera fundamentar a infalibilidade da ontoepistemologia como resposta aos ataques céticos.

3.4 A base filosófica da identidade entre Intelecto e Ideias: Os sumos gêneros do *Sofista* platônico

Quando Plotino fala a respeito da vida do inteligível em V.3[49] ele está tomando referências do Sofista. A influência deste diálogo na articulação do conceito de *Nous* é patente entre os estudiosos da obra do licopolitano¹⁶¹⁷. É adequado discernir o que significa, para o bem da argumentação empreendida pelo tratado, a atribuição de vida ao Intelecto. Para tal, é imprescindível examinar alguns passos do diálogo que são pertinentes ao objetivo de depreender o porquê de o Ser, embora imutável em sua natureza, ser considerado vivo e dinâmico. Tal enlace, como se verá adiante, ajudar a conceber o Intelecto não como estático, mas ativo em pensar a si mesmo.

Um dado preliminar para a aproximação entre o Sofista de Platão e Plotino deve ser observado e este se refere ao fato de que uma consulta mais apressada poderia sugerir que apenas Aristóteles serviria de base filosófica para Plotino. Claramente o princípio de que o *Nous* seja pensamento puro, isto é, o ser cuja atividade essencial é o pensar e o pensar a si mesmo, deriva da Metafísica do Estagirita, textualmente localizável no seguinte trecho:

Ora, o pensamento que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é assim

¹⁶ OUSHOUT, 1991, p.108. “The connection of pure thought and full reality with life (*zoe*) recalls Plato’s *Sophist* (248e): Could we truly become convinced by the idea that the perfect reality does not possess movement and life, soul and thought? (cf. also *Timaeus* 39e)”.

¹⁷ EMILSSON, 2007, p.149. “Plotinus’ view that Intellect’s object of thought is alive is undoubtedly rooted in Plato’s *Sophist* 248e–249a, where it is claimed that being must have life and intelligence. The relevance of the *Sophist* to Plotinus here is emphasized and elaborated by Hadot (1999) and Szlezak (1979: *passim*)”.

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 em é 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 (Metafísica Λ .7, 1072b20-23).

Adiante, Aristóteles segue na mesma linha de raciocínio, vide Λ .9, 1075a1-5. No contexto do *De Anima* 430a3-6, o Estagirita relaciona Intelecto e Inteligível, conhecimento teórico e objeto do conhecimento. Leia-se a passagem: “(...) E ele próprio é inteligível tal como os objetos inteligíveis, pois no tocante ao que é sem matéria, o que pensa é o mesmo que o pensado. E, de fato, a ciência teórica e o assim cognoscível são o mesmo.” (De Anima, 430a3-6).

Mas a formulação plotiniana não se esgota nesses postulados aristotélicos. Na verdade, de acordo com Perl¹⁸, não apenas a tese de que os fundamentos do Intelecto plotiniano são incompatíveis com a filosofia platônica está equivocada, como é plenamente possível realizar uma leitura através da qual haja consonância entre os conceitos propostos por esses autores, possibilitando estudar Platão, Aristóteles e Plotino nas suas diversas dissemelhanças, mas também os integrando em uma perspectiva comum de união dinâmica entre ser e pensamento¹⁹.

Assim, o mérito teórico em relação à articulação do pensamento noético plotiniano não pertence unicamente a Aristóteles, pois mesmo exclusivamente a partir dos diálogos platônicos, podem-se depreender as bases da chamada doutrina da internalidade plotiniana, a qual aponta para a identificação entre

¹⁸ Cf. PERL, 2014, p.138.

¹⁹ Esse trabalho faz um breve comparativo da posição de Plotino com respeito ao pensamento intelectual e a perspectiva da tradição clássica, vide ARMSTRONG, 1973.

Intelecto e Ideias. Ora, se ser e pensar são o mesmo, o ser não somente não pode estar fora do pensamento, como o pensamento não pode ser substancialmente diferente do ser. Portanto, a filosofia do *Nous* de Plotino segue essa dupla influência de Platão e de Aristóteles. O resultado da combinação dessas premissas, do ponto de vista exegético, foi bem notado por Emilsson:

Para nós pode parecer natural ver o que Plotino está fazendo como uma correção de Platão. Ele pode soar como alguém que está dizendo que Platão está essencialmente correto, mas que falhou ao não ver que as Ideias precisam ser internas à mente divina e sua doutrina precisaria ser corrigida nesse quesito. Tal poderia facilmente ser feito com uma pequena ajuda de Aristóteles, especialmente da *Metafísica* XII. Plotino, contudo, quase que certamente não viu a questão desse jeito. Ele deve ter pensado que o que ele está alegando foi também a visão de Platão e que isso poderia ser visto por alguém que o estudasse cuidadosa e inteligentemente. Ele pontua essas passagens como o Sofista 248E8-249a9, as quais atribuem intelecto, vida e alma ao ser (uma das Ideias). Nessa passagem, Plotino vê autoridade platônica para a sua doutrina da internalidade; ele, portanto sente-se livre para fazer uso da versão aristotélica, a qual ele pode ter visto como soletrando em maiores detalhes o que Platão disse de maneira tão sucinta (EMILSSON, 1995, p.38, tradução nossa)²⁰.

Devido à predominância da visão de que Platão é o filósofo “do mundo das Ideias” e ao fato de que este conceito é lido muitas vezes a partir de determinada compreensão da *República* e demais

²⁰ “To us it may seem natural to see what Plotinus is doing as a correction of Plato. He may sound like someone saying that Plato was essentially right, but failed to see that the Ideas must be internal to the divine mind and his doctrine must be set straight in that respect, which could easily be done with a little help from Aristotle, especially from *Metaphysics* XII. Plotinus himself, however, almost certainly did not see the matter this way himself. He must have thought that what he is claiming was also Plato's view and that this could be seen if one studied him carefully and intelligently. He points to such passages as the *Sophist* 248E8-249A9, which attributes intellect, life and soul to being (one of the Ideas). Plotinus sees Platonic authority for his internality doctrine in this passage; he therefore felt free to make use of the Aristotelian version of it, which he may have seen as spelling out in greater detail what Plato says so succinctly”.

diálogos médios, assume-se que para Platão o domínio do ser é o campo da imobilidade. De outro lado, Aristóteles seria o pensador que conferiria respaldo à inclusão de atividades e movimentos à ontologia. Não obstante, no diálogo tardio do *Sofista*, as coisas que têm movimento também são admitidas como parte daquilo que é.

À guisa da exposição do artigo de Perl, pretendo clarificar em que a noção de movimento do inteligível apresentada no *Sofista* contribui para a metafísica neoplatônica de Plotino. Outrossim, avaliar como os sumos gêneros nos ajudam a pensar o estatuto teórico do Intelecto. Antes do ingresso na construção argumentativa de Perl, é interessante ressaltar a relevância atribuída nessa introdução aos sumos gêneros para a elaboração plotiniana do *Nous*. Eles tornam possível a própria estrutura formal que relaciona os predicados atribuídos ao Intelecto em face do problema central responsável por tornar necessária a reflexão sobre os megista gene, qual seja: como explicar que Intelecto e Inteligíveis sejam idênticos ao mesmo tempo distintos na relação entre quem conhece e o que é conhecido? Vide explicação de Crystal:

Então, é nos termos de movimento, repouso, mesmo e outro que Plotino articula a estrutura formal da atividade do Intelecto: como é que o Intelecto é um *ἐν πολλὰ*. Os *μέγιστα γενή* são o esqueleto da *ἐνέργεια* do intelecto. Tomando a *Enéada* 6.2 como meu guia, de acordo com Plotino, é conceitualmente incorreto falar do ser do Intelecto sem concomitantemente (*ἅμα*) falar de movimento (*κίνησις*), pois o último é atividade (*ἐνέργεια*) do que é realmente ativo. Como Plotino disse em outro lugar, se o Intelecto permanece o mesmo, ele não pensa *εἰ δ' ἔζηκεν, οὐ νοεῖ*. Repouso (*ζῆσις*) emerge por causa do movimento, contudo não é mudança de natureza do ser, mas sim sua perfeição. O ser existe dessa mesma forma. O outro entra quando distinguimos ser, movimento e repouso um do outro, isto é, quando o Intelecto é captado na sua unidade, a saber, como *ἐν*. Pois o Intelecto, embora seja todos os três, é também um. Os gêneros são o caminho para ver a pluralidade do Intelecto, *ἐν πολλὰ*. A motivação epistemológica desse movimento é clara: diferenciação

interna necessária, se assumirmos que o intelecto tem a si mesmo como objeto intelectual. É necessário algum tipo de diferenciação interna, se o Intelecto tiver a si mesmo como objeto e sujeito do ato intelectual simultaneamente. A questão é se os *μέγιστα γενη*, em sua aplicação ao Intelecto, são suficientes para explicar tal relação epistêmica (CRYSTAL, 1998, p.277, tradução nossa)²¹.

Paralelo aos sumos gêneros que auxiliam o empreendimento argumentativo de relacionar a filosofia platônica com os fundamentos do *Nous* de Plotino, Perl toma a ideia de *synousia* (união) como principal recurso teórico para combater a hermenêutica segundo a qual Platão se distinguiria radicalmente de Aristóteles e de Plotino no tema do movimento. Ele afirma²² que não apenas no Sofista, mas em toda a obra platônica, pode-se observar a conjugação de ser e pensamento, inteligível e alma, o que nos remete para uma ponderação mais adequada a respeito dos mitos, por exemplo. Já que o objetivo filosófico central deles não é falar da reencarnação, apenas para mencionar um caso, porém explicar o critério cognitivo não empírico em função do qual se diz que tal coisa é igual a outra, sendo a noção de igualdade anterior à experiência (conforme se desenvolve no *Fédon* 72b em

²¹ “Thus it is in terms of being, motion, rest, sameness and otherness that Plotinus articulates the formal structure of the intellect’s activity; how it is that the intellect is a *ἐν πολλὰ* The *μέγιστα γενη* make up the conceptual skeleton of the intellect’s *ἐνέργεια*. Taking *Ennead* 6.2 as my guide, according to Plotinus it is incorrect to speak of the being of the intellect without concurrently *ἄμα* speaking of its movement *κίνεσις*. For the latter is the activity *ἐνέργεια* of that which is actively actual. As Plotinus says elsewhere, if the intellect stands still, it does not think *εἰ δ’ ἔζηκεν*, οὐ νοεῖ. Rest *ζηάζιζ* arises because *κίνεσις*. is not a changing of being’s nature but rather its perfection. Being throughout exists in the same state and in the same way. Otherness enters into the account when distinguishing being, motion and rest from one another; that is, when the intellect is grasped in its conceptual diversity, i.e. as *πολλὰ*. And sameness when the three are grasped in their unity, i.e. as *ἓν*. ‘For the intellect, despite being all three, is also one. The *γενη*, therefore, are one way of seeing how the intellect is, to quote, a *ἐν πολλὰ*. The epistemological motivation for such a move is clear: internal differentiation that accounts for the intellect having itself as an object of intellection. Internal differentiation of some sort is necessary if the intellect is to have itself as an intellectual object, and yet simultaneously be the subject of the intellectual act. The question is whether or not the *μέγιστα γενη* in their application to the intellect are sufficient to account for such an epistemic relation”.

²² Cf. PERL, 2014, p.138.

diante). O que é possível depreender dessa chave de leitura proposta pela ideia de *synousia* é a concepção de que Platão deveria ser reconhecido mais pelo caminho da conjugação ou da mistura de diferentes posições do que pelo caminho da cisão dos opostos.

Dessa forma, ficamos desobrigados de interpretar Platão como o autor que divide inteligíveis e sensíveis em dois blocos estáticos separados, não sendo problemático, por essa via de união, conciliar movimento e repouso ao ser. Nesse contexto é que Platão parece ridicularizar uma posição que certamente não pode ser a sua: a de que o inteligível é inerte e sem vida. As duas opções extremas do devir constante e da inércia são dialeticamente articuladas em favor da consideração da viabilidade de se atribuir vida e movimento ao Intelecto. O passo do diálogo *Sofista*²³ que acena para essa inferência é o 249a-b:

O Hóspede - Teremos de admitir, assim à ligeira, que de fato o movimento, a vida, a alma, o pensamento não participam verdadeiramente do ser absoluto, e que este nem vive nem pensa, mas, venerável, sagrado e privado de inteligência, permanece imóvel?

Teeteto - Fora uma concessão um tanto dura, hóspede.

O Hóspede - Então, afirmaremos que é dotado de inteligência mas que não tem vida?

Teeteto - Como fora possível?

O hóspede - Ou diremos que é dotado desses dois atributos, porém não os possui na alma?

Teeteto - De que modo, então, chegaria a possuí-los?

O Hóspede - Ou teremos que aceitar que o ser é dotado de inteligência, vida e alma, mas que, embora vivo, se conserva inteiramente imóvel?

Teeteto - Isso agora se me figura de todo em todo ilógico.

A compreensão de Plotino sobre a vida inteligível do Intelecto está em sintonia com o passo 249a do *Sofista*. A interpretação dessa

²³ As passagens citadas do diálogo *Sofista* são da tradução de Carlos Alberto Nunes. Cf. PLATÃO, 1980.

passagem consiste em apreender o ser enquanto conteúdo da atividade de pensar característica do *Nous*. Em outras palavras, o ser é compreendido como o objeto do pensamento, e a vida, que é atribuída no diálogo ao inteligível, remeteria, por equivalência, à noção de atividade. Assim, Platão, à luz do neoplatonismo de Plotino, não estaria em dissonância com que será desenvolvido por Aristóteles. Na verdade, ainda que Aristóteles também tenha atribuído uma espécie de vida ao pensamento divino na *Metafísica* XII,7, 1072b 26-27 – tendo em vista que a própria noção de atividade implica em uma certa forma de vida decorrente do pensamento –, ele não especifica que o objeto do pensamento é vivo, o que para Plotino é claro mediante a leitura da passagem platônica acima, conforme nos auxilia o trabalho de Emilsson:

Na *Metafísica* XII, 7, 1072b 26-7, Aristóteles também considera que a —vida pertence a Deus; pois a realidade/atividade (*energeia*) do pensamento é vida, e Deus é esta realidade/atividade. Aristóteles, contudo, não disse especificamente que o objeto do pensamento é vivo (embora isso pareça se seguir, se a atividade é idêntica com o objeto e a atividade é um tipo de vida). Na interpretação de Plotino dessa passagem do *Sofista* 249a, por outro lado, ser é o objeto do pensamento, e no *Sofista* 249a é dito que o ser tem vida (EMILSSON, 2007, p.149, tradução nossa)²⁴

Os que insistem na percepção dualista da obra de Platão, bem como aqueles que apostam na leitura de que sua obra se desenvolve a partir da sucessão da juventude à maturidade, segundo Perl²⁵, ao se depararem com o passo 249e 6-7, costumam

²⁴ “In *Metaphysics* XII, 7, 1072b 26-7 Aristotle also asserts that life also belongs to God; for the actuality/activity (*energeia*) of thought is life, and God is that actuality/activity’. Aristotle, however, doesn’t say specifically that the object of thought is alive (though this seems to follow, if the activity is identical with the object and the activity is a kind of life). On Plotinus’ interpretation of this passage of the *Sophist*, on the other hand, being is the object of thought, and being is in the *Sophist* 249a said to have life”.

²⁵ PERL, 2014, p.150-151. “In the developmental reading, this passage is taken to mean that, contrary to the doctrine of the middle dialogues, Plato is now including not only changeless, lifeless, intelligible forms but also living, changing things in the realm of being. On this interpretation, $\eta\phi$

fazer uma emenda ao texto modificando *toi pantelos onti* (ἡῶ πανηλω̄ς ὄνηι) por *panton* (πάνηων). Assim, pelo menos uma parte do todo deveria incluir, além dos seres imóveis, aqueles que são móveis. A leitura passa a ser de que se todos os seres são imóveis, logo não há intelecto sobre nada em lugar nenhum, o que implica, pelo contrário desta premissa, que alguns seres precisam se mover. Seguindo essa interpretação, o argumento continua com a observação de que se todos os seres são movidos, de modo análogo, não pode haver intelecto, pois o conhecimento intelectual requer realidades imóveis como seus objetos. Apenas alguns seres, portanto, devem ser móveis, enquanto outros precisam ser imóveis.

Perl argumenta que essa interpretação não se sustenta²⁶. Primeiro, ele diz que *toi pantelos onti* não significa ser como um todo, mas o que completamente é. *Pantelos* é um advérbio que expressa grau ou intensidade de ser. A expressão se refere ao inteligível como o todo real. Se movimento for concedido apenas a uma parte da realidade, então as Formas permaneceriam nelas mesmas inertes e sem vida, não tendo Intelecto. Mas é

παντελω̄ς ὄνηι must be understood to mean being as a whole and motion is admitted into reality in the sense that reality or the sum of things includes living and moving things in addition to immovable forms. To support this reading, the text of 249b5-6 is emended by the outright insertion of the word *πάντων* so that it reads, It turns out that if all beings are immovable then there is no intellect about anything anywhere, implying that, on the contrary, some beings must be moved. According to this interpretation, the argument continues with the observation that if, on the other hand, all beings are moved, then likewise there can be no intellect (249b8-c5), for intellectual knowledge requires immovable realities as its objects. Some beings, then, must be unmoved. The conclusion, therefore, is that being and the all (249d4) must include both immovable forms and moving things”.

²⁶ PERL, 2014, p.151. “But this interpretation cannot be sustained. First, ἡῶ παντελω̄ς ὄνηι means not being as a whole but rather that which completely is *παντελω̄ς* is an adverb expressing degree or intensity of being, not an adjective expressing inclusivity. Indeed, this is precisely the same phrase that Plato uses at *Republic* 477a3 to refer to the forms, or intelligible reality, identifying it as that which is completely knowable. So too, here in the Sophist, it refers to the intelligible as the wholly real. If motion were allowed into reality only in the sense that not forms alone but also moving things are beings, then the forms themselves would remain inert and lifeless, not having intellect. But it is precisely this view of intelligible reality, of the forms, that Plato is here mocking and rejecting, and which is contradicted in the *Timaeus* as well, where the paradigm of the cosmos is identified as the intelligible living thing”.

precisamente essa visão sobre a realidade inteligível que Platão está rejeitando e que é contraditada no *Timeu* também, no qual o paradigma do cosmos é identificado com o animal vivo (cf. *Timeu* 30d-37c).

Todo o ponto do argumento do Estrangeiro é de que o inteligível nele mesmo precisa envolver vida, pensamento e movimento. A emenda da passagem em questão é fruto de uma flagrante tentativa, para Perl, de forçar o texto para que ele se adeque à interpretação pretendida, contrariando princípios filológicos básicos. O que o estrangeiro realmente diz é: se os seres são imóveis, então não há Intellecto sobre nada em lugar nenhum (249b5-6). Ao citar Vogel²⁷, Perl reforça o horizonte compreensivo de Platão: o Estrangeiro de Eléia não disse que algo móvel deve ser adicionado ao todo do mundo perfeito cuja natureza é imóvel; o problema dele era o de como um ser perfeito poderia ser desprovido de vida e pensamento. A questão não é se alguns entes devem ser movidos, mas que os seres em geral, a realidade inteligível como um todo, precisa ser móvel, se é que há Intellecto. O que o texto diz é que por um lado os seres precisam ser movidos e, por outro, ser imóveis, para que haja conhecimento intelectual. Com efeito, tanto o ser é imóvel quanto móvel.

No que concerne à aproximação teórica entre Platão e Plotino, pela via da *synousia*, conseguimos captar o horizonte a partir do qual ambos unem pensamento, movimento e ser. Mais precisamente, através do referido paradigma, foi possível perceber que a dinamicidade noética de Plotino não deriva unicamente de Aristóteles. Pela via da análise dos sumos gêneros, por outro lado, tornar-se-á mais claro em que medida o tratado de Plotino diz que o Intellecto é pura atividade, portanto sem potência, ao mesmo tempo que preconiza o repouso como uma de suas características. No sétimo parágrafo do tratado sobre a hipóstase cognitiva, lê-se que o repouso também deve ser concedido ao Intellecto:

²⁷ Cf. *idem*, p.154.

O que mais poderíamos conceder-lhe? Repouso é claro! Mas, repouso para o Intelecto não é um estar fora do Intelecto. O repouso do Intelecto é uma atividade que descansa de todas as outras atividades, como também para os outros entes, que estão em repouso com relação às outras coisas, permanecem suas próprias atividades, acima de tudo para aqueles cujo ser não está em potência, mas em ato. O ser do Intelecto, portanto, é atividade, e não há nada para que essa atividade está direcionada; assim, ele está autodirecionado. Pensando a si mesmo, está consigo mesmo e mantém sua atividade direcionada para si mesmo. (V.3 [49] 7, 15-20).

Da mesma forma que o não-ser não é a supressão do ser, mas o seu outro, o repouso atribuído ao Intelecto não redundando na ausência de atividade na interpretação de Plotino. Por conseguinte, não nos parece absurdo dizer que o Intelecto é ativo em seu movimento intelectual e ao mesmo tempo esteja em repouso na medida em que descansa das outras atividades que lhe são estranhas. Gollnick apresenta uma importante análise de Ham, na qual ele pondera a respeito da convivência pacífica entre os conceitos de atividade e repouso, a partir do texto grego:

Ham (2000:156-157) ressalta a análise sintática de algumas expressões do texto grego que ilustram essa coincidência de ato e repouso. Em 7,18-20 lemos: O ser do Intelecto, portanto, é atividade e não há nada para o que esta atividade está dirigida (kai oudén, pròs hò he enérgeia); portanto, ele está autodirecionado (pròs autô ára). O primeiro uso da preposição pròs é seguido de acusativo e sugere uma tendência na direção de algo, que é negada pelo oudén. O segundo uso da preposição pròs é seguido de dativo e sugere uma presença para si mesmo, um estar junto de si, e a relação dá-se com alteridade na identidade. Em seguida, em 7,21-22, vemos a expressão tô eis autòn en heautô (dirigido a si mesmo em si mesmo), que sugere novamente não haver qualquer dispersão do Intelecto para o exterior. O repouso do Intelecto não é um êxtase, pois não se trata de um estar fora do Intelecto, como o que constitui a união mística com o Uno (VI.9[9]), é, ao contrário, uma interiorização

que não abala sua fecundidade e, quanto mais ele é conhecimento de si, mais ele produz outra coisa que é imitação de sua atividade interna. Ou seja, apesar de não haver qualquer tendência do Intelecto para o exterior, em sua atividade primária, sua própria interiorização gera uma tendência para fora, um processo no qual, na medida da exteriorização, há uma mudança de qualidade, de natureza. Assim como o fogo tem uma atividade autodirigida sendo o fogo, mas posteriormente tem uma atividade que flui dele e que é capaz de produzir efeito em outras coisas, assim também o que emana do Intelecto, emana daquela atividade que lhe é própria, e produz outra atividade similar, intelectual também: a atividade dianoética da Alma (GOLLNICK,2005, p.31-32).

Os sumos gêneros, encabeçados pelo Ser, envolvem movimento, repouso, identidade e diferença. Isto posto, eles oferecem artifícios para pensar o inteligível como dinâmico, ainda que essa espécie de movimento não implique a passagem de um estado a outro, como em um processo cronológico. Em sua monografia, Silva sintetiza de maneira didática a relação entre repouso e movimento no contexto do diálogo *Sofista*:

[...] se o ser é puro devir, então não haverá jamais possibilidade alguma de conhecimento sobre qualquer coisa que seja, pois é impossível conhecer aquilo que em nenhuma hipótese, há permanência de estado, visto que, se tudo está em constante movimento e, portanto, em constante mudança, o objeto antes de ser conhecido sofre a ação dessa mudança, nunca permanecendo sob qualquer aspecto, impossibilitando assim, que seja abarcado pela inteligência. Do contrário, se tudo está absolutamente imóvel, não haverá igualmente, possibilidade de conhecimento, inteligência nem discurso, pois o ser compreendido como exclusivamente imóvel, estático, impede que a inteligência se dirija a ele, que ela se lance em direção ao ser afim de conhecê-lo, ademais, nenhum discurso seria possível, pois não haveria onde se propagar, se o ser fosse completamente imóvel (SILVA, 2016, p.44).

A respeito da atribuição de movimento àquilo que é, Perl nos referenda as *Leis* 897d3²⁸, obra na qual Platão expressamente discute o movimento do Intelecto (*Kinesis Nou*) e representa esse movimento pela imagem de uma esfera que rotaciona em localização fixa. Essa imagem captura perfeitamente a coincidência não contraditória do movimento e do repouso. O movimento do Intelecto não é incompatível com a imutabilidade do inteligível. A relação do artesão com o paradigma, assim como o conceito do animal inteligível do *Timeu* e o movimento do Intelecto nas *Leis* coopera para a leitura unitária²⁹ em contraste com a evolutiva. Se a tese da *Synousia* estiver correta, Perl assevera que derruba três pilares da interpretação moderna de Platão: 1) as Formas são sem-vida; 2) o modelo dualista de sujeito- objeto na metáfora cognitiva da visão 3) a leitura evolutiva do *corpus platonium*³⁰.

Sobre a segunda conclusão de Perl, preciso discordar nos seguintes termos: de fato, a posição mais consistente para descrever a arquitetura metafísica tanto de Platão quanto de Plotino parece ser a do monismo³¹. Contudo, esse unitarismo³² – oposto a uma visão que cinde o inteligível e o sensível como dois mundos separados, contra a qual Marques³³ se ocupou em seu

²⁸ Cf. PERL, 2014, p.154

²⁹ Todas essas metáforas e passos dos diálogos indicam não a mudança cronológica no pensamento de Platão, mas a constante conjugação das teses filosóficas que, evolutivamente, poderiam ser interpretadas como antagonicas. Com Perl, podemos concluir que os autores que dão primazia aos chamados diálogos médios, tendem a fazer uma leitura das Formas segundo a ótica imobilista. Vide PERL, 2014, p.137: "in the so-called middle dialogues, such as the *Phaedo*, *Phaedrus*, and *Republic*, only the immovable forms are regarded as really real, while in the late *Sophist* Plato admits moving things into full reality".

³⁰ cf. Idem, p.155.

³¹ Nessa obra, faz-se uma análise abrangente de caráter didático da arquitetura metafísica de Plotino. Vide: ARMSTRONG, 1940.

³² Nesse momento, por unitarismo não estamos falando da organização da obra filosófica, queremos apenas destacar o sentido não dual na interpretação da ontoepistemologia de Platão e Plotino.

³³ MARQUES, 2011, p.245-246. "A suposta teoria dos dois mundos diz que, ao diferenciar doxa e episteme, no final do livro V, Sócrates separaria a tal ponto esses modos de representar as coisas e de conhecer, assim como seus objetos, que seria justificado dizer que Platão propõe uma visão que implica em compreender a realidade como cindida entre duas totalidades paralelas: o mundo das aparências e o mundo das ideias. Os termos já são tão comuns e já ficaram tão gastos que talvez não

artigo e que Araújo³⁴ denuncia em sua tese – não requer como exigência filosófica a superação de distinções que se fazem entre sujeito e objeto, mas requer, sim, de outro modo, a recusa de uma diferenciação substancial. Nesse sentido, o equívoco de Perl, em meu juízo, deve-se a sua pressuposição de que a distinção sujeito-objeto introduz necessariamente um dualismo de ordem ontológica.

A hipótese que será estudada nas secções finais desse trabalho consiste em considerar, pelo menos enquanto exegese neoplatônica, particularmente à luz do texto de Plotino, que é possível conciliar identidade e diferença no âmbito da relação entre Intellecto e Inteligíveis. Para além dessa observação, isto é, de que a diferenciação entre sujeito e objeto no Intellecto não introduz dualismo de ordem substancial, subscrevo o texto de Perl quando ele põe em relevo a característica do movimento intelectual no pensamento de Platão, o que nos oferece mais elementos para compreender o *Nous* de Plotino. O Intellecto, como temos apreendido ao longo da pesquisa, é a instância conceitual correspondente à união entre ser e pensamento, de maneira que, por empréstimo de Platão, compreendemos porque o Intellecto é vivo e dinâmico, ao passo que repousa de outras atividades. Vide desenvolvimento mais completo no *Sofista* sobre o que se pode falar de mobilidade e imobilidade:

signifiquem mais o que dizem. Entretanto merece nossa atenção o fato de que a separação radical entre esferas ontológicas, conduzindo a um paralelismo epistemológico, tenha se tornado, ao longo dos séculos uma marca do platonismo e supostamente de Platão. Por isso, considero relevante examinar criticamente esta concepção, que considero uma ficção [...]”. O debate sobre a divisão em dois mundos suscitado pela crítica interpretativa que se faz à tradição platônica, defensora que é da realidade inteligível, cujos predicados parecem não coadunar com a experiência sensível que temos das coisas, levanta a questão se não teríamos dois mundos antagônicos. Nessa ambiência, Marques desenvolve seu artigo cujo objetivo principal é combater a cisão entre inteligível e sensível.

³⁴ ARAÚJO, 2014, p.161. “Textos como o *Filebo*, *Leis* e *Político*, que trazem uma visão positiva sobre os prazeres corpóreos, ainda são pouco estudados, pois preferiu-se por muito tempo pesquisar os textos e temas que versavam sobre os chavões: Platão é idealista, Platão é dualista”.

O Hóspede - [...] se conhecer é algo ativo, necessariamente o conhecido terá de sofrer sua ação. E, de acordo com essa explicação do ser, sendo conhecido pelo conhecimento, na medida em que for conhecido se movimentará em virtude de sua própria passividade, o que não poderia dar- se, conforme dissemos, com o que está em repouso.

Teeteto - Certo.

O Hóspede - Mas, por Zeus! Como poderá ser tal coisa? Teremos de admitir, assim à ligeira, que de fato o movimento, a vida, a alma, o pensamento não participam verdadeiramente do ser absoluto, e que este nem vive nem pensa, mas, venerável, sagrado e privado de inteligência, permanece imóvel?

Teeteto - Fora uma concessão um tanto dura, hóspede.

O Hóspede - Então, afirmaremos que é dotado de inteligência mas que não tem vida?

Teeteto - Como fora possível?

O Hóspede - Ou diremos que é dotado desses dois atributos, porém não os possui na alma?

Teeteto- De que modo, então, chegaria a possuí-los?

O Hóspede - Ou teremos que aceitar que o ser é dotado de inteligência, vida e alma, mas que, embora vivo, se conserva inteiramente imóvel?

Teeteto - Isso agora se me afigura de todo em todo ilógico.

O Hóspede - Assim, teremos de considerar como seres tanto o que é movido como o próprio movimento?

Teeteto - Como não?

Hóspede - De onde vem, Teeteto, que se tudo for imóvel, ninguém pode será saber nada de nada.

Teeteto - É mais do que claro.

O Hóspede - Por outro lado se admitirmos que tudo se movimenta e se altera, por força desse mesmo argumento teremos de privar o ser de inteligência.

Teeteto - Como assim?

O Hospede - Podes conceber que sem estabilidade exista o idêntico a si mesmo, no mesmo estado e relativamente ao mesmo objeto?

Teeteto - De jeito nenhum.

O Hóspede - E Então? E sem essas condições, compreendes que a inteligência possa surgir ou existir em qualquer parte?

Teeteto- Absolutamente não!

O Hóspede - Urge, pois, combater por todos os meios quem suprime, assim, o conhecimento, o pensamento e a inteligência, e ainda se abalança a afirmar alguma coisa.

Teeteto - Sem dúvida.

O Hóspede - Logo, o filósofo que tem tudo isso na mais alta estima, tanto será obrigado a rejeitar, segundo creio, a doutrina dos adeptos do Uno juntamente com a dos sequazes do múltiplo, que proclama a imobilidade todo universal, como a fazer ouvidos moucos para os que movimentam o ser em todos os sentidos, e, à maneira de crianças quando preferem as duas gulodices que lhes damos a escolher, afirmar simultaneamente ambas as coisas a respeito do ser e do todo: que é imóvel e que está em movimento (248e-249d).

Mas, como esse impasse pode ser resolvido, isto é, de que o Intelecto possui vida e de que isso implicaria a relação de conhecimento entre Intelecto e Inteligível nos termos sujeito e objeto sem produzir uma duplicação rejeitada pelo monismo? Devemos primeiro tomar nota de que o único movimento requerido pelo argumento, e que é atribuído ao ser, é o movimento relativo à atividade intelectual de conhecer e de ser conhecido, um

tipo de movimento que não precisa envolver mudança temporal. Aristóteles cunhou o termo *energeia* para se referir à atividade que não é movimento (*kinesis*)³⁵. A terminologia de Platão é diferente, pois ele usa *kinesis* nos dois sentidos - tanto para designar a atividade de apreensão intelectual quanto para expressar a mudança de ordem cronológica-, embora seja claro, em relação ao argumento em análise, que ele se refere ao que Aristóteles chamaria de *energeia* e não *kinesis*, a saber, a atividade de intelecção.

Todavia, ainda que possamos admitir que o Intelecto tenha essa espécie particular de movimento, como se referir a ele com os supracitados termos sujeito e objeto? Para rechazar a duplicação do mundo e afirmar o monismo, Perl recorre a *synousia* e vê nessa união a impossibilidade de tal distinção. A formulação plotiniana sobre o *Nous*, como vimos, passa pela leitura do *Sofista* e, portanto, é afinada com o pensamento do mestre. Como, então, seria possível a utilização desses termos? No contexto dessa problemática é que a nossa hipótese de trabalho se aplica. Ela objetiva distinguir sujeito e objeto, na medida em que os referidos termos representam funções diferentes no autoconhecimento do *Nous*, sem que essas funções impliquem a quebra de unidade. Tais termos pretendem oferecer um contorno singular ao conceito, tendo em vista a definição de um movimento de natureza intelectual que não resulta na ideia de processo, a qual é tão comum à noção de *kinesis* se tomada isoladamente.

Para depreender corretamente essa hipótese e ter condições de afirmar se ela é válida ou não, além de considerar os fundamentos platônicos do movimento intelectual e dos sumos gêneros que propiciam o entendimento de parte do estatuto teórico do *Nous*, é preciso dar continuidade à construção teórica dessa relação entre Intelecto e Inteligíveis, ponderando sobre a atividade

³⁵ Cf. *Metafísica* Θ.6, 1048b18-35

(*energeia*), que funciona como aquilo que cimenta o edifício metafísico de Plotino.

Em um primeiro momento, devem-se compreender as linhas gerais do conceito de atividade conforme ele é desenvolvido por Aristóteles. Posteriormente, mediante essa apreensão, será possível avaliar as implicações teóricas desta ideia e, por conseguinte, a validade dela no bojo da articulação pretendida entre Intellecto e Inteligíveis, como recurso para livrar a formulação de Plotino do dilema céptico.

3.5 A base filosófica da identidade entre Intellecto e Ideias: a atividade (*energeia*) da metafísica aristotélica

Para justificar a nossa hipótese de que o conceito de *energeia* se constitui como um caminho plausível para levantar os problemas e as possíveis soluções no tocante à relação que o Intellecto mantém com os inteligíveis, é indispensável a demonstração da aplicabilidade dele nas *Enéadas*, bem como levar em consideração a avaliação hermenêutica que os plotinistas fazem dele. Na sequência, poderemos apreender o papel que este conceito tem para a tessitura argumentativa da metafísica e, depois, particularmente para o tratado V.3 [49], na medida em que Plotino necessita justificar a relação de identidade e de diferença atribuída ao *Nous* e seus pensamentos.

As ideias de que há movimento e vida intelectual emprestadas do *Sofista* platônico, somadas aos sumos gêneros, torna possível compreender parte do que Plotino quer abordar com sua concepção de autoconhecimento do *Nous*. Contudo, é preciso dar um passo além e analisar o conceito aristotélico de *energeia*, o qual é decisivo para compreender adequadamente como Plotino explica que o Intellecto pensa os objetos intelectuais e ao mesmo tempo é idêntico a eles. Ooshout, ao realizar uma análise minuciosa do capítulo quinto do tratado sobre a hipóstase

cognitiva, corrobora a centralidade da *energeia* para atingir tais propósitos filosóficos:

Todo o argumento gira em torno do termo *energeia*. A palavra evoca a oposição aristotélica entre potencialidade (*dunamis*) e atualidade (*energeia*). O que pode ser pensado por si mesmo é real no sentido mais completo. Se pudéssemos inverter essa proposição, implicaria que o que é real pode ser completamente apreendido pelo pensamento. Se isso é correto - e essa proposição é indispensável ao argumento de Plotino - segue-se que não há lugar para a potencialidade naquele que pensa, porque a ideia de realidade é incompatível com a noção de potencialidade. O que é real, no sentido mais completo, não é apenas pensável, mas deve ser também realmente pensado. Há outro conceito, contudo, que desempenha papel crucial aqui, nomeadamente o de atividade, o qual no grego também é expresso pela *energeia*. O que pensa a si mesmo é realidade no sentido pleno, um ser vivo que vive em virtude de si mesmo. Associar as ideias de vida e atividade conduz a conclusão de que deve haver, não apenas o que pode ser pensado, mas também uma atividade de pensar (OUSHOUT, 1991, pp.107-108, tradução nossa) ³⁶.

Agora, convém avaliar, em uma perspectiva global, de que maneira o conceito aristotélico de atividade influencia a argumentação de Plotino³⁷. Via de regra, o termo *energeia* é traduzido como atividade. A ocorrência textual dele parece ser

³⁶ “The whole argument pivots upon the term *energeia*. The word evokes the Aristotelian opposition between potentiality (*dunamis*) and actuality (*energeia*). What can be thought by itself is real in the fullest sense. If we can invert this statement, it would imply that what is real can be fully grasped by thought. If this is equally true – and this implicit assumption is indispensable to Plotinus’s argument – it follows that there is no room for an element of potentiality in the mind’s thing, because the idea of reality is incompatible with the notion of potentiality. What is real in the fullest sense is not only thinkable, but it must also be actually thought. There is another concept, however, that plays a crucial role here, namely that of activity, which in Greek is also expressed by *energeia*. What thinks itself is reality in the fullest sense, a living thing that lives by virtue of itself. Associating the ideas of life and activity leads to the conclusion that there must be, not only a thing that can be thought, but also an activity of thinking”.

³⁷ Esse itinerário será feito com o auxílio dos seguintes trabalhos: HANCOCK, 1984; RIST, 1989; OLSHWKY, 1997; HANCOCK, 2012. Em outro momento dedicaremos especial atenção às hipóteses interpretativas possibilitadas pelo conceito de *energeia*.

obra pioneira de Aristóteles³⁸, embora ele próprio sugira já existir esse conceito na tradição³⁹. Hancock nos informa que o neologismo aristotélico *hé energeia* aparece em quase todos os textos de Aristóteles, dos mais antigos aos mais recentes, e é encontrado no epicurismo, no estoicismo e em Plotino⁴⁰. O impacto que a apropriação deste conceito tem para o Licopolitano chega a ser numericamente verificável: ela se repete mais em Plotino (768 vezes) do que em Aristóteles (537 vezes)⁴¹. Ou seja, a ocorrência desse termo não é meramente incidental.

Como expomos, por intermédio do trabalho de Perl, a *energeia* de Aristóteles possibilita a utilização de um vocábulo técnico para designar algo que outrora poderia ser expresso apenas pela *kinesis*. Todavia, em alguns momentos, essa diferença pode ser tênue. Pelo menos até que ela fique clara ao longo do *corpus* aristotélico. Embora o conceito de *Energeia* se desenvolva a partir da ideia de movimento, no estágio inicial do pensamento de Aristóteles⁴², posteriormente ele vai assumir propriamente a natureza daquilo que não é sujeito ao movimento.

Visto que o tipo de mobilidade da *kinesis* aponta para a transição de algo em potencial para algo atual que retorna a ser

³⁸Para um estudo detalhado a respeito da origem do conceito de *energeia*, ver MENN, 1994.

³⁹ RIST, 1989, p.105. "Energeia does not occur in Plato, or indeed in any Greek text before Aristotle, though Aristotle himself says that other thinkers used the word [...]".

⁴⁰ HANCOCK, 1984, p.1. —Aristotle's neologism, *he energeia*., which occurs in almost all his writings, from the very earliest to the very latest, appears often in the writings of such Hellenistic philosophers as the Epicureans, the Stoics and, especially, Plotinus. Our present study aims to discover how the last named, who is the founder of the Neoplatonic school, accommodates the Aristotelian doctrine of *energeia* to his own distinctive metaphysics."

⁴¹ HANCOCK, 1984, p.1. Aristotle uses *energeia* 537 times (according to Blair, "The Meaning of 'Energeia and 'Entelecheia' in Aristotle," p. 103) compared with Plotinus' 768 times [...]"

⁴² RIST, 1989, p.113-114. "The special Aristotelian concept of *energeia* develops from ideas about movement; in its later stage the focal meaning of *energeia* indicates the nature of non-moving things. Since Aristotle eventually comes to recognize activities with potentiality as intelligible in terms of actuality without potentiality, it is easy to see why he was unimpressed by the Megarian notion that capability makes no sense (Met. Θ.1046B29ff), for capability is a form of potentiality [...] if a man is capable of building a house, he is potentially a house-builder. The consequences of this, as Aristotle points out, seem absurd: if I stop building, I cease to be a builder".

potencial e assim por diante, não é coerente com a noção de pensamento divino a atribuição de potência, uma vez que tal pensamento deve ser compreendido como plenamente atual. A atividade por excelência atribuída ao Motor Imóvel não pode, portanto, ser suscetível ao devir, como ficará mais claro em breve. O papel que o conceito *energeia* desempenha no pensamento de Plotino está interligado com o projeto metafísico de Aristóteles. No tocante a percepção dessas questões, Reuter nos ajuda a ponderar em quais aspectos essa compreensão é verdadeira:

Aristóteles argumenta em favor da conclusão de que deve haver um princípio (*arché*) cuja realidade ou substância (*ousia*) é *energeia* (1171b17). Essa premissa torna claro que Aristóteles espera que seu primeiro princípio esteja fazendo algo, o que, por sua vez, sugere a tradução de *energeia* como atividade. Para Aristóteles esse princípio poderia ser somente o *Nous*. Então, dentro do deus aristotélico, nós encontramos os dois aspectos da *energeia*. Como paradigma da *ousia* é o estado de completa atualidade (sem potência, como na matéria), mas esse ser é também a atualização de uma atividade, não uma atividade como normalmente compreendemos o termo (isto é, como movimento), mas imaterial, atividade imóvel de pensamento (REUTER, 1994, p.164, tradução nossa)⁴³.

Em outras palavras, o *Nous* plotiniano, para além de significar a instância última do ser, precisa dar conta do pensamento puro, conseqüentemente da convivência entre ser e pensamento, o qual exige que haja movimento intelectual. Tal movimento, por sua vez, não pode ser confundido com a transição

⁴³ "Aristotle argues to the conclusion that there must be a principle (*arché*) whose reality or substance (*ousia*) is *energeia* (1171b19-20). This conclusion occurs within an argument about motion (*kinesis*). One premise in this argument states that if it (namely this principle) does not act (*energeia*), there will be no movement (1071b17). This premise makes clear that Aristotle expects his first principle to be doing something, which in turn suggests the translation of *energeia* as activity. For Aristotle this principle could only be *nous*. Thus, within Aristotle's god we find these two aspects of *energeia*. As the paradigm of *ousia* its state of being is complete actuality, but this state of being is also the actualization of an activity not an activity as we normally understand the term (i.e., movement), but the immaterial, unmoving activity of thought".

de potência para ato, de outra maneira, esse movimento é de ordem imaterial e é intrinsecamente relacionado ao pensamento. Adiante, Reuter arremata estabelecendo o estatuto teórico do *Nous*:

Dado que a *energeia* (atividade) do *Nous* (Intelecto) é o pensamento e o objeto deste pensamento é o inteligível, o que Plotino precisa mostrar é que esse inteligível é realmente o *Nous*. Para mostrar isso, nós precisamos traçar nossos passos. Sabemos que a *energeia* do *Nous* é idêntica a sua *ousia*. Além disso, podemos considerar que a *ousia* do *Nous* é idêntica ao seu *to on*. Mas o *to on* do Intelecto será como *to nonton*. Então, se o pensamento do *Nous* é direcionado para o inteligível e esse inteligível é *Nous*, sabemos que a atividade (*energeia*) do *Nous* é idêntica a sua essência/substância. Logo, o *Nous*, ao pensar, pensa a si mesmo. (Idem, p.166, tradução nossa)⁴⁴.

O *Nous* pensa a si mesmo porque é próprio dele ter conhecimento de tudo que é inteligível. Dessa maneira, como ele é a instância última do ser, não poderia haver nada externo a ele. A conclusão que se segue é que o Inteligível é um com o Intelecto, a *energeia* funciona como o ponto de contato responsável por tentar conferir coerência a esse encadeamento metafísico.

Que a *energeia* é fundamental para a metafísica de Plotino é quase um consenso. Todavia, Merlan certa vez questionou a relevância atribuída à apropriação de Plotino do conceito de *energeia*, tendo em vista que este foi elaborado para lidar com os problemas do devir aristotélico, enquanto Plotino trabalharia fora dessas linhas entre devir e matéria, focando mais na arquitetura

⁴⁴ "Given that the *energeia* of *nous* is *noesis* and object of this *noesis* is *to to nonton*, what Plotinus needs to show is that this *to to nonton* is really *nous* itself. To show this we need to retrace our steps. We know that the *energeia* of *nous* is identical with its *ousia*. Furthermore, we can take it that the *ousia* of *nous* is identical with its *to on*. But the *to on* of *nous* will be as *to nonton*. Thus, if the *noesis* of *nous* is directed at *to nonton* and this *to nonton* is *nous* itself then in thinking *nous* will think itself."

metafísica de Platão⁴⁵. Nesse sentido, Merlan contesta a aplicabilidade do conceito às *Enéadas*, supondo que a questão do devir seria no mínimo secundária para Plotino. Contudo, como contra-argumento, podemos considerar a necessidade de o Intellecto ser vivo e, como tal, de exercer as suas prerrogativas, quais sejam: pensar os seus pensamentos. Na passagem que discutimos ao final do tratado V.3[49], Plotino é bastante enfático quanto a isso. Por conseguinte, é fundamental para além da teoria das Ideias, assegurar a configuração do estatuto de um Intellecto divino, nos moldes do que Aristóteles define em sua metafísica⁴⁶. Conforme nos instrui Rist⁴⁷, Aristóteles classifica pelo menos três tipos de atividade: 1) atividade da mudança, a qual é descrita na Física e na Metafísica como a atividade imperfeita cujo fim está fora de si mesma; 2) atividades físicas como a do ouvido quando ouve e dos olhos quando veem; 3) Atividade do estado de ser que é eterno e imaterial, exemplificada pelo Motor Imóvel.

A atividade que não está sujeita a transições, conforme foi estudado através do recurso a não-discursividade, é o que Plotino parece estar aproveitando aqui. O paradigma do Motor Imóvel enquanto pensamento divino institui a possibilidade de um ser que exerça pensamento sem que esteja ele próprio sujeito ao devir. Por isso, o mais importante não é conceber a atividade no âmbito da física aristotélica, porém mais propriamente na metafísica, quando esse conceito se traduz em uma espécie de movimento que não é sujeito ao nascimento e à corrupção, mas ao ser e ao pensamento.

⁴⁵ HANCOCK, 1984, p.1-2. "Nevertheless, it is worth noting that at least one prominent scholar of Neoplatonism doubts the significance of *energeia* in Plotinus' system. According to Philip Merlan in Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, "Plotinus does not have much use for either of the two concepts of actuality and potentiality. Merlan bases this conclusion on the assumption that, since the *dynamis/energeia* distinction originates out of the peculiar demands of Aristotle's philosophy of becoming and . matter, it has little value in a philosophy developed mainly along Platonic lines".

⁴⁶ É possível também que o contato que Plotino teve com essas ideias tenha se dado por intermédio de Alexandre, que foi um importante aristotélico. Para explorar parte dessa discussão, cf. SHROEDER, 1984.

⁴⁷ Cf. idem, p.113.

A hipótese é de que o conceito de *energeia* possa dar outro rumo à interpretação do problema da identidade entre Intelecto e Ideias. Antes de avaliar a capacidade de resposta que essa ideia pode ter, é metodologicamente salutar fazer o movimento de primeiro ponderar a respeito das objeções ao postulado noético de Plotino.

O debate em torno do problema da identidade entre intelecto e ideias

Como foi estudado nas secções anteriores, o chamado problema da identidade entre Intelecto e ideias decorre de uma espécie de dilema suscitado pela necessidade de reunião de dois conceitos aparentemente contraditórios, quais sejam: o de que o Intelecto é idêntico aos inteligíveis e o de que, por ter como atividade primária o puro pensar, ele exerce autoconhecimento pleno. Nesse plano teórico surge a dificuldade de comportar a noção de identidade com a de distinção de pelo menos dois fatores cognitivos: sujeito e objeto de conhecimento.

O confronto dessas premissas que relacionam Intelecto e inteligíveis no contexto do autoconhecimento não é puramente hipotético, ele se trata de uma discussão filosófica histórica com a tradição céptica, ilustrada por Sexto Empírico, autor que objetou haver genuíno autoconhecimento humano. Conforme expõe Ooshout:

Mas a linguagem da passagem acima também reflete ideias desenvolvidas por um antigo contemporâneo de Plotino, o céptico Sexto Empírico (aprox.200 d.C.). Sexto lidou com o problema do autoconhecimento de uma maneira completamente diferente. Em *Contra os Lógicos* (livro I¹, caps.282- 313), ele alega que o que ele chama de filósofos dogmatistas não podem nos dar uma clara visão do que é um ser humano, sustenta Sexto, simplesmente porque o ser humano não pode se conhecer. Sexto, então, continua a provar que um ser humano não pode ter qualquer apreensão de si mesmo. É impossível, argumenta ele, que um homem como um todo se perceba como um todo, pois nesse caso

ele seria como um todo percebido, o que impede qualquer agente que perceba (OOSHOUT, 1991, p.76, tradução nossa)¹.

Emilsson corrobora essa assertiva de que a investigação plotiniana tem seu itinerário influenciado pela necessidade de oferecer respostas consistentes aos questionamentos céticos, como logo na abertura de seu artigo ele diz em que consiste sua tese central, a saber: “afirmar que a forte identidade mantida por Plotino entre o Intelecto e seus objetos, as Ideias, pode ser explicada em termos de como Plotino vê a força dos argumentos céticos” (EMILSSON, 1995, p.32, tradução nossa)². O autor enfatiza ainda mais a pertinência das objeções céticas na discussão contida no tratado:

A alegação de que o completo autoconhecimento ou autoconsciência é de fato possível para o Intelecto e que não há conhecimento de uma parte por outra parte parece ser uma reação a certos argumentos céticos, tais como os que encontramos em Sexto Empírico contra a possibilidade de o Intelecto apreender a si mesmo (Idem, p.32, tradução nossa)³.

Para corroborar a nossa perspectiva metodológica de estudar a relação entre Intelecto e Inteligíveis como um problema de origem cética, é digno de nota também a exposição de Crystal a esse respeito:

¹ “But the language of the above passage also reflects ideas developed by an Elder contemporary of Plotinus, the sceptic thinker Sextus Empiricus (approx.200 A.D). Sextus dealt with the problem of self-knowledge in a completely different way. In against the logicians (book I¹, chs.282-313), he claims that what he calls dogmatists philosophers cannot give us clear insight into what a human being is, Sextus maintains, simply because human being cannot know themselves. Sextus then goes on to prove that a human being cannot have any apprehension of himself. It is impossible, he argues, that a man as whole perceives himself as a whole, for in that case he would wholly perceived, which precludes any perceiving agent”.

² “the strong identity Plotinus maintains between the intellect and its objects, the Ideas, can be explained in terms of his seeing the force of certain skeptical arguments”.

³ “The claim that complete self-knowledge or self-consciousness is indeed possible for intellect and that it is not a knowledge of part by part seems to be a reaction to certain skeptical arguments such as we find in Sextus Empiricus against the possibility of intellect’s apprehension of itself”.

Muito da epistemologia de Plotino foi influenciada por Sexto Empírico. Uma das formas pelas quais podemos discernir essa influência é através do modo como o Intelecto, segunda hipóstase de Plotino, apreende a si mesmo. De acordo com Plotino, o Intelecto, se ele pensa a si mesmo adequadamente, deve fazê-lo enquanto todo ou como parte. A natureza dessa consideração, ao menos em parte, é informada pelo dilema que Sexto Empírico articulou. Sexto mantém que o Intelecto, se ele conhece a si mesmo, deve fazê-lo como todo ou como parte (Adv. VII 310-311). Ambas as posições, de acordo com Sexto, são insustentáveis. No caso de que o Intelecto apreenda a si mesmo em termos de uma parte que capta outra parte, cai-se em um regresso ao infinito, porque a parte do sujeito se tornará idêntica à do objeto quando apreender a si mesma. Como resultado, outro sujeito epistêmico será necessário e assim *ad infinitum* (CRYSTAL, 1998, p.264-265)⁴.

Para fugir da dúvida *ad infinitum* e da conseqüente suspensão do juízo, Plotino busca na identificação tecida na hipóstase *Nous* proteger o edifício ontoepistemológico. Ele sustenta a necessidade de haver, na metáfora da visão, aquele que vê e o que é visto, ambos tendo que ser idênticos. Não é possível falar em conhecimento sem a pressuposição desses fatores. Essa premissa é importante para compreender os contornos da ontoepistemologia que Plotino pretende articular. Nas palavras do autor:

[...] nossa investigação não trata de um assunto casual que este Intelecto necessita ver a si mesmo, ou antes, possuir o ver-se, primeiro porque ele é múltiplo e, em seguida, porque ele pertence a outro e está, necessariamente, sujeito a ver, isto é, sujeito a ver

⁴ “Much of Plotinus' epistemology was influenced by Sextus Empiricus. One of the ways in which this influence can be discerned is through the manner in which the intellect, Plotinus' second hypostasis, apprehends itself. According to Plotinus, the intellect, if it is to think itself properly, must do so qua whole not qua part. The nature of this account is, at least in part, informed by a dilemma that Sextus Empiricus articulated. For Sextus maintained that he intellect, if it were to know itself, it must do so either qua whole or qua part. Both positions, according to Sextus, were untenable. In the case of the intellect apprehending itself in terms one part grasping another part, one falls into an infinite regress because the subject-part will become identical with its object when it apprehends it. As a result, another epistemic subject will be needed and so on *ad infinitum*”.

esse outro, e seu ver é sua essência. Pois a existência de algo mais é uma condição necessária do ver, e se não houver algo mais, o ver é inútil. Tem de haver, então, mais de um para que o ver exista, e o ver tem de coincidir sobre o visto, e o que é visto por si mesmo tem de ser uma multiplicidade num todo. Pois, o que é absolutamente uno não tem nada para que dirigir sua atividade e, uma vez que é só e isolado, permanecerá absolutamente imóvel (V.3[49] 10, 10-20).

Reuter também afirma que o empreendimento do *Nous* de Plotino precisa responder às objeções céticas, a fim de que possa se mostrar consistente filosoficamente. Não são triviais ou meramente retóricos os argumentos de Sexto Empírico. Eles revelam, no mínimo, uma limitação na formulação metafísica dessa espécie de autoconhecimento pretendida por Plotino. Conforme se depreende:

Nós devemos, então, ver que a resposta de Plotino ao argumento de Sexto Empírico o deixa com dois problemas. Primeiramente, ele deve explicar, dada essa identidade entre pensador e objeto de pensamento, que é obtida no nível do *Nous*, como é que o *Nous* pensa. Então, por segundo, como esse tipo de pensamento é autopensamento. [...] Esse texto oferece duas pistas sobre como entender o porquê do autopensamento ser pensamento no sentido estrito: (i) Autopensamento é consciência do todo – no caso, o todo é ele mesmo; (ii) esse tipo de pensamento não persegue nada fora de si mesmo (REUTER, p.156-157, tradução nossa⁵).

É possível depreender dessa problemática pelo menos duas dimensões a serem avaliadas: 1) a correção e a coerência exegética da formulação segundo a qual Intelecto e Inteligível são idênticos e

⁵ “We shall then see that Plotinus response to Sextus’ argument leaves him with two problems. Firstly, he must explain, given this identity between thinker and object of thought that obtains on the level of nous, how it is that nous is thinking. Then, secondly, he must explain how this type of thinking is self-thought. [...] This text offers two hints as to why self-thought is thought in the strict sense: (i) strict self-thought is a consciousness of the whole - in this case the whole [self]; (ii) this type of thinking seeks nothing outside of the self”.

distintos no pensamento de Plotino; 2) a plausibilidade filosófica dessa articulação, sobre a qual incidem mais diretamente as objeções levantadas por Sexto Empírico. Em outras palavras, ponderar se as dificuldades consistem em como compreender a articulação metafísica de Plotino ou se a tendo compreendido torna-se difícil aceitá-la por ser intrinsecamente incompatível associar ao autoconhecimento do Intelecto os predicados que parecem ser indicados especialmente pelo tratado V.3. Para apreciar tais questões, faz-se necessário determo-nos sobre as objeções céticas, as quais são entendidas abundantemente entre os pesquisadores como sendo o referencial dialógico para a investigação de Plotino.

4.1 Sexto Empírico

O contexto das objeções de Sexto à validade do autoconhecimento é o da crítica que ele faz aos filósofos denominados como dogmáticos, para quem há uma natureza humana. O cético contesta essa concepção por dizer ser impossível ao homem conhecer a si mesmo. Ora, se o homem é compreendido enquanto totalidade, ele não poderá ser ao mesmo tempo aquele que compreende e o que é compreendido. Por outro lado, se ele apreende a si mesmo por meio de uma parte, não estaria conhecendo a si mesmo, mas apenas uma de suas faculdades. Isto é, teríamos uma relação de alteridade indesejada ao conhecimento de si. Dessas premissas se seguem a inviabilidade do postulado de uma natureza humana. Para acompanhar o raciocínio de Sexto Empírico, voltemo-nos a um trecho de sua própria obra:

Vamos considerar estabelecido que o ser humano não pode apreender nem os sentidos através do corpo ou, ao contrário, o corpo através dos sentidos, nem eles mesmos nem um ou outro. Tem que ser apresentado que o pensamento não é sequer familiar consigo mesmo, como os filósofos dogmáticos sustentam. Pois se o Intelecto apreende a si mesmo, será

apreendido como um todo ou como parte, mas usando uma parte de si para isso. E não poderá apreender a si mesmo como um todo. Pois se ele apreende a si mesmo como um todo, ele será como todo apreensão e apreendedor; mas se ele é, como um todo, o apreendedor, não será mais qualquer coisa como um ser apreendido. Mas isso é o cúmulo da irracionalidade pois há aquele que apreende, mas não há a coisa a ser apreendida (Contra os Lógicos, I, 310-311, tradução nossa)⁶.

Em seguida, Sexto Empírico complementa a demonstração do que ele pensa ser a contradição fundamental na qual os dogmáticos incorrem, haja vista que eles querem manter um conceito de autoconhecimento que não se sustenta logicamente. A forte expressão “irracionalidade” atribuída a esses filósofos expõe o fulcro de suas objeções: a inconsistência interna das premissas que orientam a formulação de um autoconhecimento pleno. Restaria, no máximo, outra espécie de conhecimento referente a si, como de uma parte conhecendo a outra, mas jamais o que compreende poderá ser ao mesmo tempo aquele que é apreendido. De acordo com o que ele conclui:

Nem mesmo o intelecto pode usar alguma parte para isso. Pois como é que a parte em si mesma apreende a si? Se como um todo, não haverá nada como uma coisa que está sendo perseguida; mas se por alguma parte, como é que esse alguém se conhece? E assim *ad infinitum* (Contra os Lógicos, I, 312, tradução nossa)⁷.

⁶ Doravante, traduções de Sexto Empírico baseadas em BETT, 2005. “[...] let us consider it established that the human being cannot grasp either the senses through the body nor, conversely, the body through the senses, < . . . > neither themselves nor one another. it has to be shown that thought is not even familiar with itself, as the dogmatic philosophers maintain. For if the intellect apprehends itself, either it will apprehend itself as a whole, or not as a whole, but by using some part of itself for this. And it could not apprehend itself as a whole. For if it apprehends itself as a whole, it will as a whole be apprehension and apprehender; but if it is, as a whole, the apprehender, there will no longer be anything as the thing being apprehended. But it is the height of irrationality for there to be the apprehender, but for there not to be the thing that the apprehension is of”.

⁷ “Yet neither can the intellect use some part for this. For how does the part itself apprehend itself? If as a whole, there will be nothing as the thing being sought; but if by some part, how will that one come to know itself? *And so ad infinitum*”.

A relação parte a parte implica em um regresso ao infinito, pois quando a parte que apreende encontrar-se a si mesma enquanto objeto apreendido, não haverá mais duas partes, porém uma só; produzindo uma contradição, isto é: como ser definido como o que conhece quando ao mesmo tempo se é aquilo que é conhecido. Admitindo que este conhecimento seja assim definido em seu todo, tal concepção falha por tornar vazio o ato intelectual, pois, se como todo o Intelecto é o que conhece, não pode como todo ser apreensão. Se o sujeito epistêmico é sujeito enquanto todo, o objeto a ser apreendido por este sujeito não significa nada para ele, já que nada há para ser conhecido sem que se dissolva a relação entre sujeito e objeto enquanto funções cognitivas não simultâneas.

O argumento lógico aqui utilizado pode ser transposto para uma seara mais abrangente que é a da ontoepistemologia. A saber, como pensar a relação entre ser e conhecimento a partir da premissa que os identifica por meio do autoconhecimento. Esse é o empreendimento de Plotino, lastreado na identidade parmenídica entre ser e pensar, combinada ao arcabouço aristotélico do motor imóvel e do pensamento divino, com o mundo das formas de Platão, que caracteriza o domínio da inteligibilidade como puro pensamento. Tal atividade de pensar não sendo direcionada a nada, volta-se para si mesma na autointelecção.

A apreciação de Sexto Empírico é predominantemente gramatical e silogística, sem a orientação metafísica que Plotino dá a essa questão. Porém o ponto de partida da reflexão filosófica de Plotino, o método de avaliar os problemas e a preocupação subjacente à relação de autoconhecimento é tipicamente cética. Plotino admite parcialmente as objeções no tocante à relação parte a parte, mas discorda na dimensão todo-a-todo. Isto é, se o conhecimento do Intelecto for conhecer uma parte de si com outra, de fato não há autoconhecimento.

Não obstante, é imprescindível a manutenção do autoconhecimento na relação todo-a-todo, o que leva Plotino a

discordar da posição cética. Para o neoplatônico, é axiomático que se o Intelecto conhece tudo, que ele venha a conhecer a si mesmo. Nas próximas seções, no interior do debate sobre esse problema, iremos retomar esses argumentos.

4.2 A posição inicial de Emilsson

A posição de Emilsson sobre a intelecção é a de afirmar que a forte identidade mantida por Plotino entre o Intelecto e seus objetos, as Ideias, pode ser explicada em termos de como Plotino vê a força dos argumentos céticos. Para chegar a tal conclusão, ele parte de dois extratos textuais trabalhados por nossa pesquisa: V.3.5 e V.5.1-2. Até o momento da publicação desse artigo, a sua posição sobre a supracitada identidade era de que ela não admitia o uso dos termos sujeito e objeto para designar o autoconhecimento do Intelecto⁸.

Emilsson começa atribuindo a Plotino o status de filósofo singular, haja vista a sua contribuição no tocante à identificação da esfera das Ideias com os pensamentos de um intelecto autoperscrutante, pois mesmo o neoplatônico Alcino não ousou dizer que o Intelecto divino é em si mesmo os inteligíveis, como Plotino o fez, mas limitou-se a dizer que os pensamentos do Intelecto são as Ideias⁹. A perspectiva adotada por Plotino para conceituar essa relação de identidade é a de que o pensamento é essencialmente atividade. Nesse sentido, ele distingue dois tipos de atos relativos a um determinado ente: um de ordem interior e outro de ordem exterior. O ato interior é a coisa em si mesma, sua essência; o ato exterior é algo que a coisa produz em outra¹⁰.

⁸ Cf. EMILSSON 1995, p.32

⁹ EMILSSON, 1995, p.23. "As noted by Jones, op. cit., p. 324, Alcinous does not say that the divine intellect itself is the intelligibles, as Plotinus was to do, but only that the thoughts of the self-thinking divine intellect are the Ideas".

¹⁰ Cf. Idem, p 27.

No que diz respeito à formulação da premissa de que o pensamento não discursivo envolve não apenas a rejeição da inferência, mas também da proposicionalidade, Emilsson concorda com Llyod, e se posiciona contra Sorabij, ao considerar que o pensamento intelectual não precisa de demonstração, uma vez que é imediatamente conhecido pelo Intelecto¹¹. Tal ocorre em razão das Ideias serem internas ao Intelecto, o que permite concluir também que ele não expressa a passagem de um estado cognitivo carente de conhecimento para outro em que essa ausência é suprida, pois o conteúdo do pensamento já é presente desde o princípio de seu estatuto teórico.

Emilsson, ao discorrer sobre a identidade entre Intelecto e Ideias, na qual o Intelecto pensa a si mesmo, no contexto da internalidade, sustenta que não é adequado pensar na divisão entre sujeito e objeto. Até mesmo a distinção sujeito/objeto no Intelecto é incompatível com a noção de autoconhecimento que é peculiar ao *Nous*. A radicalidade dessa compreensão deriva justamente da imediaticidade do conteúdo de seu pensamento, de maneira que a distinção sujeito/objeto poderia sugerir a introdução de partes ao todo unificado do Intelecto. Conforme se depreende da passagem a seguir:

O primeiro ponto a ser estabelecido é que para o Intelecto ter um tipo mais perfeito de autoconhecimento que a razão discursiva, ele não pode ser como se fossem duas coisas unificadas em uma, de tal maneira que conheça a si mesmo no sentido de uma parte, o lado do sujeito, que conhece o outro lado, o do objeto de pensamento. Nesse caso, o Intelecto como um todo não poderia conhecer-se a si mesmo completamente, pois o lado do pensador não poderia conhecer-se como todo. Então, nós alegamos que mesmo uma distinção entre sujeito e objeto no Intelecto é incompatível com o seu autoconhecimento. O sujeito, o qual nós

¹¹ Cf. *Ibidem*, p.31

chamamos de lado do pensador, deve ser imediatamente conhecido para si mesmo (Ibidem, p.32, tradução nossa)¹².

Para corroborar a sua colocação inicial de que é inviável se referir às atividades do Intelecto e do Inteligível como sujeito e objeto, ele disserta considerando que, se o Intelecto conhece as coisas em si mesmas, na perspectiva de um conhecimento pleno e imediato, o sujeito deve ser visto e contido desde o princípio. Emilsson entende que esse é realmente um argumento contra a hipótese de que o Intelecto se divide em um lado do sujeito e outro do objeto acerca da assunção de que o Intelecto de fato possui as coisas em si mesmas. Tanto não é ocasional a sua defesa de que tais fatores cognitivos não podem ser divididos, que ele recorre a outro tratado de Plotino para expressar esse argumento:

Logo, se Intelecto conhece as coisas em si mesmas, o sujeito deve ser visto e conter os originais desde o princípio. Essa é realmente uma *reductio* ao argumento contra as hipóteses de que o Intelecto é dividido em sujeito e objeto, na suposição de que o Intelecto possui as coisas reais em si mesmas. Então, Plotino reafirma um ponto familiar do V.5: o Intelecto precisa conhecer as coisas reais em si mesmas, do contrário não pode haver verdade: "pois a verdade não pode ser de algo mais, porém o que diz, deve também ser (EMILSSON, 1995, p.34)¹³.

¹² Ibidem, p.32. "The first point to be established is that for intellect to have a more perfect kind of self-knowledge than discursive reason, it cannot be, as it were, two things unified into one thing so that it knows itself in the sense that one part, the subject side, knows the other, the object side of thought. In that case intellect as a whole would not know itself completely, for the thinker-side would not know itself at all. Thus, we have a claim to the effect that even a subject-object distinction in the intellect is incompatible with its self-knowledge. The subject, what we have called the thinker-side, must be immediately known to itself".

¹³ "Hence, if intellect knows the things themselves, the subject must be seen and contained the originals from the beginning. This is really a *reductio* argument against the hypothesis that the intellect is divided into a subject side and an object side on the assumption that intellect does in fact possess the real things themselves. Then, Plotinus moves on to restate a point familiar from V. 5: the intellect must know the real things themselves, else there can be no truth: "For truth ought not to be of something else, but what it says, that it should also be."

A controvérsia entre Emilsson e Crystal em torno do problema interpretativo de como conciliar o autoconhecimento atribuído à hipóstase *Nous* e o princípio filosófico de que o conhecimento deve se estabelecer em função de uma diferenciação entre aquele que conhece e o que é conhecido pavimentou o debate da década de 1990 sobre a leitura mais adequada às questões referentes à estrutura e aos modos de conhecimentos relativos às hipóstases. Dando continuidade à apreciação dessas ideias, veremos as críticas e as considerações mais recentes.

4.3 As críticas de Crystal a Emilsson

O pilar argumentativo de Crystal, sobre o qual ele se baseia para desenvolver sua crítica ao pensamento de Emilsson, concernente à incompatibilidade da aplicação dos termos sujeito e objeto para descrever a relação de autoconhecimento, é a necessidade teórica, postulada por Plotino, de que qualquer tipo de ato intelectual, independente do caráter discursivo ou não com o qual a cognição se realiza, seja um ato no qual o sujeito pensante vem a pensar algum tipo de objeto: “É necessário para conhecer e entender que todo pensamento (*noesis panta*) provenha de algo (*ek tinos*) e seja sobre algo (*tinis*)”¹⁴.

Crystal reconhece o mérito do trabalho de Emilsson no qual ele discorre sobre esse ponto¹⁵. Entretanto, ele pensa que a interpretação de Emilsson está incorreta quando a noção de todo e a distinção sujeito-objeto são tomadas como incompatíveis. Nesse sentido, Emilsson teria considerado que Plotino aceitou a força da reivindicação de Sexto Empírico de que o Intelecto não pode conhecer-se como um todo e ainda assim ter um objeto inteligível.

¹⁴ Cf. VI.7 [38] 40, 5-6.

¹⁵ CRYSTAL, 1998, p.266.. “E.K. Emilsson in "Plotinus on the Objects of Thought" also developed this point. However, I think Emilsson's interpretation is incorrect in that he takes the notion of "wholes" and the subject- object distinction to be incompatible. In this sense, Emilsson regards Plotinus as having accepted the force of Sextus' claim that the intellect cannot know itself qua whole and still have an intelligible object. Cf. 5.3 [49].3.35.”

Para Crystal, o fato de que Plotino parte do pressuposto de que todo pensamento é sobre algo, o que presumivelmente inclui a auto-intelecção, não ajuda a tese de Emilsson¹⁶. Todo pensamento tem de ser sobre algum tipo de objeto ou conteúdo sobre o qual se pensa. Se não for assim, o seu ato será vazio. Logo, não teria nexo afirmar que é incompatível admitir sujeito e objeto no nível do *Nous*, pelo menos não nessa perspectiva.

O entendimento da influência dos sumos gêneros para a explicação da relação entre Intelecto e Inteligíveis agora nos será particularmente útil, pois é através desses conceitos que Crystal constrói parte da hipótese que foi adotada em nossa pesquisa como hipótese de trabalho: uma tentativa de conciliar a atribuição de identidade e de diferença ao *Nous* e ao objeto de seu pensamento no contexto do autoconhecimento:

Sem os gêneros supremos, o Intelecto seria incapaz de ter a si mesmo como um objeto de pensamento. Tal o reduziria a simples auto-identidade. E se esse fosse o caso, a consideração de Plotino da atividade noética do Intelecto estaria vulnerável a objeções que, na melhor das hipóteses, a tornaria inconsistente e, na pior delas, contraditória, dada a sua alegação anterior de que todo pensamento é sobre algo. É essencial, portanto, ter algum caminho de compreensão sobre como o Intelecto pode ser mais que um quando pensa a si mesmo (CRYSTAL, 1998, p.278, tradução nossa)¹⁷.

Em seguida acrescenta: “então, os gêneros supremos nos oferecem um caminho para lidar com o problema da identidade, sem necessariamente criar uma pluralidade existencial de

¹⁶ Idem, p.266. "The fact that Plotinus thinks that all thinking is of something, which presumably includes self-intellection, does not help Emilsson's thesis [...]"

¹⁷ "Without the *megista gene*, the intellect would be incapable of having itself as an object of thought. It would be reduced to simple self-identity. And if that were the case, Plotinus' account of the noetic intellect's activity would be vulnerable to the objection that it is, at best, inconsistent and, at worst, contradictory, given his earlier claim that all thinking is of something (*tinós*). It is essential, therefore, to have some way of understanding how the intellect can become more than one when thinking itself".

entidades independentes, o que é necessário para a teoria da intelecção de si mesmo” (CRYSTAL, 1998, p.279, tradução nossa)¹⁸. A formulação de Crystal pode causar ambiguidade. Ele não está a dizer que é necessário haver pluralidade existencial de entidades independentes. Por outro lado, o que ele está a afirmar é que necessário, a fim de que a identidade entre Intelecto e Inteligíveis seja defensável, que ela funcione sem essa pluralidade de tipo existencial. Não obstante, no final, ele explicita que é imprescindível encontrar algum caminho que torne possível a assimilação de que o Intelecto seja mais que um quando pensa a si mesmo, o que soa contraditório. Entretanto, o objetivo da argumentação subsequente é justamente desfazer qualquer embaraço para a comunhão entre identidade e diferença no contexto do pensamento intelectual.

Por intermédio dessa exposição, Crystal pretende superar o dilema proposto por Sexto Empírico ao sustentar que a pluralidade e, conseqüentemente, a diferença, interna ao Intelecto, é de um tipo diferente. Antes, contudo, ele tem que articular de maneira harmônica duas teses que aparentemente não se misturam: a supracitada diferença e ao mesmo tempo a identidade entre aquele que contempla e o que é contemplado.

Tendo estabelecida a estrutura formal do intelecto conjuntamente com a necessidade de que ele se diferencie internamente, agora preciso explicar como essa tese – que é a base para a distinção sujeito/objeto – é compatível com a abordagem todo/todo do Intelecto. Eu preciso mostrar que a alegação de Plotino, ao dizer que quando o intelecto pensa a si mesmo, ele se torna dois (*αμθω οσν γινεται εν ον*), pode de alguma maneira ser reconciliado com sua outra alegação [...] (Idem, p.279)¹⁹.

¹⁸ “Thus the *μέγιστα γενη* offer us a way of getting around the problem of simple identity without necessarily creating a plurality of existentially independent entities, which is necessary for Plotinus’ theory of self-intellection”.

¹⁹ “Having set out the formal structure of the intellect along with the need for its internal differentiation, I now need to explain how that account - an account which is the basis for the subject-object distinction - is compatible with the whole/whole account of the intellect. I need to

Na sequência, Crystal cita o capítulo quinto do tratado sobre a hipótese cognitiva para esclarecer que essa outra alegação com a qual se necessita estabelecer coerência é justamente a de que Intelecto e Inteligíveis são idênticos:

Se, então, as coisas contempladas estão na contemplação, seja sob a forma de impressões – caso em que o contemplador não tem as coisas contempladas, – seja porque ele as tem, ele não as vê como resultado de uma autodivisão, mas antes de dividir-se, ele as contempla e as possui. Se for assim, a contemplação tem de ser o mesmo que o contemplado, e o Intelecto o mesmo que os inteligíveis (V.3[49] 5, 20-23).

Crystal, então, procede em seu curso argumentativo reiterando o caráter especial com que se diz que o Intelecto é múltiplo: “Para começar, é claro que a atividade do intelecto é constitutiva da multiplicidade dentro de si. Plotino fala da existência de um tipo de diferenciação interna (*οιον παρεμπεζον*) quando o intelecto pensa a si mesmo, e isso é o que faz ser muitos” (CRYSTAL, 1998, p.279). Para fundamentar essa inferência, ele recorre ao parágrafo onze do mesmo tratado: “Se, então, o Intelecto é Intelecto porque é múltiplo, e se o inteligir a si mesmo, ainda que derive do Intelecto, é um tipo de ocorrência interna que o torna muitos, aquele que é absolutamente simples e primeiro de todas as coisas tem de estar além do Intelecto” (V.3[49] 11, 26-28). Sobre a multiplicidade, Crystal entende que ela não se expressa como uma pluralidade de partes:

Nós agora sabemos que a multiplicidade do intelecto, uma multiplicidade que é devida ao intelecto gerar uma pluralidade de objetos inteligíveis no seu ato de autointelecção, não será uma multiplicidade de partes. Nem, de outro modo, Plotino considera como diferentes, enquanto totalidades, o sujeito noético e os seus

show that Plotinus' claim that when the intellect thinks itself, being one, it becomes two (*αμθω οσν γινεηται εν ον*) can somehow be reconciled with Plotinus' other claim”.

objetos inteligíveis; isto é, não considera o sujeito epistêmico como separado e existencialmente independente da pluralidade dos objetos individuados [...] (CRYSTAL, 1998, p.279-280)²⁰.

Em nota, Crystal afirma que ele precisa ser cuidadoso e enfatizar que a multiplicidade interna ao Intelecto pode ser tratada de duas maneiras. Primeiramente, há a multiplicidade de ideias. Posteriormente, há a multiplicidade na qual o Intelecto como sujeito pensa os objetos que são seu pensamento²¹. Ao reconhecer essa especificidade da passagem, o objetivo é não distorcer a possibilidade de interpretação da multiplicidade como, pelo menos a princípio, desvinculada da ideia de sujeito e objeto. Contudo, como se argumentou, a distinção nesses termos parece bastante plausível.

O cerne dessa análise consiste em admitir a importância do conceito de atividade como fundamental para a definição do *Nous*. Na medida em que se parte desse princípio filosófico, parece inexorável admitir também que é preciso associar ao Intelecto a ideia de multiplicidade, uma vez que toda ação é sobre algo ou direcionada a qualquer coisa. Entretanto, em decorrência da conjunção dessas ideias, como é possível conservar a identidade em face da alteridade? Gollnick também se preocupa em estabelecer que esse tipo de multiplicidade, a qual é introduzida pelo tratado em estudo, não se trata de partes justapostas, mas de uma espécie de diferenciação interna:

A alteridade é condição de todo ato e, especialmente do pensar, o qual, ou se dirige a algo externo (10,18-19), como na razão

²⁰ “Now we know that the intellect's multiplicity, a multiplicity which is due to the intellect generating a plurality of intelligible objects in its act of self-intellection, will not be a plurality of parts. Yet neither does Plotinus regard the noetic subject and its intelligible objects as different wholes *qua* substance; that is, an epistemic subject separate and existentially independent from a plurality of individuated objects [...]”.

²¹ “Thus, I must be careful here to stress that multiplicity within the intellect can be spoken of in two ways which must be kept distinct from one another. Firstly, there is the multiplicity of ideas. Secondly, there is the multiplicity in that there is the thinker and the object or objects which that thinker thinks. However, as the plurality of intelligibles already presupposes the distinction between the subject and its objects, it is of derivative importance for my account of self-intellection”.

discursiva e na sensibilidade, ou se dirige a si mesmo, como no caso do Intelecto, e, nesse caso, ele próprio é múltiplo. Há uma exigência de orientação de todo ato a um objeto. Em contrapartida, o absolutamente uno não tem nada para que dirigir sua atividade (10,17), pois na imobilidade não há pensamento (10,21-23). Um objeto que é percorrido pelo pensamento tem de ser múltiplo; se fosse simples, não daria margem ao *lógos*, não comportaria o discurso (10,32). O termo *lógos*, próprio da razão discursiva e do raciocínio (*tò logistikón*), aplicado ao Intelecto, tem a intenção de mostrar que a multiplicidade do objeto inteligível, que inclui em cada um seu gênero e sua espécie, dá margem a uma multiplicidade ainda maior no discurso, e de mostrar, também, que o inteligível é diferente daquele (10,33) que, sem partes, não permite as articulações da linguagem e do pensamento. E não só o objeto inteligível tem de ser múltiplo, também o sujeito é um “olho múltiplo” (*poikílon ophthalmón*) (10,31). E lembremos do sentido de *poikílon*: não é o múltiplo que é composto de partes justapostas, é o internamente diferenciado (GOLLNICK, 2005, p.36-37).

A atribuição de multiplicidade ou de diferença interna ao Intelecto é possível na medida em que ela não se refere à ideia de substância, logo não diz respeito a entidades independentes. Por conseguinte, o argumento é de que não se trata de uma pluralidade existencial, mas de uma pluralidade funcional. Embora esse trabalho enfatize que Crystal põe luz ao debate contemporâneo em virtude da maneira bem desenvolvida com que apresentou a articulação teórica do autoconhecimento plotiniano, é oportuno destacar o mérito de O’Daly²², na medida em que considerou, antes mesmo de Crystal, em sua tese de doutoramento, o conceito de *energeia* como crucial para a articulação das ideias de sujeito e objeto no contexto do *Nous*, conforme reforça Remes²³.

Ora, como a essência do Intelecto é atividade, torna-se possível pensar em diferentes atividades exercitadas pela mesma

²² Cf. O’DALY, 1973, p. 77.

²³ REMES, 2007, p.158. —O’Daly notes that the key to the bridging of subject and object is the fact that the Intellect is an *energeia*”.

essência: a de pensar e a de ser pensado. Tal compreensão do problema parece ir ao encontro do entendimento de Plotino no capítulo doze de seu tratado sobre a hipóstase cognitiva:

Mas, que o impede de ser uma multiplicidade nesse sentido, desde que seja uma essência una? Ele não será multiplicidade no sentido de uma composição, seus atos é que são a multiplicidade. Porém, se seus atos não são essências e ele passa da potência ao ato, antes da atualização, ele não será múltiplo na essência e será inacabado. Mas se sua essência é ato e seu ato é a multiplicidade, tanta será sua essência quanta sua multiplicidade. Concedemos isso ao Intelecto, ao qual também atribuímos autointelecção, mas não, ainda, ao princípio de todas as coisas (V.3[49] 12, 1-10).

A conclusão do argumento de Crystal é de que por meio de uma distinção entre substância e atividade seria possível resolver a complicação das duas teses plotinianas: a de que o Intelecto é idêntico aos inteligíveis e de que ao mesmo tempo eles se distinguem agindo como sujeito e objeto de conhecimento. Nesse sentido, Emilsson teria se equivocado ao interpretar esse aspecto da ontoepistemologia plotiniana por ter considerado sujeito e objeto na perspectiva existencial ou ontológica e não atual.

4.4 A reformulação de Emilsson

Emilsson, ao fazer uma revisão de literatura, cita o último livro de Crystal, no qual o autor faz objeções à sua leitura no tocante à alegação de que o autoconhecimento plotiniano seria incompatível com a distinção sujeito-objeto²⁴. Tal crítica remonta

²⁴ EMILSSON, 2007, p.146. “Crystal (2002) devotes the last chapter of his book to refuting my alleged view that self-thinking in Plotinus is incompatible with a distinction between subject and object (see also Crystal (1998)). He (2002: 180) quotes a sentence from Emilsson (1995: 32) saying with respect to the present passage (V.3.5): ‘Thus we have a claim to the effect that a subject object distinction in the intellect is incompatible with its self-knowledge.’ I admit that I expressed myself somewhat carelessly here. Such a sentence is indeed no longer in Emilsson (1996), which also presents my views on the same topic. However, as indeed should be clear from e.g. another passage from Emilsson (1995) also quoted by Crystal, this time approvingly (p. 191 n. 53), it was never my intention to suggest that Plotinus ever supposed that there is absolutely no distinction to be made

ao artigo publicado por Crystal (1998) em que primeiro ele endereça essa crítica. O contexto da argumentação de Crystal é justamente a passagem V.3.5, que está sendo aqui apresentada como objeto de disputa interpretativa.

Emilsson (2006) admite que se expressou de maneira descuidada à altura de sua primeira publicação sobre o tema (1995), mas que logo após (1996) procurou refinar a sua argumentação²⁵. Além disso, ele afirma que nunca foi sua intenção sugerir que Plotino jamais tenha realizado uma distinção entre pensador e objeto de pensamento. De outro modo, a posição dele era e continua sendo a de que sujeito e objeto não devem ser vistos como partes independentes do Intellecto. Ou seja, para evitar a ambiguidade que essas distinções parecem insinuar, conforme indicamos em nota quando abordamos a terminologia técnica, o autor pretendeu chamar a atenção do leitor contra a separação do Intellecto em duas partes.

De fato, a releitura que ele propõe não parece lançar luz o suficiente para mudar o sentido da posição do seu primeiro artigo, uma vez que naquela ocasião ele enfatizou ser incompatível com o conhecimento noético falar em sujeito e objeto epistêmicos. Contudo, essa discussão enriquece a pesquisa porque, ao final, ele acaba concordando com o cerne da discussão: sujeito e objeto não devem ser vistos como partes independentes na ontoepistemologia plotiniana. Emilsson até parece sugerir uma espécie de consenso entre ele e Crystal, contudo a discordância permanece naquilo que é mais fundamental: a atribuição dos termos sujeito e objeto para expressar uma identidade de ordem substancial e uma diferença de ordem atual.

Embora seja ponto pacífico a influência dos sumos gêneros e a concepção de autopensamento, sem reconhecer o papel da

between thinker and object of thought. Rather, my position was, and is, that the subject and object are not to be conceived of as independently existing parts of Intellect”.

²⁵ Vide a leitura do artigo Cognition and its Objects listada ao final.

energeia como elemento garantidor da manutenção das noções de sujeito e objeto, permanece o dissenso com respeito à tentativa de harmonizar esses fatores cognitivos no contexto do autoconhecimento. Se a pluralidade não for deslocada do ser para o ato, não haverá condições de discernir o que Plotino quer dizer ao afirmar que a multiplicidade do Intelecto não é uma composição. Conforme é possível inferir do respectivo trecho:

Então, eu penso que não há uma querela real entre mim e Crystal, ao menos não nesse aspecto. Eu estou em total acordo com o que ele diz sobre o papel dos *megista gene* (2002:194-6) em diferenciar o Intelecto (cf.p.106 acima). Penso também que ele rejeita a visão de Gerson sobre o autopensamento pelas razões corretas. Em relação à solução de Crystal para o dilema do autopensamento em V.3.5 (dilema de Sexto Empírico, conforme ele o chama), está me escapando de alguma forma o que ele quer dizer; em particular, como sujeito, objeto e atividade do pensamento são supostamente "todos" que não se diferenciam "no nível da substância", porém são diferentes estados de atividades ou disposições (*energeiai*) (EMILSSON, 2007, p.146, tradução nossa)²⁶.

O problema é que essa distinção parece suscitar um paradoxo: a princípio, ao dividir sujeito e objeto, estaríamos fundando a divisão do Intelecto em partes. Por outro lado, é a partir dessa relação que fica garantida a união necessária para o constructo ontoepistêmico no qual adequadamente o domínio do ser e do pensar são o mesmo. A estrutura aparentemente paradoxal com a qual esses argumentos se articulam causam

²⁶ "So I don't think Crystal and I have a real quarrel, at least not on this score. I am very much in agreement with what he says about the role of the *megista gene* (2002: 194-6) in differentiating Intellect (cf. p. 106 above). I also think he rejects Gerson's view on self-thinking for the right reasons. As to Crystal's own solution of the dilemma about self-thinking in V.3.5 (Sextus's dilemma' as he calls it), however, I am somewhat at a loss to understand what he means, in particular how subject, object, and activity of thought are supposed to be wholes that do not differ at the level of substance' but are nevertheless different active states or dispositions (*energeiai*)"

dificuldades para a interpretação do que vem a ser o que chamamos de problema da identidade entre Intelecto e Ideias.

Para efeito de adensar o consenso ou abrir maior dissenso no que diz respeito a essas conclusões apresentadas por Emilsson e Crystal, será realizado um breve estudo panorâmico que visa apreender a posição de outros comentários tecidos nessa mesma temática da articulação do autoconhecimento do Nous. Assim, alcançar o desdobramento necessário para se aventar alternativas e hipóteses explicativas.

4.5 Outras posições.

a) Llyod Gerson

Como dissenso, são relevantes os argumentos apresentados por Llyod Gerson quando publicou seu famoso artigo sobre o pensamento não discursivo, desde o título considerando esse tema uma espécie de enigma da filosofia grega. Ele retoma duas premissas que postulamos como essenciais para compreender a natureza do pensamento do Intelecto à luz da distinção entre pensamento discursivo e não discursivo. São pelo menos três teses que ele desenvolve, sendo uma delas a mais grave para a apreciação do tema, devido a divergir quanto à possibilidade de distinção entre sujeito e objeto de conhecimento no nível tipicamente noético. Leia-se a sua exposição:

1)Esse tipo de pensamento não envolve nenhuma transição de um conceito para outro 2) Esse tipo de pensamento não envolve nenhuma distinção entre o lado de quem pensa e o lado do que é pensado 3) Esse tipo de pensamento envolve pensar tudo de uma vez (GERSON, 1970, p.263;267, tradução nossa)²⁷.

²⁷ (1) This type of thinking involves no transition from concept to concept [...] (2) This type of thinking involves no distinction between the thinker or the thinking on one side and the object of his thinking or the thought on the other side [...] (3) This type of thinking involves thinking of everything at once.”

A segunda característica que Gerson atribui ao pensamento não discursivo é de que ele não admite distinções entre partes, as quais seriam responsáveis, respectivamente, por exercer o pensamento e por ser objeto dessa atividade de pensar. Para sustentar essa alegação, o autor discorre:

[...] o problema com a equação central, essa do pensamento e de seus objetos, é que ela não pode ser realmente compreendida, exceto como parte de uma teoria filosófica. A alternativa seria uma falsa história. Pois suponhamos que imaginemos uma cor azul e, então, imaginemos nós mesmos imaginando ou vendo uma cor azul: é de fato uma familiar e plausível alegação que nós não estamos aptos a distinguir as duas experiências. Isso tem sido claramente tomado para implicar que não há distinção entre nenhuma cor azul que estejamos conscientes e o assim chamado ato de estar consciente dele. Se isso é generalizado para cobrir dois tipos de consciência, uma chamada ver, ouvir e assim por diante, e outra chamada de pensamento a respeito de algo, nós temos um argumento para a identidade do pensamento e os seus objetos. Há uma óbvia objeção contra essa conclusão: ela faz desaparecer as qualidades quando não há quem tenha consciência delas (Idem, p.263-264)²⁸.

A meu ver, Gerson deixa escapar algumas coisas. Ele parece criticar o que seria a espécie de posição filosófica chamada de Idealismo, segundo a qual o sujeito ou a mente teria precedência em relação aos objetos, aos conteúdos ou à realidade. Entretanto, a busca de Plotino por identificar Intellecto e Inteligíveis é justamente fundamentar a ontoepistemologia. Para alcançar esse intento, é

²⁸ “[...] the trouble with the central equation, that of thinking and its object, is that it cannot really be understood except as part of a philosophical theory. The alternative would be false history. For suppose we imagine a blue colour and then imagine ourselves imagining or seeing a blue colour: It is a familiar and indeed plausible claim that we are unable to distinguish the two experiences. This has of course been taken to imply that there is no distinction between any blue that we are aware of and the so called act of being aware of it. If this is generalized to cover two kinds of awareness, the one called seeing, hearing and so on, and the one called thinking of, we have an argument for the identity of thinking and its object. There is an obvious objection to the conclusion: it makes qualities disappear when no one is aware of them”.

vital o conceito de *energeia* apresentado nesse trabalho como hipótese para unificar todo o projeto ontepistemológico. Nessa empresa, Plotino está filiado à tradição clássica, conforme argumenta Ooshout:

A teoria em torno da noção de *ἐνέργεια* oferece uma visão de mundo na qual tanto os fenômenos psíquicos quanto os físicos são fundidos em um. Não descreve o mundo psíquico em uma linguagem essencialmente diferente dos conceitos utilizados para analisar o mundo físico. Ao buscar estabelecer essa analogia ou congruência entre mente e realidade, entre pensamento e ser, Plotino é parte de uma longa tradição. Como nos primeiros anos do século V a.C, Parmênides de Eleia formulou sua famosa equação de pensamento e ser. Depois de uns cento e cinquenta anos, a relação estreita entre pensamento e realidade se tornou um tema central da metafísica e da teoria do conhecimento platônica. Desnecessário dizer que a teoria das Ideias não pode simplesmente ser igualada à teoria do ser de Parmênides, desenvolvida em obscuros e abstrusos versos. Similarmente, nós não podemos simplesmente descrever a discussão de Plotino da relação entre pensamento e ser como uma mera repetição da epistemologia e ontologia platônica. Mas, independente das diferenças no método ou nos resultados que possam ser detectados entre o arcaico e altivo poema de Parmênides, a viva e sutil dialética de Platão, e os densos e monolíticos tratados de Plotino, os três autores compartilham uma convicção comum. Os três pensadores afirmam alguma conexão, alguma congruência existente entre pensamento e ser, o que sozinho pode legitimar a ambição filosófica de procurar o conhecimento verdadeiro do mundo real (OOSHOUT, 1995, p.58, tradução nossa)²⁹.

²⁹ “The theory around the notion of *ἐνέργεια* offers a view of the world in which both psychical and physical phenomena are merged into one. It does not describe the physical world in a language essentially different from the concepts used to analyze the physical world. In seeking to establish this analogy or congruence between mind and reality, between thought and being, Plotinus is part of a long tradition. As early as in the fifth century B.C, Parmenides of Elea formulated his famous equation of thinking and being. Some hundred and fifty years later, the close relation between thinking and reality become a central theme of Platonic metaphysics and of the Platonic theory of knowledge. Needless to say, the theory of Ideas that emerges from the Platonic dialogues cannot simply be equated with the theory of being which Parmenides unfolds in dark and abstruse verses. Similarly, we cannot simply describe Plotinus's discussion of the relation between thought and being as a mere repetition of Platonic epistemology and ontology. But whatever differences in methods and

Portanto, as qualidades que aparecem no domínio dos sensíveis, e que são reais para aquele que as percebe, não deixam de existir ontologicamente pela ausência hipotética de alguém que as perceba. O *cosmos* persiste a despeito de alguém que o conheça ou não, porque ele é efetivamente resultado da superabundância hipostática do Uno e do Intelecto. De maneira que o pensamento não é anterior ao conteúdo do que é pensado.

Por outro lado, a razão só pode se dar conta desses dados porque no *cosmos* há uma ordem implicada pela inteligibilidade do *Nous*, a qual, por sua vez, rege a harmonia do universo. Assim, é legítimo concluir que o pensamento noético é simultâneo e inseparável do conteúdo de sua atividade de conhecer. Logo, não há margem para atribuir prioridade nem ao conteúdo nem àquele que o pensa. A razão humana, por seu turno, na medida em que não é causa de si mesma, mas provém de outro, não pode instituir nem destituir um ente de sua *quididade*.

No que diz respeito ao pensamento por excelência, ao ser descrito que sujeito e objeto implicam na inferência de um discurso de ordem proposicional, somente seria correto tecer afirmações dessa natureza se os Inteligíveis não fossem internos ou idênticos ao Intelecto. Nesse caso suposto, o Intelecto, realizando a função de pensar, faria a transição para alcançar o distante conhecimento que é seu objeto. Não funciona dessa maneira, tendo em vista que, se assim fosse, o Intelecto não poderia representar a esfera última do ser, pois algo escaparia ao seu conhecimento. Consequentemente, haveria um ser que está para além do ser, o que é algo contraditório em si mesmo.

results may be detected between the archaic and haughty poem of Parmenides, the lively and subtle dialectic of Platonic dialogues, and the dense and monolithic treatises of Plotinus, all three authors share a common conviction. All three thinkers assert that some connection, some congruence exists between thinking and being, which alone may legitimate the philosopher's ambition to strive after true knowledge of a real world".

O Intelecto, por outro lado, não pensa através de transições, mas pensa na ordem eterna os seus próprios pensamentos. Tal argumento, por conseguinte, visa a sustentar que é possível distinguir partes, desde que elas não impliquem na instituição de duas essências. Por força desses argumentos, é coerente afirmar que sujeito e objeto quando relacionados ao pensamento do *Nous*, não desembocam no discurso de ordem proposicional, uma vez que não há transição entre eles.

É significativo o fato de que Gerson elenque como objeção o “argumento da consciência”, pois ele demonstra estar preocupado com a prioridade do sujeito em relação ao objeto. De maneira que a introdução desses termos iria resultar em um frágil idealismo. Todavia, essa dificuldade se aplicaria apenas ao pensamento discursivo. Como o artigo do próprio autor sugere, no pensamento não-discursivo, não há transições, pois todo o conteúdo é imediato ao pensamento. Por conseguinte, é preciso ter em mente a simultaneidade lógica que envolve aquele que pensa, o pensar e o que é pensado.

O tratado sobre a hipóstase cognitiva oferece argumentos nessa perspectiva, uma vez que define o estatuto conceitual do Intelecto como atrelado à atividade de pensar. A sua *energeia* por excelência é o puro pensamento. Se imaginássemos esses fatores cognitivos como separados uns dos outros em qualquer momento hipotético, estaríamos conceituando qualquer outra coisa, menos o Intelecto. A respeito desse amálgama entre conhecer e ser conhecido no bojo do autoconhecimento intelectual, um trecho do oitavo parágrafo explicita:

Porém, não há nada disso no mundo inteligível: lá, o ver e o que é visto coincidem, e o visto é como o ver, e o ver é como o visto. Quem dirá, então, como ele é? Aquele que viu: e o Intelecto é quem vê. E mesmo aqui, a visão – já que é luz, ou melhor, está unida com a luz – vê a luz, pois vê cores. Mas, no mundo inteligível, o ver não acontece através de um outro [meio], mas

por si mesmo, porque não está direcionado para fora (V.3[49] 8,10-15).

Nesse trecho, Plotino fundamenta o caráter unitário e plural do Intelecto, ou seja, na visão, deve haver dois fatores: o que vê e o que é visto, e isso sem dúvidas indica certo tipo de multiplicidade. Contudo, essa pluralidade não implica a quebra da unidade inteligível, pois o ver e o ser visto coincidem. A coincidência desses fatores cognitivos, por sua vez, deve-se justamente ao fato de que as Ideias são internas ao Intelecto, cujo pensamento é simultâneo ao conteúdo deste ato, uma vez que antes disso não há pensamento, pois não há nada a ser pensado. Por conseguinte, discordo de Gerson quanto à segunda afirmação.

b) Stephen Menn

Menn também faz parte do dissenso. Ele pratica até mesmo uma *reductio ad absurdum* ao considerar que a ideia plotiniana, segundo a qual o conhecedor, o conhecimento e o que é conhecido se identificam, expressa o mesmo que dizer que alguém por conhecer algo, torna-se aquela coisa que conhece. Em seguida, ele concede o beneplácito da dúvida ao cogitar a possibilidade de esse tipo de conhecimento ser enunciado dessa maneira por se referir a outra espécie de conhecimento diferente da usual. Contudo, incorre na mesma dificuldade porque associa o conhecimento da hipóstase *Nous* ao conhecimento dianoético que a faculdade da razão humana possui. Leia-se o seguinte trecho:

A insistência de Plotino de que o conhecimento é idêntico com os seus objetos tem sido um grande obstáculo para levá-lo a sério enquanto um filósofo: pois, como se verá adiante, até mesmo neoplatonistas como Proclo ou rejeitam ou minimizam essa parte de seu pensamento. Plotino diz em V.9.7 que todas as *ἐπιζητημαί*, na medida em que são *ἐπιζητημαί*, são o mesmo que cada coisa que eles conhecem [*νοοῦσσι*]. Tal coisa é, por si própria, absurda: quando eu conheço uma árvore, eu me torno idêntico

com aquela árvore? Tentando interpretar caridosamente, nós teríamos que supor que Plotino está pensando não em um conhecimento ordinário, mas em um estado cognitivo especial no qual eu me identifico de alguma maneira com as coisas que eu conheço. Mas isso não é uma solução. Se levássemos a sério, isso implicaria na conclusão absurda de que (desde que as Formas platônicas são ἐπιζητητά) eu mesmo deveria ser cada uma das Formas (tal soa como uma solução apenas porque estamos tentados a trapacear através do enfraquecimento do sentido de identificar). De que outra maneira nós poderíamos dar sentido ao que Plotino está dizendo? (MENN,2001,p.233)³⁰.

Após supor que a atribuição de identidade à relação entre conhecedor e conhecido é absurda, Menn levanta a hipótese de que essas afirmações feitas por Plotino devem ser entendidas de forma alternativa. Para alcançar o objetivo pretendido, ele lança mão do que será o cerne de todo o seu itinerário investigativo, qual seja: o de que Plotino não está falando a respeito de um sujeito que conhece, mas da própria ciência da totalidade do que é. Ou seja, no campo cognitivo, o que é apreendido é o próprio conhecimento ou ciência a respeito daquilo que se conhece. Nos termos empregados pelo autor:

Um primeiro passo crucial, em direção a uma solução, é reconhecer que Plotino está afirmando não que o conhecedor é idêntico com o que é conhecido, mas que o conhecimento ou ciência é idêntico com o que é conhecido. A hipótese *vous*, para Plotino, é uma ciência única de tudo o que pode ser

³⁰ “Plotinus’s insistence that knowledge is identical with its object has been a major obstacle to taking him seriously as a philosopher: as we will see, even later neo-Platonists such as Proclus either reject or minimize this part of Plotinus’s thought. Plotinus says in V.9 7 that all ἐπιζητῆματα ‘inasmuch as they are ἐπιζητῆματα, are the same as each of the things they know [νοοῦντι].’ This is, on the face of it, absurd: when I know a tree, do I become identical with that tree? Trying to interpret charitably, we might suppose that Plotinus is thinking, not of ordinary knowledge, but of a special cognitive state in which I am somehow identified with the things I know. But this is no solution: taken seriously, it would imply the absurd conclusion that (since the Platonic Forms are ἐπιζητητά) I must myself be each of the Forms (it only looks like there is a solution here because we are tempted to cheat by weakening the meaning of ‘identify’). How else can we make sense of what Plotinus is saying?”

compreendido, contendo as ciências particulares dentro de si; *vouç*, e as ciências que ele contém, existe separadamente das almas (assim como as virtudes existem separadamente das almas para Platão ou para qualquer platonista), e as almas tem conhecimento por participação no *Nous* ou nas ciências que ele contém (Idem, p.233-234)³¹

Tendo em vista o que foi estudado a respeito da ontoepistemologia de Plotino, devo discordar de Menn, pois ele parece não dissociar a característica própria do pensamento do *Nous*, que é não-discursivo, não proposicional e não demonstrativo, do tipo de conhecimento que um homem particular tem, por intermédio da razão, sobre os dados senso perceptivos aos quais ele tem acesso. Nesse sentido, Menn opta por tentar salvar o constructo teórico de Plotino acrescentando premissas externas ao tratado propriamente dito. Conforme o que entendemos, é necessário fazer o esforço de articular os princípios de maneira harmônica, desde que eles não encerrem em contradição. O que não deve ser o caso, uma vez o fator cognitivo do pensamento intelectual não tem as mesmas peculiaridades do pensamento racional. Ou seja, como parece contraditório falar em sujeito, o autor do artigo apela para a ideia de que Plotino está se referindo a uma ciência da totalidade do que é. Entretanto, seria importante primeiro avaliar se há formas de articular esses conceitos antes de considerá-los intrinsecamente inadequados.

Logo, o empreendimento de tornar absurdas as afirmações de Plotino sobre a relação sujeito-objeto carece de maior fundamentação no contexto das *Enéadas*. A princípio, deve-se persistir no caminho de articulação entre essas teses antes de reduzi-las ao absurdo.

³¹ “A crucial first step toward a solution is to recognize that (in V.9 7 and elsewhere) Plotinus is asserting, not that the knower is identical with the thing known, but that the knowledge or science is identical with the thing known. The hypostasis *nous*, for Plotinus, is a single all-comprehending science, containing the particular sciences within itself; *nous*, and the sciences it contains, exist separately from souls (just as the virtues exist separately from souls for Plato or for any Platonist), and souls have knowledge by participating in *nous* or in the sciences it contains”.

c) Gollnick

A análise de Gollnick leva a conclusão de que o autoconhecimento do Intelecto é propiciado por um princípio que é, em última instância, distinto tanto da ideia de simplicidade quanto de composição, se tomadas isoladamente. Estabelece-se, na verdade, uma concepção de diversidade que não implica na divisão do Intelecto em partes. Conforme se depreende do respectivo excerto:

A intelecção é (a) conhecimento de si, porque se dá numa estrutura (o Intelecto) que não é nem simples, nem composta, é internamente diferenciada. Já no primeiro capítulo do Tratado 49, usando objeções céticas a seu favor, Plotino relaciona esses três conceitos: simples (*haploûs*), complexo ou diferenciado (*poikílon*) e composto (*syntheton*). O simples e o composto não são capazes do conhecimento de si, porque este exige um movimento, uma relação, que o simples não pode ter e que, no composto, dar-se-á sempre por partes, ou seja, a parte que conhece não se conhecerá. Plotino vai usar, então, um modelo completamente diferente. Concebe um Intelecto que não é simples nem composto, é *poikílon*; por isso poderá dizer que ele é simples e não é simples (V.6[24]1), pois, estando imediatamente após o Uno, ele é integralmente uno (*hèn pantakhoû*) e, nele, tudo é do mesmo e está no mesmo lugar (*homoû pánta*); além de ser uma multiplicidade-una (*hèn pánta*), ele é um Todo-uno (*hèn pollá*) (V.3[49]15). Plotino consegue com isso um modo de multiplicidade que exclui a composição, um estágio intermediário no qual, partindo do simples, Plotino introduz a multiplicidade, numa diversidade sem divisão. Ele procura e não encontra um princípio para dividir o Intelecto em sujeito e objeto (GOLLNICK, 2005, p.78).

Para o entendimento do presente estudo, a posição apresentada é majoritariamente correta. Entretanto, ela se associa aos autores que entendem ser a relação sujeito-objeto inadequada para se articular Intelecto e Inteligíveis, pois significariam a divisão

do *Nous*. Entretanto, o essencial, para além do amplo consenso em relação ao fato de que não se pode dividir substancialmente o inteligível, é que haja dois fatores cognitivos distintos e ao mesmo tempo idênticos na operação intelectual do autoconhecimento. Por isso, discordamos dessa tese que compõe o dissenso, por considerar que a duplicidade expressa pelos termos citados remonta à definição que é inerente ao ato de pensar. Isto é, faz-se imprescindível a atuação tanto daquele que pensa como do que é pensado por esse pensamento. Ainda que essas ideias suscitem problemas, elas parecem ser assim argumentadas por Plotino.

A indissociabilidade dessas premissas reflete o caminho exegético mais coerente com o que é desenvolvido não apenas pelo tratado da hipóstase cognitiva, mas também em outros textos nos quais se coloca a necessidade das funções “pensar” e “ser pensado”. Como a própria autora bem desenvolve: “[...] um Intelecto que não é simples nem composto, é *poikilon*” (Idem, p.78). Com essa conceituação de Plotino, supera-se qualquer tentativa de contraditar a atividade cognitiva do Intelecto, pois ele está afirmando que o Intelecto não é dividido em uma parte que pensa e outra que é pensada, mas o Intelecto é ele mesmo o pensador e o conteúdo do pensamento. As funções não dividem substancialmente o Intelecto, mas conferem a ele papéis distintos. Por isso, diz-se que ele não é pensamento por composição, mas é pensamento internamente diferenciado.

Considerações finais

Como foi abordado no tratado V.3[49], ao explorar a compreensão de Plotino de que o Intelecto se define pela pluralidade de atos e de que ele é, em última instância, atividade, é necessário avaliar até que ponto essas premissas são efetivamente legítimas para articular identidade e diferença na hipóstase *Nous*, ante ao problema apresentado por Sexto Empírico e mesmo por Emilsson, Perl, Gerson, Menn e Gollnick contemporaneamente.

O fulcro do problema da identidade entre Intelecto e Ideias, como vimos, consiste na conjunção de duas teses aparentemente contraditórias, quais sejam: a de que o Intelecto é idêntico aos inteligíveis e de que ao mesmo tempo eles se distinguem como sujeito e objeto de conhecimento. Quatro premissas básicas estão implícitas a esse binômio: a) o Intelecto tem completo autoconhecimento. b) Os inteligíveis são os objetos reais e não meras representações do conhecimento do *Nous*. c) há unidade e identidade entre sujeito e objeto na Intelecção (cf. V.3 [49] 5, 17-25), 4) Existe uma diferença – uma duplicação – em termos de papéis cognitivos entre Intelecto e Inteligíveis.

O estatuto teórico do Intelecto é definido pelo puro pensamento, o qual, por sua vez, não pode se voltar para nada que esteja fora, sob pena de se admitir que ele não possua todo o conhecimento possível, mas apenas de algumas coisas, para além das quais se exigiria que exteriormente direcionasse seu pensamento. Logo, é axiomático que as Ideias – objetos do pensamento – sejam internas ao Intelecto. À vista disso, o conhecimento que lhe é característico é o autoconhecimento.

O enlace entre essas premissas é contestado pelas objeções de Sexto Empírico, as quais, resumidamente, combatem o autoconhecimento pleno em duas frentes: se o Intelecto se conhece como parte, ele não estaria conhecendo a si mesmo verdadeiramente, uma vez que estaria conhecendo uma parte de si com outra parte, mas sempre por um processo distinto em que os fatores cognitivos são também seres distintos. Um sujeito A conhece um objeto B. De outro modo, se afirmarmos que o conhecimento que o Intelecto tem de si mesmo é pleno, isto é, que ele se conhece como um todo, é possível questionar o seguinte: se o Intelecto se conhece como um todo, ele não pode ser ao mesmo tempo aquele que conhece e o que é conhecido. Ou o Intelecto opera conhecendo como sujeito ou é objeto do conhecimento, ambos ao mesmo tempo seria impossível. Seguindo o raciocínio de Sexto Empírico, a totalidade de uma parte implica a anulação da totalidade da outra na referida relação de conhecimento.

A hipótese para compreender adequadamente esse problema, no sentido de salvaguardar as definições e conceitos de Plotino, é de que a atividade (*energeia*) funcionaria como a componente chave na argumentação de Plotino para conceber como válida a relação de dinâmica, identidade e diferença entre Intelecto e inteligíveis. Assim, dissolver-se-ia a objeção de que a duplicação dos fatores cognitivos – sujeito e objeto – implica necessariamente a diferença entre dois seres.

A conjectura é de que a identidade se dê em termos substanciais e a diferença se estabeleça no plano dos atos. Desta feita, Intelecto e Inteligíveis são o mesmo, porém assim nos expressamos, utilizando nomes ímpares e a conjunção “E” para demarcar a instituição de duas atividades distintas, quais sejam: uma de conhecer e outra de ser conhecida. A pergunta é: faz sentido argumentar nesse horizonte de pesquisa ou, ainda que assim se faça, é possível dizer que ele é efetivo? Isto é, há acréscimo de conteúdo explicativo quando estabelecemos essa diferenciação em termos de atos?

Em relação ao constructo metafísico, parece fazer sentido a compreensão do ser e do conhecimento como vinculados em uma dinâmica que, por seu turno, não se confundem com o movimento relativo à transitoriedade, mas, sim, ao agir e ser vida. Pelos argumentos, estudos e análises que brevemente foram expostos nesse trabalho, entendo que a melhor compreensão exegética é aquela que articula a identidade entre Intelecto, Intelecção e inteligíveis, de maneira plena e interna, tecida na relação de autoconhecimento da hipóstase *Nous*. Sendo fundamental o conceito de atividade na medida em que ele funciona como elo nessa articulação responsável por sustentar o pensamento do *Nous*. Nesse sentido, concordo com a interpretação de Crystal que opta por uma leitura imanente ao tratado, a qual visa conservar os pressupostos da argumentação do licopolitano e protegê-los de uma contradição interna.

Nessa mesma linha, mostrou-se fundamental compreender a articulação plotiniana à luz das ideias emprestadas pelo *Sofista*, no tocante ao movimento inteligível, bem como através dos sumos gêneros, viabilizando o caminho interpretativo que torna possível pautar a relação de identidade e de diferença entre Intelecto e Inteligíveis. De igual modo, as noções de pensamento discursivo e não-discursivo são essenciais para a análise de todo o trabalho e especialmente para a discussão adequada do problema levantado. Na medida em que define a natureza de um pensamento eterno cuja atividade não significa movimento nem carência de conhecimento, o que é talvez o principal motivo de dificuldade, uma vez que não é possível entender o pensamento intelectual à luz do racional, devido às limitações deste último.

O que implica que a saída do problema da identidade pode ser mitigado pela hipótese de uma distinção que opere não de maneira substancial, mas de maneira modal, a saber, estabelecendo atividades plurais pertencentes a um mesmo Ser. Tal compreensão é clara o suficiente no tratado de Plotino, embora suscite controvérsias no âmbito da consistência filosófica,

intentando nosso trabalho apenas evidenciar essa distinção encontrada no tratado, ao mesmo tempo confrontá-la com as leituras que apontam dificuldades a referida relação filosófica.

A alternativa alcançada pela opção metodológica de sublinhar o papel da *energeia* na metafísica plotiniana parece ser o meio mais plausível de articular as premissas de que todo conhecimento deve ser sobre algo, de que o *Nous* é a esfera última do ser e de que ele tem total conhecimento dos inteligíveis. A consequência desses predicados atribuídos ao *Nous* resulta na concepção de que ele exerce o autoconhecimento fundamentado na identidade e diferença do Intelecto com os Inteligíveis.

As limitações não foram exauridas nem muito menos eliminadas, no que as objeções de Sexto Empírico, bem como a retomada desses argumentos por parte de Emilsson, continuam a ser pertinentes como crítica filosófica. Contudo, como foi apreciado, o conceito de *energeia* de fato amplia a compreensão sobre a ontoepistemologia, de maneira a possibilitar a leitura de um mundo regido por atividades, que o torna uno, diverso e dinâmico. Por conseguinte, a hipótese é válida exegeticamente porque oferece uma forma eficaz de associar os argumentos de Plotino, respeitando seus objetivos filosóficos.

Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ANTON, John. *Some Logical Aspects of the Concept of Hypostasis' in Plotinus*. *The Review of Metaphysics*, [s.l.]. Vol. 31, No. 2 (Dec., 1977), pp. 258-271.
- ARAÚJO, Hugo Filgueiras de. *A estetização da alma pelo corpo no Fédon de Platão*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2014. 176 p.
- ARISTÓTELES. *Metafísica* vols. I, II, III. Ensaio introdutório, tradução do grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo. Edições Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. *De anima*. Trad. Maria Cecília Gomes. São Paulo: Editora 34, 2006.
- ARMSTRONG, A. H. *Elements in the Thought of Plotinus at Variance with Classical Intellectualism*. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 93 (1973), pp. 13-22.
- ARMSTRONG, A. H. *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Cambridge, 1940.
- BEZERRA, Cícero Cunha. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis: VOZES, 2006.
- BLUMENTHAL, H. *Nous and soul in Plotinus: some problems of demarcation*. In: *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*. Atti del Convegno Internazionale, Roma, 5-9 ottobre 1970. Rome: 1974, 203-219.
- BRANDÃO, B. *A União da Alma e do Intelecto na Filosofia de Plotino*. *Kriterion* (UFMG. Impresso), v. 48, p. 481-491, 2007.
- BRÉHIER, E. *La philosophie de Plotin*. Paris: Boivin & Cie. Éditeurs, 1928.

CORRIGAN, Kevin. *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*. Purdue University Press: Indiana, 2005.

CORRIGAN, Kevin. *L'auto-réflexivité et l'expérience humaine dans l'Ennéade V,3[49], et autres traités: de Plotin à Thomas d'Aquin*. In FATTAL, M., *Études sur Plotin*. Paris, Montreal : L'Harmattan, 2000.

CRYSTAL, I. *Plotinus and the Structure of Self-Intellection*. In: *Phronesis* 43: 264-86 (1998).

DIXSAUT, Monique (Dir.). *La Connaissance de Soi, Études sur le Traité 49 de Plotin*. Paris: Vrin, 2002.

DODDS, E. *Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus*. *Journal of Roman Studies*, 50, 1960, p. 1-7.

EMILSSON, E.K. *Cognition and its Objects*, In L. Gerson (ed.) *Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

EMILSSON, E.K. *Plotinus on Intellect*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

EMILSSON, E.K. *Plotinus on the Objects of Thought*. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 77 (1995).

GERSON, Lloyd. *Non-Discursive Thought: An Enigma of Greek Philosophy*. *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Vol. 70 (1969 - 1970), pp. 261-274.

GERSON, Lloyd. *Plotinus* (Arguments of the Philosophers). London: Routledge, 1994.

GERSON, Lloyd. *Plotinus Ennead V.5: That the Intelligibles are not External to the Intellect, and on the Good*. Translation with an Introduction and Commentary. Parmenides Publishing. Chicago, IL. 2013.

GOLLNICK, S. *Ontologia e conhecimento no Tratado V,3(49) de Plotino*. 128 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis, 2005.

LIDDLE, H.G., SCOTT, R. *A greek-english lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

- HADOT, Pierre. *La Conception Plotinienne de L'Identité entre L'Intellect et son Objet*. In: Corps et Âme, Sur Le De Anima D'Aristote. Paris: J. Vrin, 1996. pp. 367-376.
- HANCOCK, Curtis L. *Energeia in the Enneads of Plotinus: A Reaction to Plato and Aristotle*. Dissertations. Loyola University Chicago, 1984.
- HANCOCK, Curtis L. *Plotinus adoption of Aristotle's doctrine of act ("energeia")*. Studia Elckie 14, p.117-135, 2012.
- HENRY, P.; SCHWYZER, H. R. *Plotini Opera*. Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxford: Univ. Pr. (Editio minor), vv. I-III, 1964-1982.
- KANT. *Critica da razão pura*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- LUPI, João; GOLLNICK, Sylvania. *A teoria emanacionista de Plotino*. Scintilla, Curitiba, Vol 5, p. 13-30, jan. 2008.
- MACCUMBER, John. *Anamnesis as Memory of Intelligibles in Plotinus*. Archiv für Geschichte der Philosophie. Volume 60, Issue 2, Pages 160-167 (1978).
- MARQUES, M. P. *Contra a teoria de dois mundos na filosofia de Platão (República V 476E- 478E)*. In: III Colóquio Internacional de Metafísica. Natal: EDUFRN, 2011. p. 245-260.
- MAROLDI, M. M. *Plotino e o gnosticismo sethiano*. In: ANGIONI, Lucas; CORREIA, Adriano; AMARAL, Gisele; MONTENEGRO, Maria Aparecida; ROSSATO, Noeli Dutra; XAVIER, Dennys. (Org.). Filosofia Antiga - Coleção XVII Encontro ANPOF. 1ed. São Paulo: 2017. v. 1, p. 307-325.
- MENN, Stephen. *Plotinus on the Identity of Knowledge with its Object*. Apeiron. Volume 34, Issue 3, Pages 233-246. (2001).
- MENN, Stephen. *The origins of Aristotle's concept of ἐνέργεια: Ἐνέργεια and δύναμις*. Ancient Philosophy 14 (1):73-114 (1994).
- NARBONNE, Jean-Marc. *La Métaphysique de Plotin*. Paris: Vrin, 1994.

- NOGUEIRA, Maria Simone Cabral Marinho. *Considerações sobre o belo em Plotino*. Phoênix, Rio de Janeiro, n. 4, p. 371-387, 1998.
- OOSTHOUT, Henri. *Modes of Knowledge and the Transcendental: An Introduction to Plotinus Ennead 5.3 with a Commentary and Translation*. Amsterdam: B.R. Gruner, 1991.
- OLIVEIRA, L. *Uma sinfonia de autoridades: notas sobre a exegese dos Antigos*. (Plotino, *Enéada V*, 1 [10], 8-9). *Kriterion* (UFMG. Impresso), v. 48, p. 467-479, 2007.
- OLSHWSKY, Thomas. *Energeia and Entelecheia: Their Conception, Development and Relation*. The Society for Ancient Greek Philosophy. p. 1-17, 1997.
- O'DALY, G. *Plotinus' Philosophy of the Self*. Shannon, 1973.
- PERL, Eric. *The Motion of Intellect On the Neoplatonic Reading of Sophist 248e-249d*. *The International Journal of the Platonic Tradition* 8 (2014) 135-160.
- PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. São Paulo: Annablume Clássica, 2012.
- PLATÃO. *Laws*. Translated by Robert Gregg Bury. Loeb Classical Library. London and New York: Harvard Univ. Press, 1926.
- PLATÃO. *Sofista, Político, Apócrifos ou Duvidosos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Vol. X. Belém: Ed. Universidade Federal do Pará, 1980.
- PLATÃO. *Diálogos (O Banquete, Fédon, Sofista, Político)*. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- PLOTINO. *Enéadas*. Introducciones, traducciones y notas de Jesus Igal. Vols. I-III. Madrid: Gredos, 1992.
- PLOTINUS. *Enneads I- VI*. Greek text with English translation by A.H Armstrong. Loeb Classical Library, Cambridge/ Harvard University Press, 1987.
- POLLET, Gilbert; SLEEMAN, J.H. *Lexicon Plotinianum*. Leiden: E. J. Brill; Leuven: Leuven University Press, 1980.

- PHILONENKO, Aléxis. *Leçons Plotiniennes*. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- PINHEIRO, M. R. *Plotino, exegeta de Platão e Parmênides*. Anais de Filosofia Clássica, v. 1, p. 3, 2007.
- RAPPE, Sara. *Reading Neoplatonism: Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus and Damascius*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- REMES, P. *Plotinus on Self: The Philosophy of the 'We*. New York: Cambridge University Press, 2008, 287 pp.
- REUTER, Mark. *Plotinus on the role of Nous in Self-Knowledge*. A thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy. Toronto: University of Toronto, 1994.
- RIST, J. *The Development of Energeia: activity and actuality in The Mind of Aristotle: A study in philosophical growth*. Toronto: University of Toronto Press, 1989. p. 105-119.
- ROSS, D. *Plotinus, the first Cartesian?* Hermathena, N.169, Essays on the Platonic Tradition: Joint Committee for Mediterranean & Near Eastern Studies (Winter 2000), pp.153- 167.
- ROSSETTI, Livio. *Introdução à Filosofia Antiga: Premissas filológicas e outras ferramentas de trabalho*. São Paulo: Paulus, 2006. 440p.
- SEXTUS EMPIRICUS. *Against the Logicians*. Translated by Richard Bett. New York: Cambridge University Press, 2005.
- SHROEDER, F. *Conversion and Consciousness in Plotinus, 'Enneads' 5, 1 [10], 7*. Hermes, 114. Bd., H. 2 (2nd Qtr.1986), pp. 186-195.
- SHROEDER, F. *Light and the Active Intellect in Alexander and Plotinus*. Hermes, 112. Bd., H. 2 (2nd Qtr., 1984), pp. 239-248.
- SILVA, Cícero Gercéu Ricarte. *Identidade e diferença no Sofista de Platão: seus significados nas relações genéricas*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

- SILVA, R. B. B. *O contexto da Sophrosyne no Cármites e no I2 de Plotino*. Polymatheia (Online), v. 11, p. 66-89, 2018.
- SOARES, L. G. E. C. *Plotino, Acerca da Beleza Inteligível (Enéada V, 8 [31])* - Introdução, tradução e notas. Kriterion (UFMG, Impresso), Belo Horizonte V.XLIV n° 107. pp.110-135, 2003.
- SZLEZÀK, Thomas. A. *Platão e Aristóteles na doutrina do Nous de Plotino*. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010.
- WALD, George. *Self-Intellection and Identity in the Philosophy of Plotinus*. Philosophy 20, European University Series 274 (Frankfurt: Peter Lang, 1990), 53.
- ULLMANN, Reinhold. *Plotino: um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- VIEIRA, Ivan. *Filosofia, religião e misticismo na Antiguidade Tardia: Plotino, Porfírio e Jâmblico e as diferentes nuances do neoplatonismo*. Revista Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental, v. 5, p. 129-136, 2010.