

**NOTAS DE LEITURA SOBRE O TRATADO V.3 (49) DE  
PLOTINO: CONCEITUAÇÃO DA HIPÓSTASE NOUS E  
DELIMITAÇÃO DA IDENTIDADE ENTRE INTELECTO E  
INTELIGÍVEIS**

*NOTES ON THE TREATISE V.3 (49) OF PLOTINUS:  
CONCEPTUALIZATION OF THE HYPOSTASIS NOUS AND DELIMITATION  
OF THE IDENTITY BETWEEN INTELLECT AND INTELIGIBLES.*

*Robert Brenner Barreto da Silva<sup>1</sup>*

**Resumo:** O objetivo desse artigo é articular os elementos teóricos necessários para a apreensão básica do conceito plotiniano de Hipóstase *Nous*, evidenciando a identidade existente entre Intelecto e Inteligíveis à luz da ordem expositiva do tratado V.3 (49). Ao distinguirmos os diferentes tipos de conhecimento, pretendemos demonstrar a singularidade da hipóstase *Nous* mediante a definição do contexto identitativo que associa Intelecto e Inteligíveis, a saber: o autoconhecimento intrínseco ao pensamento puro. Por fim, argumentar que a identidade entre Intelecto e Inteligíveis se constitui como um problema, bem como propor a hipótese de que o conceito de atividade (*energeia*) pode funcionar como ponto de conciliação para a apreciação da referida problemática.

**Palavras-chave:** Hipóstase. Intelecto. Inteligíveis

**Abstract:** The aim of this paper is to articulate the necessary theoretical elements in order to obtain a basic comprehension of the plotinian concept of hypostasis *Nous*, making clear the identity there is between Intellect and Intelligibles in the light of the expositive order of the treatise V.3 (49). By distinguishing the different kinds of knowledge, I intend to demonstrate the singularity of the hypostasis *Nous* through the definition of the context which associate Intellect and Intelligibles by identity, that is to say, the self-knowledge intrinsic to the pure thinking. In the last part, I will argue in favor of the thesis that the identity between Intellect and Intelligibles constitutes itself a problem. In addition, I will propose the hypotheses according to what the concept of activity (*Energeia*) can work as a point of conciliation for an appreciation of the cited problem.

**Keywords:** Hypostasis. Intellect. Intelligibles.

## 1. Introdução

A fim de melhor compreendermos o conceito de hipóstase *Nous* na filosofia de Plotino, em especial o problema decorrente da identidade que ele mantém com os inteligíveis, faz-se necessário realizar uma leitura que respeite o desenvolvimento e a ordem natural do

---

<sup>1</sup>Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. bolsista CAPES sob orientação do Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida. E-mail: [Roberttxplus@gmail.com](mailto:Roberttxplus@gmail.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4557918748142306>. Celular: 085.9.8688-6316.

texto no tocante aos seus propósitos investigativos. Assim, V.3.49<sup>2</sup> irá nos oferecer os elementos teóricos necessários para a compreensão da hipóstase e, por conseguinte, da relação entre ela e os inteligíveis. Circunscrevemos nossa leitura aos treze parágrafos iniciais dos dezessete que compõem o tratado.

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; por conseguinte, o Uno é mencionado como inefável e incognoscível. Nesse sentido, já que a conceituação do Intelecto é tecida no bojo de outros conceitos que o contornam, compete a nós seguirmos a ordem expositiva do texto com o intuito de discernir, dentre outras coisas, qual é a natureza do autoconhecimento atribuído ao Intelecto nesse tratado, e quais problemas surgem como desembocadura dessa formulação. Isto é, de que o Intelecto é idêntico aos inteligíveis e de que ao conhecê-los, portanto, ele está a conhecer a si mesmo.

## **2. Leitura do tratado na perspectiva da conceituação do *Nous* e da delimitação da identidade entre Intelecto e Inteligíveis.**

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 qual será a tônica do texto. Vide a porção inaugural:

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? <sup>3</sup>

<sup>2</sup> A citação das Enéadas procede através da seguinte ordem: posição da Enéada em algarismo romano (I a VI), posição do tratado na respectiva Enéada (1 a 9) e a posição cronológica (1 a 54), seguido do intervalo entre linhas no texto de referência grego.

<sup>3</sup>V.3[49] 1.1-5. Para facilitar o acesso ao texto, optamos por utilizar a tradução em língua portuguesa que aparece no apêndice de uma dissertação sobre o tratado que estamos estudando Cf. GOLLNICK, *Ontologia e conhecimento no Tratado V.3(49) de Plotino*. 128 f. Contudo, é prudente apresentar ao leitor a fonte de referência das Enéadas Cf. HENRY, P.; SCHWYZER, *Plotini Opera*, bem como as principais traduções para consulta de termos. cf. PLOTINUS, *Enneads I-VI*. Greek text with English translation by A.H Armstrong; PLOTINO, *Enéadas*. Introducciones, traducciones y notas de J. Igal. vols. I-III.

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 algo simples. Abandonar o princípio de que há autoconhecimento verdadeiro leva a absurdidades, pois, ainda que não o reconheçamos como pertencente ao âmbito da alma, é ilógico não o associar ao Intelecto, uma vez que, por definição, ele tem conhecimento de tudo que é inteligível. Supor que ele tenha conhecimento de tudo sem que 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 os 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 autointelecção 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? <sup>4</sup>

Deixando temporariamente em suspenso a questão concernente à natureza do autoconhecimento do Intelecto, Plotino lança uma indagação a ser perseguida: 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 a parte que percebe.

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<sup>5</sup>.

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

<sup>4</sup> PLOTINO, V.3[49] 1 10-19.

<sup>5</sup> V.3[49] 1 10-19.

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, de maneira semelhante ao processo de compreensão decorrente da reminiscência platônica. É através da combinação das imagens provenientes da percepção e dos conceitos ou categorias<sup>6</sup> do Intelecto que podemos passar das meras percepções para um conhecimento estruturado. 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.<sup>7</sup>

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, certamente participa, ao menos em certo nível, da inteligência sustentada pela hipóstase *Nous*. Se for esse o caso, em que ela se diferenciaria do Intelecto?

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 mesmo”. Se o concedermos também aqui, no intelecto da alma, devemos investigar qual é a diferença no autopensamento (entre o 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.<sup>8</sup>

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.

<sup>6</sup>Mais tarde, Kant afirmará que pensamentos sem conteúdo são vazios e intuições sem conceitos são cegas. (KANT, *KrV*, A 51=B75/76).

<sup>7</sup> V.3[49] 2, 5-15.

<sup>8</sup> V.3[49] 2,15-25.

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 [...] <sup>9</sup>

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-lhe a autointelecção? Voltamos então àquele princípio elementar da exterioridade que é marca das formas de conhecimento que são distintas do Intelecto. Sendo próprio do Intelecto o pensamento puro, em que ver e ser visto estão em unidade, é natural que 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 atribui 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 <sup>10</sup>

A alma é semelhante ao Intelecto porque pensa. A definição essencial de homem dada por Plotino é a 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

<sup>9</sup> V.3[49] 3, 1-5.

<sup>10</sup> V.3[49] 3, 5-10.

é que olhamos para o alto em sua direção. A sensibilidade é nossa mensageira, mas o Intelecto é para nós um rei<sup>11</sup>.

É assim que alma humana não deixa de estar em conformidade com Intelecto. Por dois motivos: 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.

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<sup>12</sup>.

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. Ooshout<sup>13</sup>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 percebido. Essa 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. Já que se 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

<sup>11</sup> V.3[49] 3,35-45.

<sup>12</sup> V.3[49] 4, 1-10.

<sup>13</sup>OOSTHOUT, *Modes of Knowledge and the Transcendental: An Introduction to Plotinus Ennead 5.3*, 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 sense-organ and the object of perception contain identical material elements. Cf. Empedocles fr.B109 in H.Diels&Kranz, (Berlin, 1934-1937)".



é o que é contemplado, mas não aquele que contempla: e assim terá visto um outro, não a si mesmo.<sup>14</sup>

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 entenderá a si mesmo: ele entenderá com a intelecção que é ele mesmo e entenderá o inteligível, que é ele mesmo. Segundo os dois pontos de vista, então, ele se entenderá 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<sup>15</sup>.

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 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 (*noûs*). 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<sup>16</sup>.

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, por outro lado o puro se dedica unicamente ao inteligível. Assim é o *Nous*, orientado ao pensamento pela necessidade intrínseca à sua própria natureza.

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

<sup>14</sup> V.3 [49] 5, 1-15.

<sup>15</sup> V.3 [49] 5, 40-45.

<sup>16</sup> V.3 [49] 6, 1-10.

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?<sup>17</sup>

No sétimo parágrafo Plotino assevera 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 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.

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<sup>18</sup>.

O oitavo parágrafo define a natureza do inteligível segundo os moldes clássicos do platonismo: ela é invisível. Por extensão, 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<sup>19</sup>

Quando indagamos o que é o Intelecto universal que perpassa todos os seres e o porquê dele 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

<sup>17</sup> V.3 [49] 6, 35-40.

<sup>18</sup> V.3 [49] 7, 15-20.

<sup>19</sup> V.3 [49] 8, 1-5.



bastante exata da alma com ele, à medida que uma parte da alma pode tornar-se semelhante ao Intelecto<sup>20</sup>.

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. Discernindo, por fim, que Alma procede do Intelecto. O *Nous* se conhece sem a necessidade de raciocínios, para nós tal conhecimento é presente somente quando nos voltamos para o Intelecto. A tomada de consciência de que o Intelecto é princípio do pensamento se dá por uma ascense 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 parte dos dados impressos nela como exteriores a uma fonte que precisa ser investigada:

É provável que aquele que pretende saber o que o Intelecto realmente é tenha que conhecer a alma, e a parte mais divina da alma. Isso poderia acontecer do seguinte modo: antes de tudo, separar do homem e, obviamente, de nós mesmos, o corpo e, em seguida, a alma que lhe dá forma e, muito plenamente, a sensibilidade, os desejos e paixões e todo o restante de tais futilidades, já que se inclinam tanto na direção do que é mortal. O que sobra, então, da alma é o que chamamos de imagem do Intelecto, que preserva algo de sua luz, como a luz do sol que, além de sua massa esférica, brilha ao redor de si e a partir de si. Porém, ninguém admitiria que a luz do sol existe por si, aquela que está ao redor do sol em si, que salta dele e permanece ao redor dele, embora uma luz venha da outra, sempre se adiantando da anterior até que nos alcança na terra; o que fazemos é colocar tudo, inclusive aquilo que está ao redor do sol em algo mais, de modo a não assumir que haja um espaço abaixo do sol que seja vazio de corpos. Contudo, a alma surgiu do Intelecto, como uma luz ao redor dele e está imediatamente atada a ele, não está em algo mais, apenas ao redor dele; não tem lugar, nem tampouco o Intelecto o tem. Assim, a luz do sol está no ar, mas a alma, que é de tal natureza, é pura, tanto que pode ser vista nela mesma, por si mesma ou por outra alma de mesma natureza. E a alma tem de raciocinar sobre como é o Intelecto, começando a investigação por si mesma. O Intelecto se conhece a si mesmo sem raciocinar sobre si, pois ele está sempre presente para si mesmo [...]

21

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 o fosse, igualar-se-ia ao Uno. Porém o Intelecto não pode ser a instância fundamental, pois é necessário que haja um princípio que fundamente o Ser sem que ele próprio seja um ser do qual fosse possível não apenas perguntar pelos seus fundamentos, mas pelos modos de conhecê-lo. Quando, na verdade, ele 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

<sup>20</sup> V.3 [49] 8, 45-55.

<sup>21</sup> V.3[49]9, 1-20.

uno/múltipla e a terceira é múltipla. Ullmann<sup>22</sup> comenta a respeito da origem desses princípios: “Plotino encontrou seus três princípios divinos no Parmênides do fundador da Academia – *prôtonhén, hènpollá, hènkaìpollá* – e nos três reis da Segunda Carta”. Nesse sentido, resta saber o que implica dizer que o Intelecto é múltiplo.

[...] 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 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 co-incidir 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.<sup>23</sup>

Quando falamos de conhecimento pressupomos 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.

Se, então, o Intelecto é Intelecto porque é 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 e primeiro de todas as coisas tem de estar além do Intelecto. E, certamente, se entender, não estará além do Intelecto, mas será Intelecto. Contudo, se for Intelecto, também ele próprio será multiplicidade.<sup>24</sup>

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

<sup>22</sup>ULLMANN, *Plotino: um estudo das Enéadas*, p.17.

<sup>23</sup> V.3[49] 10, 10-20.

<sup>24</sup> V.3[49] 11.25-30.

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. Já que dizer é falar sobre alguma coisa que é e o Uno é 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. Nega-se o que ele não pode ser, mediante a compreensão básica de que ele é a condição de possibilidade para tudo que existe, bem como se assume, como consequente dessa premissa, o caráter supradiscursivo e supranoético sem o qual ele não poderia funcionar como o que fundamenta o ser. Assim, fala-se 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.

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. Antes de haver os muitos, é preciso que haja o um, a partir do qual há os muitos também, pois o um é o primeiro de todos os números<sup>25</sup>. Por isso, ele é verdadeiramente inefável. Pois, o que quer que digamos sobre ele, sempre estará dizendo “algo”. Mas, o único de todos os modos de falar dele que é verdadeiro é dizer que está “além de todas as coisas e além da suprema majestade do Intelecto”. Isto não o nomeia, mas diz que ele não é uma de todas as coisas, que não tem nome e que não podemos dizer nada dele. Apenas tentamos, tanto quanto possível, dar-nos indicações sobre ele.<sup>26</sup>

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 é autossuficiente, mas em segundo grau, por isso ele precisa inteligir a si mesmo.

Através da leitura do tratado é possível extrair elementos para a definição da hipóstase *Nous*: 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 a instância conceitual na qual ocorre o processo cognoscitivo em que o conhecedor conhece o que é objeto de conhecimento, isto é, a si mesmo.

<sup>25</sup> V.3[49]12,1-10.

<sup>26</sup> V.3[49]13,1-5.

### 3. Delimitação da identidade entre Intelecto e Inteligíveis: percepção de um problema.

Após análise do tratado, direcionada a conceituar a hipóstase *Nous*, é possível dele extrair um pequeno extrato que delimita a identidade entre Intelecto e Inteligíveis. Dela emerge, como iremos argumentar, um problema: como conciliar a tese segundo a qual Intelecto e inteligíveis são um e simultaneamente distingui-los como “sujeito”<sup>27</sup> e “objeto” de conhecimento? Nessa passagem que lemos o dilema fica claro:

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<sup>28</sup>.

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 cética, ilustrada por Sextus Empiricus, autor que objetou haver genuíno autoconhecimento humano. Conforme expõe Ooshout<sup>29</sup>:

Mas a linguagem da passagem acima também reflete idéias desenvolvidas por um antigo contemporâneo de Plotino, o cético Sexto Empírico (aprox. 200 d.C.). Sexto lidou com o problema do autoconhecimento de uma maneira completamente diferente. Em *Contra os Lógicos* (livro I, 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.

<sup>27</sup>A utilização das aspas visa chamar a atenção do leitor para o fato de que esses termos pretendem expressar apenas as funções de quem conhece e do que é conhecido em sentido genérico, sem estabelecer relação direta com o vocabulário da epistemologia moderna.

<sup>28</sup>V.3 [49] 5, 1-15.

<sup>29</sup>OOSHOUT, *Modes of Knowledge and the Transcendental: An Introduction to Plotinus Ennead 5.3*, p.76, tradução nossa. “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 I, 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. Its 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” .

Emilsson corrobora com essa assertiva, 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<sup>30</sup>”. Para fugir da dúvida *ad infinitum* e da consequente 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:

[...] 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 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 co-incidir 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<sup>32</sup>.

Para essa problemática suscitada por objeções céticas, argumentamos como hipótese de trabalho que a chave interpretativa para compreender a resposta de Plotino é a articulação promovida pelo conceito de *energeia* (atividade), pois ele é claramente colocado por Plotino como a explicação para multiplicidade do Intelecto ao mesmo tempo que o unifica à intelecção e aos inteligíveis:

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 [...] <sup>33</sup>.

Por conseguinte, de fato se conhecedor e conhecido fossem dois seres diferentes, eles não poderiam, por definição, serem os mesmos se praticassem essas funções. Entretanto, se estamos falando de dois fatores cognitivos e uma mesma essência, seria possível identificar e distinguir Intelecto e Inteligíveis, sem recair no dilema posto por Sextus.

<sup>30</sup>EMILSSON, *Plotinus on the Objects of Thought*, p.31, tradução nossa. Vide: “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 sceptical arguments”.

<sup>31</sup>*Idem*, p.32. Na mesma linha, especifica a semelhança com a abordagem de Sextus: “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 sceptical arguments such as we find in Sextus Empiricus against the possibility of intellect's apprehension of itself.

<sup>32</sup>V.3[49] 10, 10-20

<sup>33</sup> V.3[49]12,1-10.

#### 4. Considerações Finais

Ao realizarmos a conceituação da hipóstase *Nous*, mediante a leitura das passagens centrais do tratado V.3 [49], pudemos delimitar a identidade entre Intelecto e Inteligíveis, a qual se constituiu como um problema - abordado nos moldes da crítica feita por Sextus Empiricus ao 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 cética empreendida por Sextus. Ora, ou se busca conhecer algo ou se é conhecido. Essa aparente contradição foi recolocada por Plotino nos termos de que Intelecto e Inteligíveis não seriam distintos no nível substancial, mas no atual. Assim, esperamos ter articulado os principais argumentos necessários à conceituação da hipóstase, bem como delimitado a problemática em torno da identidade entre Intelecto e Ideias, para a qual indicamos como hipótese de debate filosófico o conceito de *energeia*. Essa ideia permitiria a manutenção da identidade sem incorrer na supressão de quem conhece ou do que é conhecido. Contudo, esse estudo inicial recomenda pesquisas ulteriores que enfoquem a problemática, de maneira a avaliar a legitimidade exegética e filosófica dessa leitura pelo conceito de atividade.

#### Referências bibliográficas

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

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

HENRY, P.; SCHWYZER, H. R. *Plotini Opera*. Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxford: Univ. Pr. (Editiominor), vv. I-III, 1964-1982.

KANT. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rodhen. Abril Cultural. São Paulo, 1974.

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.

PLOTINO. *Enéadas*. Introducciones, traducciones y notas de J. 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.

ULLMANN, Reinhold. *Plotino: um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.