

ELISA FRANCA E FERREIRA

**O HOMEM, A ALMA E O VIVENTE: A DEFINIÇÃO DO
HOMEM NAS ENÉADAS DE PLOTINO**

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Leonardo Alves Vieira

**Belo Horizonte- MG
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas- UFMG
2009**

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Leonardo Alves Vieira, pela grandiosa dedicação à minha pesquisa, desde o início da graduação, por nosso estudo frequente. A ele, minha imensa gratidão pelo auxílio fundamental e decisivo, por sua orientação rigorosa e cuidadosa, um grande privilégio do qual pude desfrutar; pelo esmero na leitura dos meus textos e na revisão das traduções do grego; por seu estímulo para o estudo de outras tradições filosóficas além da greco-romana.

Ao prof. Fernando Rey Puente, pela maneira como me despertou para a Filosofia e o estudo de Plotino.

À prof^a. tutora do PET durante minha passagem pelo grupo na graduação, Livia Guimarães, pelos incentivos à pesquisa.

À prof^a. Miriam Campolina, por ter me convidado e acolhido em seu grupo de estudos. Pelas colaborações na pesquisa. À querida Miriam, sempre gentil e atenciosa, pelos encontros especiais.

Ao prof. Mauricio Pagotto Marsola, pelas importantes contribuições na pesquisa.

Aos meus interlocutores de pesquisa: em especial, à Loraine, pela grandiosa contribuição, as discussões, o material bibliográfico cedido e as atenciosas leituras, sugestões e observações aos meus textos; ao Bernardo, agradeço imensamente a revisão da tradução, as discussões e o material bibliográfico cedido.

À Andréa, secretária do programa da Pós-Graduação, pela prontidão e destreza em nos auxiliar.

Às instituições e bibliotecas, fundamentais para minha formação acadêmica, UFMG e FAJE.

A Capes.

Ao meu magnânimo pai, Cid, a quem dedico esta dissertação, pelo amor, puro e incondicional, e pelos generosos incentivos. A ele, minha eterna gratidão, por tudo.

À minha irmã gêmea Sílvia, “Pequena”, pelo amor e companheirismo, por tudo. Ao meu cunhado Marcus e à Marlene, sempre presentes. A toda a família.

Aos amigos. Carol, amiga de infância, Paulinha, Aline e Fabiane, amigas de longa data. Juca, “Criatura”, pelo carinho. Aos amigos mais que especiais, Anderson, Júnia e Maria Helena. Loraine, querida “irmã” gaúcha. Turma da graduação e amigos da Fafich, Daniel Arelli, Marília, Mônica e Roberta, também Camila, Daniela, Débora, Felipe, Juliana, Juliano, Karina e Leila, pelos momentos inesquecíveis, como o Simpósio no Caraça e outros; turma da Fale e os encontros divertidos, em especial, Clara e Manuela, também à Lira, pela revisão do texto. Aos amigos da Faje, Sérgio e Álvaro.

Ao Govinda, Alexandre, e a Beatriz/ Núcelo Ananda, por tudo que semearam e despertaram em meu coração. À querida Lúcia/ Núcelo Satya. A todos os alunos. Agradeço muito as oportunidades e experiências, todo o aprendizado.

À Wiliane, por ter me conduzido ao curso de Filosofia.

A todos que contribuíram de alguma maneira para este trabalho e que certamente reconhecem meu agradecimento. A todos que estiveram e estão em meu percurso da Filosofia, acadêmica e extra-acadêmica.

A Plotino.

Se é preciso ousar dizer mais claramente contra as opiniões dos outros, diremos que nem mesmo nossa alma está completamente mergulhada, mas algo dela está sempre no inteligível. Mas, se aquilo que está no sensível domina, ou melhor, se é dominado e perturbado, não nos é permitido perceber aquelas coisas que o ápice da alma contempla.

Plotino. *Enéada* IV 8 [6], 8, 1-6.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é discutir a definição do homem nas *Enéadas* de Plotino. A pesquisa aborda alguns aspectos da alma individual que se mostraram importantes como pressupostos. Tentamos compreender a descida da alma aos corpos e analisamos a alma que sempre permanece no inteligível, separada. Para tanto, esclarecemos a unidade e a divisibilidade da alma, bem como o direcionamento de suas potências, daquelas que se voltam para o corpo e das que se mantêm no alto. Assim, o homem é examinado considerando a união e a separação da alma e do corpo. O trabalho prossegue investigando a articulação do homem com a alma, por meio da discussão da identidade do homem sensível e a alma sensível e o *lógos*, e do homem racional e a alma racional e o *lógos*, e com o Intelecto, pelo âmbito da Forma. Quanto à articulação com o sensível e o corpo, o intuito é esclarecer as distinções entre o homem e o vivente ou conjunto da imagem da alma e o corpo, compreendendo a atribuição das afecções. Buscando a definição do homem a partir do critério do inteligível e do sensível, mostramos que, sob a perspectiva do Intelecto, ele é a Forma, sob a da alma, alma e *lógos*, sob a do corpo, ele não o é, nem é o vivente, ao qual se atribuem as afecções. Desse modo, ao oferecer uma leitura de partes do texto plotiniano para a discussão do tema proposto, este estudo pretende elucidar algumas dificuldades decorrentes da definição do homem.

Palavras-chave: Homem. Alma. Corpo. Afecções. Vivente.

RÉSUMÉ

L'objectif de cette dissertation est de discuter la définition de l'homme dans les *Ennéades* de Plotin. La recherche aborde quelques aspects de l'âme individuelle qui se sont montrés importants comme préssupposés. Nous tentons de comprendre la descente de l'âme dans les corps et analysons l'âme qui reste toujours à l'intelligible, séparée. Dans ce but, nous éclairons l'unité et l'indivisibilité de l'âme, aussi bien que l'orientation de leurs puissances, de celles qui se détournent vers les corps et de celles qui si maintiennent dans le haut. Ainsi, l'homme est examiné considérant l'union et la séparation de l'âme et du corps. Le travail se poursuit en investigant l'articulation de l'homme avec l'âme, à travers la discussion de l'identité de l'homme sensible et l'âme sensible et le *lógos*, et de l'homme rationnel et l'âme rationnelle et le *lógos*, et avec l'Intellect, à travers le champ de la Forme. Quant à l'articulation avec le sensible et le corps, le propos est d'éclaircir les distinctions entre l'homme et le vivant ou l'ensemble de l'image de l'âme et le corps, en comprenant l'attribution des affections. Cherchant la définition de l'homme sous le critère de l'intelligible et du sensible, nous montrons que sous la perspective de l'Intellect, l'homme est la Forme, sous celle de l'âme, il est l'âme et le *lógos*, sous celle du corps, il ne l'est pas ni est le vivant, auquel s'attribuent les affections. De cette manière, en offrant une lecture de certains parties des *Ennéades* pour la discussion du sujet proposé, cette étude prétend élucider quelques difficultés issues de la définition de l'homme.

Mots-clé: Homme. Ame. Corps. Affections. Vivant.

ADVERTÊNCIAS

Seguimos o seguinte critério da numeração das *Enéadas* de Plotino: o primeiro número, em algarismo romano, indica a *Enéada* de acordo com a edição de Porfírio, de I a VI. O segundo, arábico, indica a posição do tratado dentro da *Enéada*, entre 1 a 9. O terceiro, arábico e entre colchetes, representa a ordem cronológica do tratado. O número seguinte indica o capítulo, e os dois últimos, as linhas da citação, onde ela se inicia e termina. Por exemplo, *Enéada* IV 8 [6], 7, 1-5 deve ser lido do seguinte modo: oitavo tratado da quarta *Enéada*, sexto na ordem cronológica, capítulo sete, linhas um a cinco. Essa numeração situa o tratado tanto na edição de Porfírio como na ordem cronológica. Nas referências a alguma *Enéada*, omitimos o nome de Plotino e da obra, optando, pois, somente pela notação numérica. Por vezes, no corpo do texto, referimo-nos ao tratado na ordem cronológica e, entre parênteses, sua posição na edição de Porfírio, por exemplo: segundo tratado (*Enéada* IV 7).

Quanto às traduções das passagens das *Enéadas*, são de nossa responsabilidade. Foram consultadas as traduções lusófonas de B. G. L. Brandão para a *Enéada* VI 9 [9] e de J. C. Baracat Júnior para as *Enéadas* I a III. Utilizamos a edição grega de Henry-Schwyzler.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
------------------------	-----------

CAPÍTULO 1: Aspectos da alma individual

1.1 Introdução.....	15
1.2 Unidade e divisibilidade da alma.....	18
1.3 A descida e a união [da imagem] da alma aos corpos.....	27
1.3.1 <i>Enéada</i> IV 8 [6].....	27
1.3.2 <i>Enéada</i> I 1 [53].....	35
1.4 A alma que não desce.....	41
1.5 Aspectos das potências da alma.....	55
1.5.1 Alma vegetativa e alma sensitiva.....	58
1.5.2 Alma racional.....	62
1.5 Conclusão.....	66

CAPÍTULO 2: A Forma do homem, o homem racional e o homem sensível

2.1 A definição do homem- <i>Enéada</i> IV 7 [2].....	68
2.2 A definição do homem- <i>Enéada</i> VI 7 [38]. <i>Lógos</i> e <i>lógoi</i>	75
2.2.1 A Forma do homem.....	82
2.2.2 O homem racional e o homem sensível.....	87
2.3 Conclusão.....	98

CAPÍTULO 3: O homem, as afecções e o vivente

3.1 Introdução.....	100
3.2 A atribuição das afecções.....	101
3.3 O homem, o vivente e o nós.....	112
3.4 O vivente e a separação do corpo e do sensível.....	123
3.5 Conclusão.....	126

CONCLUSÃO.....	128
-----------------------	------------

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	135
--	------------

APÊNDICE.....	141
----------------------	------------

INTRODUÇÃO

Nas *Enéadas*, deparamo-nos com certa identidade entre o homem e a alma, bem como com certa separação e distinção entre o homem e o corpo, o homem e o vivente, e entre a alma e o corpo. O intuito desta pesquisa é discutir a definição do homem, compreendendo suas articulações com a alma, o corpo e o conjunto desses dois, o vivente. Fazem-se necessárias, no entanto, algumas observações sobre a palavra definição utilizada aqui. Ela não se refere a um objeto estático, unidimensional e fechado em si mesmo, mas multifacetado e multidimensional. Ademais, não pretende ser uma palavra final sobre o homem, mas uma reflexão sobre sua estrutura ou constituição fundamental. Definição diz respeito a certas perspectivas tomadas por Plotino a partir dos debates com seus interlocutores, nas quais sua concepção de homem vem à tona. De acordo com a interconexão dessas perspectivas e esse sentido preciso, “a definição do homem” é investigada ao longo deste texto.

Mas qual seria um bom ponto de partida? Percebemos que teríamos que investigar pressupostos fundamentais. No decorrer de nossa investigação, procurando a questão específica da definição do homem, vimos que seria forçoso desenvolver um exame preliminar de temas e questões que lhe fornecem bases e a antecedem argumentativamente, isto é, que geram e consolidam a definição do homem.

Nessa nossa busca incessante pela compreensão do que é o homem para Plotino, constatamos que algumas dificuldades concernentes à alma individual humana voltavam insistentemente, o que nos fez manter a decisão de traçarmos a ordem deste trabalho, mesmo vislumbrando sua amplitude e suas dificuldades. Uma vez que Plotino afirma, de um modo amplo, que o homem é a alma, vimos que precisaríamos compreender o que é a alma individual, mais especificamente sua estrutura, isto é, suas partes, funções, potências e

faculdades. Também a questão do vivente e sua distinção do homem nos levaram a discutir alguns pontos sobre a alma, a fim de esclarecermos a união e a separação entre ela e o corpo. Mas como não abordar tais questões da alma superficialmente, sobrevoando por temas tão caros e complexos? Em virtude disso, a fim de evitar a superficialidade, delimitamos alguns aspectos a serem examinados e, neles, alguns pontos fundamentais, tentando não perder de vista nossa questão crucial.

Devido à exigência de percurso que, a nosso ver, o tema nos impôs, fomos conduzidos a tratar primeiramente da alma, tendo em vista a alma individual, pois notamos também que o âmbito da alma é base para aquele do homem e ambos possibilitam uma melhor compreensão do das virtudes. Pode-se dizer que há uma convergência desses campos e, até mesmo, uma superposição. Sendo assim, mesmo que uma pesquisa exija certa separação deles, é mister ressaltar que eles constituem uma rede complexa em que os fios se interligam. Não incluímos um estudo mais detido sobre a purificação, mas delineamos e indicamos alguns fundamentos para tanto.

Tentemos esclarecer a metodologia a partir da qual nosso trabalho foi desenvolvido. Sabemos da dificuldade de lidar com as *Enéadas* no que concerne aos diversos temas abordados, às vezes, em mais de um tratado. Ademais, geralmente, uma questão pressupõe e implica outra(s), formando um grande e complexo bloco temático, o que gera a dificuldade de nos concentrarmos em determinados problemas e aprofundá-los em todos os pontos. Em outras palavras, o pensamento de Plotino envolve questões em que uma converge para outra. Muitas vezes, Plotino não erige demonstrações evidentes, mas nos apresenta apenas algumas premissas, lançando a conclusão de súbito.

Nosso percurso por alguns tratados se deve ao fato de que as questões relativas ao homem não se limitam a um único texto, mas se dispersam coerentemente, apesar de aparentes incoerências. É claro que esse caminho pode ser problemático em algum momento.

Buscando e considerando o contexto de cada tratado, julgamos que procedemos de um modo adequado. Algumas vezes fomos conduzidos a enveredar por tratados aparentemente sem conexão direta com nosso propósito a fim de que alguma nota que julgamos importante fosse registrada. Mesmo na amplitude de alguns tratados, escolhemos alguns pontos relevantes para nosso tema. Esse talvez não seja o método mais propício, mas, pelo menos, assim nos mantemos em ressonância com a descontinuidade temática dos escritos, nesse sentido em que Plotino retoma alguns pontos recorrentemente ou, diríamos, circularmente. Nosso procedimento é, pois, uma leitura analítica transversal das *Enéadas*, concentrando-nos mais em alguns tratados – 2 (*Enéada* IV 7), 4 (*Enéada* IV 2), 6 (*Enéada* IV 8), 38 (*Enéada* VI 7) e no 53 (*Enéada* I 1) –, mas, muitas vezes, buscando as nuances do tema em outros.

Outra metodologia que adotamos é sempre considerar a especificidade de cada tratado e de algumas passagens, mesmo sabendo que dispomos dos textos tais como foram organizados por Porfírio e não como foram compostos por Plotino. Ainda que Porfírio tenha dividido alguns tratados e agrupado notas às vezes sem conexão entre elas, apoiamo-nos no fato de que vemos, por exemplo, uma continuidade ou uma sequência imediata num mesmo capítulo e entre um capítulo e outro de um mesmo tratado. Se esse não é um método muito condizente com o arranjo e a edição das *Enéadas*, pelo menos nos permite ter mais uma chave de compreensão. Se Plotino delimitou intencionalmente ou não a particularidade de cada texto ao elaborá-los, não importa tanto. A questão é que não perder de vista a(s) finalidade(s) do tratado facilita sua análise, bem como sua relação com os outros e seu lugar na totalidade das *Enéadas*, a qual não estamos desconsiderando. Apesar de cientes dos problemas da escolha desse caminho, ele foi uma tentativa de iluminar *para nós* algo que *por si* já é iluminado, mas que se mostra obscuro.

A partir do que foi exposto, apresentamos a sequência do presente estudo. O primeiro capítulo versa sobre alguns aspectos da alma individual. Tais aspectos foram selecionados

pela relevância para o esclarecimento da definição do homem. A questão da unidade e da divisibilidade da alma se impôs como condição para compreendermos a descida da alma ao corpo, a união e a separação dos mesmos. Por sua vez, essa descida da alma exigiu-nos uma análise de sua imagem que se dirige ao corpo formando o vivente e, por conseguinte também, de algo da alma que permanece no alto, separada. Tal união e a efetivação das potências inferiores da alma no corpo, bem como tal separação e o desempenho das atividades superiores exigiram que expuséssemos, na medida do possível e necessário, alguns aspectos relevantes das potências da alma. Analisamos algumas relações do apetitivo e do irascível com a alma vegetativa e com a sensitiva. Discutimos as relações entre o *dianoetikón*, o *logistikón* e o *noûs* da alma, tendo em vista a possível identificação deles, como alma superior ou alma racional como um todo, ou de algum deles, com a alma que não desce.

No segundo capítulo, analisamos o início do segundo tratado (*Enéada IV 7*), o qual nos oferece uma definição do homem de acordo com seu contexto de enfatizar a incorporeidade e a imortalidade da alma. Procuramos esclarecer o enfoque que Plotino confere ao homem, apresentando-o atrelado à alma e sua natureza, em oposição ao corpo. O argumento de que o homem é a alma e tem o corpo mostra-se chave para compreendê-lo em sua definição e em sua composição. Entrementes, concentramo-nos, sobretudo, no tratado 38 (*Enéada VI 7*), a fim de compreendermos os homens ou tipos de homens ali expostos, a Forma do homem, o homem racional e o homem sensível. Mostramos em que sentido a Forma do homem é superior aos outros homens. Discutimos a definição desse texto de que o homem é a alma e o *lógos*. Conduzimos o exame dos homens racional e sensível, visando suas articulações ou coincidências com as respectivas almas e *lógoi*, racional e sensível. As noções de *lógos* e *lógoi* se mostraram fundamentais para a definição do homem nesse tratado e, portanto, não podiam escapar de nossa pesquisa.

O terceiro capítulo, finalmente, é dedicado a uma detida análise do tratado 53 (*Enéada* I 1). Examinamos a atribuição das afecções a fim de compreendermos o que é o vivente, ordinariamente tido como o homem. Acompanhamos Plotino traçar as diferenças entre o homem e o vivente, apontando, assim, para uma definição do homem através da demonstração do que ele não é, do que é distinto dele. Defrontamo-nos com o nós e suas relações com o homem e o vivente. Apesar de não nos determos em alguns pontos concernentes ao nós, como a especificidade de suas atividades, discutimos alguns pontos sobre ele, como a possibilidade de sua identificação com o homem. Por fim, discutimos a separação do vivente em relação ao corpo, mostrando que nossa investigação fornece bases para o âmbito moral, da purificação e das virtudes.

Nas considerações finais, apontamos o que esta pesquisa pôde depreender sobre a definição do homem nas *Enéadas*. Apresentamos nossa busca em compreender o homem de um modo mais abrangente, em sua relação com o sensível e o inteligível.

CAPÍTULO 1

ASPECTOS DA ALMA INDIVIDUAL

1.1 INTRODUÇÃO

Nosso propósito é analisar a concepção de homem nas *Enéadas* por meio do exame de alguns tratados e passagens que a discutem direta e indiretamente. Entretanto, deparamo-nos com alguns impasses que dificultam a compreensão do tema. A importância do tema é percebida, sobretudo, pela recorrência em todas as fases das *Enéadas*, desde os primeiros tratados até o penúltimo. No segundo tratado (*Enéada IV 7*), Plotino relaciona o homem à imortalidade da alma e no 38 (*Enéada VI 7*), às almas sensitiva e racional; no tratado 53 (*Enéada I 1*), a partir da problematização da atribuição das afecções, Plotino apresenta o vivente, diferenciando-o do homem.

Constatamos que, para Plotino, o principal problema em torno da definição do homem é a sua relação com a alma e com o corpo, por conseguinte, a relação da alma com o corpo. No segundo tratado (*Enéada IV 7*), ao relacionar o homem com a alma e sua imortalidade, parece-nos que Plotino sugere uma identificação do homem com a alma, conferindo também ao primeiro, como essência, o caráter atemporal. Todavia, se o homem é eterno, Plotino não descarta o corpo, temporário, na composição do mesmo, uma vez que afirma que o homem é a alma e tem o corpo. Enquanto tem um corpo, o homem não é algo simples. Todavia, mesmo se ele tem um corpo, isso não é o principal e sim a alma. O homem é a alma, independente se ela é como a forma na matéria ou como aquela que se serve de seu instrumento. Dessa maneira, nesse texto, o homem parece ser essencialmente a alma, apesar de manter alguma

articulação com o corpo que possui, mas que não o define. Mas, se o homem tem um corpo, como se dá sua relação com ele e quais seriam as implicações disso, por exemplo, quanto às afecções?

No tratado 38 (*Enéada VI 7*), Plotino apresenta o homem como eterno e independente do corpo, como Forma no Intelecto. Esse homem no Intelecto é completo, tendo potencialmente tudo que constitui o homem; ele é o homem antes de todos os outros. Mas Plotino também expõe sobre o homem como alma determinada por um *lógos*. Ele o descreve através dos homens sensível e racional, relacionando-os às almas sensitiva e racional e sugerindo que eles se identificam com elas e seus respectivos *lógoi*. Ora, se há a possibilidade e a hipótese dessa identificação do homem com a alma ou com certas almas, é preciso esclarecê-las, na medida do possível, atendo-nos mais a uma caracterização geral das mesmas. Portanto, faz-se necessária uma articulação do homem com sua Forma e com a alma e o *lógos*. Por conseguinte, julgamos que teríamos que tentar compreender melhor a estrutura da alma individual com suas potências e *lógoi*, bem como a relação deles com o inteligível e com o devir, isto é, o sensível e o corpo.

Sem perder de vista a definição do homem, seguimos o percurso da argumentação de Plotino que, por meio do tratado 53 (*Enéada I 1*), mostra como se dá a relação da alma com o corpo mediante a discussão sobre o vivente e as afecções. Plotino diferencia o homem do vivente, atribuindo as afecções a esse último, indicando a impassibilidade da alma, já que não é ela propriamente que se une ao corpo para produzir o vivente, mas um traço dela, como uma luz que projeta um reflexo; é preciso discutir se Plotino também sugere a impassibilidade do homem como alma. Sendo assim, notamos a importância da delimitação entre o homem e o vivente e entre a alma e sua imagem. Se o vivente é definido como o conjunto da imagem da alma e do corpo, isso requer uma discussão sobre a descida da alma aos corpos. Diante disso, uma análise sobre a tangência do homem com a alma e com o corpo, através do vivente e das

afecções, mostrou-se necessária. A noção de vivente e de imagem da alma nos leva a adentrar na questão da potência e das potências da alma, tentando esclarecer o que é exatamente essa projeção da alma que se associa aos corpos.

Por sua vez, o tema da descida da alma exige, por si só, que compreendamos seu oposto, a alma que não desce. E a abordagem dessas questões demanda uma apresentação mínima do que as fundamenta, a unidade e a divisibilidade da alma. Afinal, se seguirmos o percurso de Plotino na ordem cronológica dos tratados, percebemos que ele expõe sobre a unidade e a divisibilidade da alma para então discorrer sobre a união e a separação da alma, construindo as bases teóricas para mostrar, no penúltimo tratado, que não é a alma que desce ao corpo formando o vivente, mas sua imagem.

A partir do estudo preliminar proposto neste capítulo, teremos condições de discutir a pertinência de algumas interpretações dualistas e não dualistas das relações do homem com a alma e com o corpo. Com esse exame, poderemos indicar a questão da separação do homem e da alma em relação ao sensível e ao corpo.

É evidente que uma análise de toda a teoria da alma em Plotino seria demasiado ampla e complexa para nossa atual pesquisa, o que justifica não ser possível realizá-la, mas nos restringirmos a apenas alguns aspectos mais importantes para o nosso tema. Assim, nosso objetivo é fornecer alguns pressupostos para a questão central da definição do homem, sem pretendermos dar conta de toda a teoria da alma; por exemplo, não nos caberá problematizar a imortalidade da alma, mas sim tomá-la como pressuposto.

Logo, ao investigarmos as questões envolvidas na definição plotiniana do homem, vimos que ela implica uma articulação com a alma e sua estrutura, assim como nos impele a discutir a relação do homem e da alma com o inteligível, o corpo e o sensível. Desse modo, esperamos ter justificado a importância de um estudo preliminar da alma e, por conseguinte,

da seleção de alguns aspectos da teoria da alma, tomados como pressupostos ou condições para a compreensão da definição do homem para Plotino.

Indicamos, resumidamente, os passos seguidos neste capítulo que fornece o substrato teórico desta pesquisa, isto é, os argumentos preliminares para os outros capítulos e para a questão principal da definição do homem nas *Enéadas*. Partiremos de uma discussão sobre a unidade e a divisibilidade da alma, pois esse é o tema que justifica e fundamenta as questões sobre a descida da alma aos corpos. No segundo tópico, sobre a união da alma aos corpos, investigaremos a imagem da alma que se volta para os corpos, por meio dos tratados 6 (*Enéada* IV 8) e 53 (*Enéada* I 1). Abordaremos a problemática da alma que não desce e, finalmente, alguns aspectos das potências da alma, a fim de compreendermos melhor a união e a separação entre a alma e o corpo.

Julgamos que é importante tecer algumas considerações acerca do contexto, da estrutura e do procedimento de cada tratado. Procuraremos sempre delimitar, ao menos de um modo geral, a finalidade dos tratados analisados, pois, a nosso ver, não podemos prescindir da especificidade de cada um deles, já que eles têm seus objetivos em si mesmos, referindo-se raramente a outro(s)¹. Analisaremos também, na medida do possível, as rupturas e continuidades entre eles, afinal, exigir uma coerência pura e simples entre os escritos plotinianos pode ser um sinal de que se está desconsiderando a particularidade dos mesmos.

1.2 UNIDADE E DIVISIBILIDADE DA ALMA

Tentaremos esclarecer algumas passagens das *Enéadas* nas quais Plotino expõe a natureza una e divisível da alma. Vejamos o quarto tratado (*Enéada* IV 2) segundo a

¹ Cf. PLOTIN, *Ennéades*, p. xxx.

cronologia de Porfírio. Nesse texto, nota-se que Plotino não se ocupa em postular a unidade-multiplicidade da alma para estabelecer a imortalidade da alma; a isso, ele já dedicou o segundo tratado (*Enéada* IV 7). O que se encontra, pois, em questão é expor a essência da alma por ela mesma, sem ter em vista qualquer outra particularidade da alma. Logo, esse objetivo não pode ser ignorado, pois, do contrário, compromete a compreensão do tratado e do modo como ele é desenvolvido, enfim, do que é e não é importante nesse momento.

Plotino visa discorrer sobre a essência da alma que, como ele já argumentou no segundo tratado, não é nem um corpo, nem harmonia, nem mesmo *entelécheia* do corpo. Para ele, tais teses, além de não serem verdadeiras, não dizem o que é a alma. Ele, então, menciona noções fundamentais, apesar de saber que não são suficientes para a compreensão desse seu objeto de pesquisa: a alma é de natureza inteligível e divina². Essa caracterização de base da alma é necessária, visto que Plotino recorrentemente deseja ressaltar as distinções entre as coisas inteligíveis e as sensíveis. As sensíveis são divisíveis por natureza, tendo essência divisível; suas partes são diferentes e cada parte é menor que o todo; cada uma ocupa um lugar, não podendo estar em vários ao mesmo tempo³. Diferente dessas e de sua essência divisível, há uma outra natureza, uma essência indivisível da qual a divisível deriva e que não é fragmentada como os corpos.

Mas não só as coisas sensíveis têm uma essência divisível, a alma também. Assim, Plotino indica a distinção entre duas essências na alma, uma divisível e uma indivisível⁴. A divisível recebe a indivisibilidade da indivisível, mas ela tende para a divisibilidade e não é como uma qualidade (ποιότης) que é a mesma em todos os lugares. Mas em que sentido a alma possui uma essência divisível? Plotino declara que somente porque os corpos são

² IV 2 [4], 1, 5-7.

³ IV 2 [4], 1, 11-17. Não é de se espantar que Plotino recorra a essa distinção de base entre sensível e inteligível para explicar o desenvolvimento de seu pensamento, endossando sua exegese de Platão.

⁴ Cf. PLATÃO, *Timeu* 34c-35a. Cabe a ressalva de que, ao aludir à alma como essência indivisível, Plotino já indica que a alma faz parte do inteligível e é inteligível (νοετόν).

divisíveis a forma contida neles se divide; mantendo-se inteira, a forma se multiplica e cada parte se separa das outras:

Como os corpos são divididos, a forma contida neles também é dividida. No entanto, ela está inteira em cada uma das partes. É a mesma forma que se multiplica e cada uma das partes se separa totalmente da outra, uma vez que ela se torna totalmente dividida⁵.

O verbo “tornar-se” (γίγνομαι) é crucial: a alma não é divisível, mas torna-se divisível nos corpos e somente neles. Mas como a alma se torna divisível ao vir aos corpos? Em que sentido deve ser compreendido que a forma (εἶδος) da alma se divide e torna-se múltipla?

Ainda a propósito das diferenças entre as coisas sensíveis e as inteligíveis, Plotino sublinha que a unidade do corpo é diferente daquela da alma. A unidade do corpo se dá pela continuidade das partes, as quais são diferentes. A unidade da alma, por sua vez, não é a unidade de algo contínuo de partes distintas. Segundo Plotino, a alma é divisível na medida em que está em cada parte do corpo e, indivisível, por estar toda inteira em todas e em cada uma das partes do corpo; assim, ela se divide e se dá toda inteira ao corpo⁶.

Portanto, a alma é, ao mesmo tempo, indivisível e divisível, pois se divide nos corpos, mas permanece toda inteira e a mesma. Ela é “divisível nos corpos” (μεριστεῖ περὶ τὰ σώματα), mas tal divisão é acidental, não constituindo, portanto, uma propriedade da alma e sim do corpo; por isso, ela mesma não se divide, mas se divide no corpo o qual só a recebe

⁵ IV 2 [4], 1, 34-38. “Ὅστε διαιρουμένων τῶν σωμάτων μερίζεσθαι μὲν καὶ τὸ ἐν αὐτοῖς εἶδος, ὅλον γε μὴν ἐν ἑκάστῳ εἶναι τῶν μερισθέντων πολλὰ τὸ αὐτὸ γιγνόμενον, ὧν ἕκαστον πάντη ἄλλου ἀπέστη, ἅτε πάντη μεριστὸν γενόμενον. Plotino compara essa divisão da forma da alma com a da forma (μορφή), a das cores e a das qualidades (ποιότητες), as quais também permanecem inteiras ao mesmo tempo em vários corpos separados.

⁶ Cf. IV 2 [4], 1, 60-66 e IV 1 [21], 1, 18-22.

indivisivelmente devido à divisão que lhe é própria. Assim, divisível, ela não é divisível⁷. A essência divisível procede da essência indivisível e mantém o caráter indivisível.

Percebemos como Plotino prevê possíveis confusões e refutações que poderiam surgir com essas noções de unidade e divisibilidade da alma ao rechaçar qualquer transferência de propriedades do corpo à alma. Dizer que a alma é divisível significa que ela o é por concomitância e acidente de uma necessidade exclusivamente do corpo. Denotar qualquer outro sentido implica o que Plotino ora insinua, ora explicita: que conhecer a alma a partir do corpo é um grande erro. Transcrevemos uma passagem que resume bem indivisibilidade e a divisibilidade da alma:

Então, nos corpos para os quais ela vem, mesmo que venha no maior e que se estenda a todos, ela se dá inteiramente sem deixar de ser una; não no sentido em que o corpo é uno, porque ele é uno pela continuidade; cada uma das partes é diferente da outra e também em lugares diferentes⁸.

Plotino postula a unidade e a multiplicidade da alma como algo necessário. O autor explicita que é preciso admitir que algo possa estar em vários lugares, tendo e administrando tudo com sabedoria⁹. O leitor, por sua vez, poderia indagar: mas como a alma pode estar em vários lugares ao mesmo tempo? O tratado 53 (*Enéada* I 1) nos auxiliará, pois a metáfora da difusão da luz que projeta seu reflexo e a noção de imagem (εἶδωλον) da alma conferem-nos respostas-chaves a esse tipo de indagação.

No tratado em questão, Plotino se posiciona contra aqueles que defendem que a alma é um corpo divisível e aqueles que negam sua divisibilidade. Quanto à refutação da tese

⁷ Cf. IV 2 [4], 1, 69-76.

⁸ IV 2 [4], 1, 57-60. Ἐν οἷς οὖν γίνεται σώμασι, κἂν ἐν τῷ μεγίστῳ γίνεται καὶ ἐπὶ πάντα διεστηκότι, δοῦσ' ἑαυτὴν τῷ ὅλῳ οὐκ ἀφίσταται τοῦ εἶναι μίαν· οὐχ οὕτως, ὡς τὸ σῶμα ἔν. τῷ γὰρ συνεχεῖ τὸ σῶμα ἔν, ἕκαστον δὲ τῶν μερῶν ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο καὶ ἄλλαχού.

⁹ Cf. IV 2 [4], 1, 39-48. Supomos que tal necessidade também se deva à natureza divisível do corpo ao qual a alma precisa associar-se. Pretendemos examinar a necessidade da descida da alma aos corpos no próximo item.

segundo a qual a alma é um corpo divisível, em suma, ele mostra que, se a alma tivesse partes diferentes em lugares diferentes, quando uma delas fosse afetada, as outras não sentiriam as afecções. Haveria então várias almas para governar cada parte de nós. Por conseguinte, não existiria uma alma única, mas uma infinidade de almas separadas umas das outras e, assim, seria em vão defender a continuidade das partes diferentes¹⁰. Ora, Plotino está ratificando a ideia de que a alma é de uma natureza capaz de ser única e a mesma em diversos lugares ao mesmo tempo: se for o caso dela sofrer as afecções, o faz como um todo e o mesmo. Em relação à necessidade da divisibilidade da alma, eis o que Plotino diz:

Se, ao contrário, a alma fosse totalmente una, completamente indivisível e una nela mesma, se escapasse à toda multiplicidade e à divisão, nada daquilo que ela envolve seria animado por inteiro; mas se ela mesma fosse colocada no centro de cada um, ela deixaria inanimada toda a massa do vivente¹¹.

Plotino ataca os estoicos, segundo os quais as afecções chegam à parte dirigente da alma por uma transmissão progressiva. Para ele, além dos estoicos não realizarem um exame suficiente sobre essa parte dirigente (ἡγεμόνος) da alma, não é claro se, admitindo tal tese, somente a parte dirigente perceberia a sensação. Se assim o fosse, as outras partes não o fariam, pois seria inútil; ou haveria uma infinidade de sensações diferentes. Plotino questiona: se ela não é a única a sentir, não há motivo para ser dirigente, afinal, por que ela seria a dirigente quando é outra que sente? E por que a sensação precisaria chegar até ela¹²?

¹⁰ Cf. IV 2 [4], 2, 5-10.

¹¹ IV 2 [4], 2, 35-39. Εἰ δ' αὖ πάντῃ ἐν ἡ ψυχῇ εἶη, οἷον ἀμέριστον πάντῃ καὶ ἐφ' ἑαυτοῦ ἔν, καὶ πάντῃ πλήθους καὶ μερισμοῦ ἐκφεύγοι φύσιν, οὐδὲν ὅλον, ὅτι ἂν ψυχὴ καταλάβοι, ἐψυχωμένον ἔσται· ἀλλ' οἷον περὶ κέντρον στήσασα ἑαυτὴν ἐκάστου ἄψυχον ἂν εἶασε πάντα τὸν τοῦ ζῶου ὄγκον.

¹² Frequentemente, Plotino convoca o leitor em seu discurso, evocando interlocutores fictícios para o desenvolvimento das questões.

Nesse tratado, além dessas, Plotino suscita diversas perguntas retóricas sobre a concepção estoica de alma: como eles dividem a alma; como dizem onde começa uma parte e onde termina outra; qual a diferença entre elas, já que formam algo contínuo; e qual a extensão conferida a cada uma delas. As críticas aos estoicos são constantes, sendo que adquirem um tom retórico, pois, na maioria das vezes, sem se aproximar detidamente do pensamento dos mesmos, Plotino ressalta que eles se enganaram, que não explicaram bem certas noções etc. É como se o leitor os conhecesse bem e não precisasse de uma recapitulação minuciosa de suas ideias. Afigura-nos que Plotino opta retoricamente por deixar prevalecer suas ideias sobre aquelas de seus adversários ao invés de discutir com eles de um modo mais detido e deixar que o leitor tire suas próprias conclusões.

A respeito da divisibilidade da alma devido às suas potências ou faculdades, Plotino explicita, em algumas passagens das *Enéadas*, que a alma é una apesar da multiplicidade de suas potências. O oitavo tratado (*Enéada IV 9*), que expõe o tema da unidade das almas, elucida brevemente a questão. Plotino argumenta que a essência que se divide nos corpos é una e produz as potências, como a de sentir, dividindo-se; assim, apesar de refletir mais de uma potência, tal essência é una, sendo que dessa unidade provém a multiplicidade una (πολλὰ ἓν)¹³. A ideia de multiplicidade una ou de unidade diferenciada é esclarecedora, pois mostra como a unidade prevalece na diversidade: as potências procedem de uma unidade que se desdobra em uma multiplicidade sem deixar de ser una. Uma breve passagem merece atenção, pois, nela, Plotino é enfático em afirmar que a alma tem potências, mas não tem partes: “então, também a alma é múltipla, mesmo se não tem partes, pois há muitas potências nela”¹⁴.

¹³ Cf. IV 9 [8], 3, 10-18.

¹⁴ VI 9 [9], 1, 39- 40. ἔπειτα δὲ πολλὴ ἡ ψυχὴ καὶ ἡ μία κἂν εἰ μὴ ἐκ μερῶν· πλείστα γὰρ δύνάμεις ἐν αὐτῇ. Cf. II 9 [33], 2, 6.

Blumenthal¹⁵ auxilia-nos ao comentar que, muitas vezes, Plotino não segue a tripartição platônica, mas o modelo aristotélico de alma una com várias potências, funções e faculdades, apesar de também mostrar, por uma aparente inconveniência, as dificuldades das categorias aristotélicas. Diríamos que as *Enéadas* se mostram fiéis a Platão e a algumas de suas noções, deixando-se impregnar por seu vocabulário e por suas ideias, mas também dialogam com Aristóteles¹⁶. Os principais textos nos quais Plotino alude à tripartição da alma e a adota são as *Enéadas* IV 4 [28] e IV 7 [2]. A *Enéada* IV 4 aborda a divisão da alma em potências ou faculdades e as distinções entre elas. Em IV 7, ele delineia a alma tripartite encarnada em oposição àquela que é indivisível em sua natureza. Pode-se dizer que Plotino está sugerindo dois modos de existência da alma?

Vejam os brevemente se e como é possível falar em diferentes modos de existência da alma. É claro que, se a alma vive no corpo, isso não deixa de ser um modo de existência dela, no sentido de ser um tipo de manifestação de sua essência, diríamos. O outro modo seria sua vida junto à Alma universal, sem estar encarnada. Portanto, não vemos problema em dizer que há modos da alma expressar sua essência, mas que ela pode viver de modos diversos.

Voltando à discussão sobre as partes da alma, Plotino oscila entre os termos “parte” (μέρος) e “potência” (δύναμις). Porém, apesar de falar recorrentemente de partes, parece-nos que esse é mais um dos termos utilizados por ele que não podemos entender literalmente, pois essa é mais uma exigência de coerência nossa do que dele. Isso não significa dizer que Plotino não foi cuidadoso em seus escritos, mas que aponta – ciente ou não – os limites do discurso para expressar as sutilezas próprias aos inteligíveis, nesse caso. É como se ele pensasse que seus leitores não se ateriam às falhas próprias à razão discursiva e que, por isso, não fosse necessário ser tão minucioso na distinção dos termos, o que poderia implicar mais falhas.

¹⁵ Cf. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*. His Doctrines of the embodied soul, p. 23.

¹⁶ Poder-se-ia dizer que há uma síntese peculiar de Platão e Aristóteles, mas lembramos que há, sobretudo, uma centralidade de Platão nos textos plotinianos.

Como bem nota Blumenthal¹⁷, Plotino parece frequentemente inconsistente e incoerente em sua terminologia, mas não em seu pensamento. Com efeito, a linguagem discursiva se mostra ambígua, contraditória e insuficiente muitas vezes nas *Enéadas*, gerando dificuldades conceituais no leitor.

Santa Cruz¹⁸ nota que a alma é essencialmente una, mas possui uma função dupla: a superior, que se mantém consagrada à contemplação de sua fonte, e a inferior, que se dirige para o sensível sem se separar da outra. Blumenthal também utiliza esse termo e Pradeau, por sua vez, o indica ao dizer que o caráter divisível da alma não é uma divisão substancial, mas uma aptidão funcional¹⁹. Vejamos a pertinência e o cuidado exigido para adotar essa interpretação.

Pensar em função ao invés de parte da alma parece-nos adequado, pois remete ao sentido de atividade (*ἔργον*), termo bastante empregado por Plotino para se referir às operações das potências da alma. Afinal, é exatamente desse modo que compreendemos: a alma desempenha várias funções através de suas potências, mas permanece a mesma, ou seja, ela realiza diferentes atividades, sem, no entanto, deixar de ser ela mesma, isto é, uma²⁰.

Depreendemos que a divisibilidade da alma não é oposta à sua indivisibilidade, mas algo que procede dela necessariamente, pois sua multiplicidade de potências não anula sua unidade. Assim, pode-se notar que Plotino ratifica as teses platônicas de simplicidade e de composição da alma. Entrementes, isso não significa unificar as duas concepções na natureza da alma, que, em essência, é una, pois, do contrário, torná-la composta seria retirar seu caráter divino e imortal; ademais, sintetizá-las seria igualá-las, conferindo-lhes o mesmo peso e sentido. A composição e a divisibilidade da alma devem ser compreendidas como uma

¹⁷ Cf. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*. His Doctrines of the embodied soul, p. 14.

¹⁸ Cf. SANTA CRUZ, *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, p. 48.

¹⁹ Cf. PRADEAU, *L'imitation du principe*. Plotin et la participation, p. 77-78.

²⁰ Seria preciso esclarecer os conceitos de potência e ato para Plotino através, por exemplo, da *Enéada* II 5 [25]. Apesar de não ser possível adentrarmos nesse complexo tratado, sabemos que isso seria forçoso para evitar equívocos sobre as distinções entre ato e potência no sensível e no inteligível, tema que ele apresenta nesse texto.

necessidade do corpo, mas não dela propriamente, de sua essência. Em outros termos, a alma é divisível nos corpos, mas não em si mesma. Dizer que ela é composta é uma maneira de expressar e é mais uma falha da linguagem que não é capaz de traduzir, nesse caso, a natureza da alma. Esse é mais um dos momentos em que percebemos a limitação e a imperfeição do discurso para transcrever determinadas coisas como elas são exatamente e de um modo que seja compreensível para todos.

Muitas vezes, Plotino parece delimitar os receptores de seu discurso, o qual não seria para todos, mas somente para aqueles que podem compreendê-lo, aqueles que, de alguma maneira, já experienciaram o que ele diz. Na medida em que cada um está em um nível cognitivo, muitos não o compreendem nem mesmo o aceitam. Ora, como aceitar um discurso que sempre será falho, já que se encontra na dualidade? O discurso, de algum modo, é capaz de conduzir a alma para o alto, mas Plotino parece querer demonstrar que nenhuma teoria esgotará toda a verdade sobre o tipo de experiência que ele teve e que incita os outros a terem. Afinal, o discurso, o raciocínio e mesmo a presença das hipóstases e do Uno em todas as coisas não são suficientes e não substituem a apreensão do Intelecto e do Uno.

Vimos que Plotino é enfático em conceber a alma, ao mesmo tempo, como indivisível e divisível nos corpos. Por isso, é mister discutir, de modo mais profundo, como é essa divisão da alma nos corpos, em outros termos, como se opera sua descida (κάθοδος) ou queda (ἐκπτώσις) nos mesmos²¹. Afinal, a união e a relação desses dois elementos constituem um problema que gera implicações em uma discussão sobre a natureza do conjunto deles; enfim, elas incluem importantes noções e argumentos que as fundamentam e que conduzem à justificação do que é o homem. Plotino introduz o tema no quarto tratado (*Enéada* IV 2) e o desenvolve mais detalhadamente no sexto (*Enéada* IV 8).

²¹ Vogel nota bem que a descida da alma nos corpos não é necessariamente uma queda no sentido de ser um mal em si mesmo. Isso pode ocorrer se a alma perder o contato com o que está acima dela e permitir que o corpo lhe seja uma prisão. A alma tem que cuidar do corpo, mas ela pode realizar essa tarefa devidamente mantendo-se para o que lhe é anterior. Cf. VOGEL, Plotinus' image of man. Its relationship to Plato as well as to later neoplatonism, p. 147-148.

1.3 A DESCIDA E A UNIÃO [DA IMAGEM] DA ALMA AOS CORPOS

1.3.1 *Enéada* IV 8 [6]

Logo no início do sexto tratado (*Enéada* IV 8), de um modo muito breve, mas impactante, Plotino relata seu frequente (πολλάκις) despertar para si e sua saída do corpo para a contemplação de uma beleza imensa e admirável, pertencente ao que há de melhor. Interior a ele mesmo e estabelecido no divino, exerce uma atividade suprema. Ele vive a melhor vida e se assemelha ao divino, mas, após esse repouso no divino, desce do Intelecto ao raciocínio (λογισμός)²². A partir de então, questiona por que ocorre tal descida e por que a alma adentrou no corpo, estando ela nela mesma tal como lhe pareceu, apesar de habitá-lo. Percebemos que, já de início, Plotino fixa o propósito de esclarecer não só a união e a separação da alma com o corpo, mas também de ratificar a natureza divina da alma. Mesmo estando no corpo, a alma não é somente divisível, mas conserva sua indivisibilidade, a natureza de sua totalidade²³.

É evidente como Plotino utiliza sua experiência para tentar expor sua visão de que a alma não desce, efetivamente, aos corpos. Ele sublinha que voltou para si mesmo, permanecendo alheio e estranho a qualquer outro²⁴. Então, explicita que a alma que contemplou naquele momento se encontra no inteligível e, portanto, difere daquela ligada ao sensível. É notável como Plotino sugere a interiorização e o mergulho para dentro de si em

²² Por ora, traduzimos λογισμός por raciocínio, sem especificar sua discursividade, reflexividade e logicidade; também é traduzido por reflexão e pensamento reflexivo. Optamos por um termo mais geral que designa, com menos problemas, a atividade intelectual própria da alma, sendo que, somente quando houver necessidade de acrescentar sua especificidade, assim o faremos para uma melhor compreensão dos diferentes aspectos do termo e de seus derivados, como o *logistikón*; mas observamos a fluidez da terminologia de Plotino e, por isso, a dificuldade em determinar a qual acepção ele se refere – o que gera as adequações dos tradutores e intérpretes.

²³ Cf. IV 1 [21], 1, 17-19.

²⁴ IV 8 [6], 1, 2. Γινόμενος τῶν μὲν ἄλων [ἔχω], ἑμαυτοῦ δὲ εἶσω.

oposição à exteriorização para que se realize a contemplação do que é superior ao sensível e imediato. Lembramos que, no tratado 49 (*Eneáda* V 3), Plotino compara a atividade da potência sensitiva da alma de se direcionar para o exterior com aquela do Intelecto, cujos objetos de conhecimento são internos, para afirmar a superioridade do conhecimento de si desse último. Também cabe observar que tal atitude de se interiorizar é um despertar (ἐγχειρόμενος), como se estar voltado para o exterior fosse um estado de sono, nesciência ou ilusão.

Nesse texto, Plotino analisa o aspecto moral da descida da alma aos corpos e o âmbito cosmológico do governo dos corpos pela alma e da necessidade (ἔδει) da descida da alma. Seu intuito é discutir os problemas decorridos das interpretações que foram feitas a respeito desses dois aspectos. No que tange ao aspecto moral, a questão é discutir se qualquer relação da alma com o corpo é um mal.

Analisemos o que Pradeau e Santa Cruz comentam sobre o tema²⁵. Em suma, há um paradoxo nessa descida da alma aos corpos que, por um lado, é um mal que impede a alma de exercer suas atividades superiores como o pensamento discursivo (διάνοια), mas, por outro, faz parte de uma necessidade cosmológica de haver, no sensível, todos os entes do inteligível, e de a alma animar todo o mundo e os entes²⁶. Não nos parece satisfatória tal justificativa de ser um mal a alma não exercer o pensamento discursivo quando está no corpo, afinal, ela o exerce, mas a questão é como o faz; o mal dela está em se deixar dominar por ele, isto é, deixar as atividades da alma inferior sobressaírem. Ademais, o fato de a alma estar em um corpo é o que possibilita suas potências exercerem suas atividades, como essa do pensamento discursivo, já que não vemos dificuldade ou problema em admitir que elas são potências da alma encarnada.

²⁵ Cf. PRADEAU, *L'imitation du principe*. Plotin et la participation, p. 73-79. SANTA CRUZ, *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, p. 118-123.

²⁶ A nosso ver, nesse tratado, Plotino sugere que a necessidade da alma de descer aos corpos é a primeira encarnação; em outros tratados ele irá discutir a escolha da alma para novas encarnações, retomando o mito do livro X da *República*.

Aí está o caráter, por assim dizer, positivo da descida da alma aos corpos: Plotino explica que ela possibilita a manifestação das potências, já que, do contrário, elas seriam inertes²⁷. Ora, é assim que a razão discursiva e a linguagem se revelam e se desenvolvem. Nesse contexto, mergulhar na multiplicidade é um movimento necessário para a processão. Ademais, também é uma oportunidade para a alma conhecer o Bem comparando-o com seu contrário²⁸. Desse modo, poderíamos dizer que essa descida tem sua importância, tem uma função pedagógica no sentido de auxiliar e ensinar a alma a conhecer o Uno-Bem. É possível inferir também o papel do mal – como contrário do bem e como falta dele – e do corpo. Mas é claro que tal vantagem ou positividade tem também seu reverso, qual seja, a de as almas se afastarem do Uno-Bem, já que a razão discursiva e a linguagem geram a dualidade e permanecem nela. Sendo assim, abre-se um ciclo de afastamento e de aproximação do Princípio Supremo. Podemos concluir que Plotino tenta integrar os dois aspectos da descida da alma aos corpos, mostrando que eles são compatíveis e não excludentes.

Notamos que, durante todo o tempo, se trata da seguinte questão: por que a alma – ou melhor, determinada alma – inclina-se para o sensível e para o corpo, para fora do inteligível? Segundo Plotino, uma vez que há uma multiplicidade de inteligências no inteligível, é preciso que, a partir de uma alma única, surjam várias almas, diferentes hierarquicamente. Ele ainda esclarece que a alma se inclinaria para baixo porque se lembra das coisas terrestres. Há também uma imprudente temeridade ou audácia (τόλμα) da alma de se afastar do inteligível, direcionando-se para o oposto do Bem – a matéria – e para o sensível²⁹. Contudo, apesar de se difundir em direção ao sensível, isso não impede que ela possa se voltar para o inteligível.

Assim, percebe-se que há um conjunto de causas que levam a alma a se voltar para o sensível, embora ela tenha a possibilidade de se manter no inteligível. Também se nota que Plotino não é explícito quanto à ordem dessas causas, qual ou quais teriam mais força,

²⁷ Cf. IV 8 [6], 5, 29-33.

²⁸ Cf. IV 8 [6], 7, 15.

²⁹ Cf. V 2 [11] 2, 6. Tal audácia possibilita à alma constituir-se no sensível.

determinando a inclinação ao sensível. Mas nos parece que a causa intrínseca ao inteligível, de ter que haver diferentes almas por haver diferentes inteligências, é a causa base. Tentemos mostrar o que nos impele a adotar tal posição.

Julgamos importante discutir brevemente alguns aspectos da liberdade e voluntariedade, e da necessidade da inclinação da alma aos corpos, já que um problema se impõe: a descida seria motivada não só pelo desejo e pela audácia da alma, mas também por um certo dever imposto a ela? A inclinação para o sensível é voluntária e importante para que a alma desenvolva suas potências e, assim, ordenar o que está abaixo dela. Para Plotino, não é ruim que a alma fuja rápido e conheça o mal e o vício, exercitando suas potências. Pelo contrário, manifestá-las é bom, pois, no incorpóreo, elas são inativas e, logo, seriam vãs se não passassem ao ato³⁰. Sendo assim, se há necessidade e exigência de ordenação, ela não é contraditória à liberdade e voluntariedade na descida³¹. Mas como dever de ordenação e de liberdade em ordenar – conjugada com o desejo de descer – não seriam excludentes nesse caso?

Banacou-Caragouni aprofunda bem tal questão da necessidade da descida da alma aos corpos, auxiliando-nos a obter uma compreensão mais precisa sobre o caráter voluntário da inclinação da alma ao sensível. Segundo ele, a necessidade é a expressão de uma lei universal que determina a conduta das hipóstases, de modo que sempre haja ordem no universo; essa lei é a própria natureza das hipóstases, no sentido de ser uma exigência (ἀναπόδραστος) natural à qual não se pode escapar; em outras palavras, a necessidade se estabeleceu na natureza da alma. Por isso, a determinação de ordenar, por ser natural e intrínseca à alma, significa liberdade, não havendo, portanto, nenhuma contradição. Para ele, é nesse sentido que se deve

³⁰ Cf. IV 8 [6], 5, 26-30.

³¹ IV 8 [6], 5, 7-8. Τὸ ἐκούσιον τῆς καθόδου καὶ τὸ ἀκούσιον αὐῆ.

compreender que “a necessidade implica a liberdade”³². As almas não se sentem limitadas pela necessidade, pois essa lhes é uma tendência natural e, por assim dizer, inoprimível³³.

O tratado 27 (*Enéada* IV 3) é explícito em afirmar, ao mesmo tempo, a necessidade, a justiça, a involuntariedade, a vontade e a espontaneidade da descida da alma. Não é preciso que algo a conduza, mas, no momento certo, ela desce ao corpo apropriado e semelhante, e de acordo com sua disposição (*διαθέσεως*)³⁴. É como se ela seguisse apelo de um arauto. Assim, presume-se (*εἰκόζω*) que a alma é movida por uma potência mágica de uma atração irresistível. Portanto, a descida não é voluntária, mas, ao mesmo tempo, a alma não é enviada; pelo menos sua vontade ou desejo (*προθυμία*) não é uma escolha, mas é como um salto por impulso, segundo a natureza (*κατὰ φύσιν*) ou como quando se realizam belas ações sem reflexão (*λογισμός*).

Todavia, por vezes, Plotino sugere que a queda da alma, sua “perda das asas” e seu aprisionamento nos corpos fazem parte de uma espontaneidade ruim de determinadas almas e não da necessidade da ordem das coisas. As almas se desviaram do governo dos seres superiores, guiados pela Alma do todo ou universal (*ψυχὴ τῆς ὅλης*). Mas tal afastamento em relação à Alma universal ou hipóstase é devido a um impulso de produção³⁵. Assim, as almas são “obrigadas” a se introduzirem nos corpos para governá-los, pois o fazem não por vontade³⁶ de escolha delas, mas por seguirem inevitavelmente uma lei estabelecida nelas mesmas. Mas, como vimos, seguir essa lei ou necessidade não é algo contrário à natureza e tendência das almas. Assim, Plotino às vezes afirma a necessidade, mas o faz no sentido de

³² IV 8 [6], 5, 3-4. Ἐπεὶ περ ἔχει τὸ ἐκούσιον ἢ ἀνάγκη.

³³ Cf. BANACOU-CARAGOUNI, *Observations sur la descente de l'âme dans les corps chez Plotin*, p. 59, 62.

³⁴ Nesse texto, Plotino explica que “cada alma desce para um corpo feito para recebê-la, conforme sua própria disposição; elas são transportadas para o corpo com o qual elas têm mais semelhanças, uma em um corpo de homem, outra em um corpo de um animal, diferente para cada uma”. IV 3 [27], 12, 35-39. Ressaltamos que esse tratado é fundamental no tema amplo e complexo da liberdade e da responsabilidade, junto à providência, ao determinismo e ao destino; mas não temos condições de discuti-lo aqui e lembramos ainda que tal tema é pouco examinado pelos intérpretes de Plotino e merece uma investigação.

³⁵ Cf. IV 7 [2], 13 e IV 8 [6], 4.

³⁶ Banacou-Caragouni lembra a diferença da vontade espontânea e unívoca das almas individuais daquela “vontade de essência” da Alma universal. Cf. BANACOU-CARAGOUNI, *Observations sur la descente de l'âme dans les corps chez Plotin*, p. 62-64. Cf. IV 8 [6], 2, 18-29; IV 3 [27], 9, 38-40.

ela implicar automaticamente e simultaneamente a liberdade. Daí o caráter paradoxal da descida: involuntária, mas, ao mesmo tempo, efeito do movimento próprio à alma, ou seja, liberdade e necessidade estão juntas e não se excluem.

Em contrapartida, se as almas permanecem no inteligível, preservam-se do sofrimento; mas elas se separam dele e das outras almas, o que faz com que vivam uma vida entre o sensível e o inteligível. Significa que, uma vez que elas caem nos corpos, têm necessariamente essa vida dupla, tornando-se anfíbias e desenvolvendo uma função (ἔργον) dupla³⁷. Elas vivem a vida do sensível – “daqui” – e a do inteligível – “de lá”. Ressaltamos que, mais uma vez, Plotino emprega o verbo “tornar-se” (γίγνομαι): as almas passam a ter uma vida dupla, pois elas não a têm desde a origem³⁸, o que demonstra que essa é uma característica que lhes foi acrescida ou adquirida. Schniewind³⁹ reforça a ideia de que é somente porque as almas descem e entram no devir que elas vivem, necessariamente, uma vida dupla. De fato, é o que Plotino diz:

Após sua queda, a alma foi presa e acorrentada, agindo apenas pelos sentidos, pois, no início, está impedida de agir pelo intelecto. Ela está, como se diz [Platão], em um túmulo e em uma caverna, mas, voltando-se para a inteligência, livra-se dos laços e parte da reminiscência para contemplar os seres. Pois ela tem algo que sempre permanece no alto. Então, as almas passam a ter necessariamente, por assim dizer, vidas duplas e vivem, em parte, a vida de lá e, em parte, a daqui; vivem mais a de lá, quando são

³⁷ Cf. IV 8 [6], 3, 21-31. É importante ressaltar que, nesse contexto, se trata da vida dupla da alma. Quando discutirmos a concepção de homem para Plotino, avaliando a possibilidade de sua identificação com a alma, retomaremos esse ponto, analisando se é adequado dizer que o homem também tem uma vida dupla.

³⁸ Mais tarde tentaremos esclarecer a natureza originária da alma (ἀρχαίαν φύσιν), isto é, a alma sem acréscimos, no item “A alma que não desce”.

³⁹ Cf. SCHNIEWIND, Les âmes amphibies et les causes de leur différence. À propos de Plotin, enn. IV 8 [6], 4, 31-5, p. 185.

capazes de se unir ao Intelecto e mais a daqui, quando, ou pela natureza ou por circunstâncias acidentais, ocorre o contrário⁴⁰.

Tentemos compreender melhor essa vida dupla da alma. Destacamos que Plotino ressalta a ideia de consequência (οὖν): como a alma pode agir apenas pelos sentidos ou se voltar para o Intelecto, então, ela tem, necessariamente, uma vida dupla. Segundo Schniewind⁴¹, há uma perspectiva espacial através dos termos “aqui” e “lá”, sendo que o ser anfíbio é sublinhado por essa dimensão. Dessa forma, a alma estaria dividida entre o sensível e o inteligível, vivendo, ao mesmo tempo, uma e a outra vida. Para ela, essa natureza dupla da alma permite-lhe viver nos dois elementos. Entretanto, não nos parece adequado analisar tais termos, “aqui” e “lá”, somente e simplesmente no sentido espacial e nem afirmar que há uma ideia implícita de que a alma vive as duas vidas sempre e ao mesmo tempo.

Literalmente, Plotino diz que ela vive em parte (παρὰ μέρος) a vida de lá, em parte, a daqui. A nosso ver, estar entre o inteligível e o sensível significa que a alma pode se dirigir para um ou para o outro, não de um modo simultâneo. Afinal, certamente, essa sua possibilidade de alternância de foco é que a faz ser algo intermediário. Ademais, é evidente que as metáforas são falhas, mas, ao comparar a alma a um anfíbio, Plotino elucidaria o significado do ser anfíbio, aquele que vive ora em um ambiente, ora em outro e não nos dois ao mesmo tempo. Preferimos então sustentar que Plotino parece destacar que ora a alma está voltada para o inteligível, ora para o sensível, sendo que, com isso, ele traça o papel intermediário da alma. A alma pode viver no inteligível e participar do sensível ou vice-versa.

⁴⁰ IV 8 [6], 4, 25-35. Ἐίληπται οὖν πεσοῦσα καὶ πρὸς τῷ δεσμῷ οὔσα καὶ τῇ αἰσθήσει ἐνεργοῦσα διὰ τὸ κωλύεσθαι τῷ νῶ ἐνεργεῖν καταρχάς, τεθάφθαι τε λέγεται καὶ ἐν σπηλαίῳ εἶναι, ἐπιστραγεῖσα δὲ πρὸς νόησιν λύεσθαι τε ἐκ τῶν δεσμῶν καὶ ἀναβαίνειν, ὅταν ἀρχὴν λάβῃ ἐξ ἀναμνήσεως θεᾶσθαι τὰ ὄντα. Ἐχει γὰρ αἰεὶ οὐδὲν ἥττον ὑπερέχον τι. Γίγνεται οὖν οἷον ἀμφίβιοι ἐξ ἀνάγκης τὸν τε ἐκεῖ βίον τὸν τε ἐνταῦθα παρὰ μέρος βιοῦσαι, πλείον μὲν τὸν ἐκεῖ, αἱ δύνανται πλέον τῷ νῶ συνείσαι, τὸν δὲ ἐνθάδε πλείον, αἷς τὸ ἐναντίον ἢ φύσει ἢ τύχαις ὑπῆρξεν.

⁴¹ Cf. SCHNIEWIND, Les âmes amphibies et les causes de leur différence. À propos de Plotin, enn. IV 8 [6], 4. 31-5, 185-186, 190.

A função intermediária da alma é mencionada em várias passagens desse tratado, eis uma delas:

Sendo sua natureza dupla, inteligível e sensível, então, é melhor para a alma estar no inteligível, mas é necessário, tendo aquela natureza, que ela participe também do sensível. E ela não deve se irritar contra si mesma se ela não é, de modo pleno, o superior. Ela ocupa uma posição intermediária entre os seres, pois, tendo uma parte divina, está na extremidade inferior do inteligível. Estando no limite do sensível, ela lhe dá algo; dele, ela recebe algo em troca se não se ordena em sua estabilidade e se, por muito ardor, mergulha para dentro sem permanecer completamente junto à alma do todo. Contudo, é possível a ela novamente vir à tona a partir do sensível⁴².

Plotino ainda tece uma comparação entre as almas no que concerne à capacidade de se orientarem para o Intelecto, deixando prevalecer a vida do inteligível. É claro que, apesar de estarem nos corpos e, por isso, terem que participar do sensível, elas têm a liberdade e a possibilidade de retornarem para o inteligível, porém, umas têm mais dificuldades do que outras para tanto, ou por natureza ou por circunstâncias acidentais⁴³. O curioso é que Plotino não se refere às almas nesses tratados como homens. Ele estaria aludindo às diferenças dos

⁴² IV 8 [6], 7, 1-14. Διττῆς δὲ φύσεως ταύτης οὐσης, τῆς μὲν νοητῆς, τῆς δὲ αἰσθητῆς, ἄμεινον μὲν ψυχῇ ἐν τῷ νοητῷ εἶναι, ἀνάγκη γε μὴν ἔχει καὶ τοῦ αἰθητοῦ μεταλαμβάνειν τοιαύτην φύσιν ἔχουσα, καὶ οὐκ ἀγανακτητέον αὐτήν, εἰ μὴ πάντα ἐστὶ τὸ κρεῖττον, μέσην τάξιν ἐν τοῖς οὐσιν ἐπισχοῦσαν, θείας μὲν μοίρας οὐσαν, ἐν ἐσχάτῳ δὲ τοῦ νοητοῦ οὐσαν, ὡς ὁμορον οὐσαν τῇ αἰσθητῇ φύσει διδόναι μὲν τι τούτῳ τῶν παρ' αὐτῆς, ἀντιλαμβάνειν δὲ καὶ παρ' αὐτοῦ, εἰ μὴ μετὰ τοῦ αὐτῆς ἀσφαλούς διακοσμοῖ, προθυμία, δὲ πλείονι εἰς τὸ εἶσω δύοιτο μὴ μείνασα ὅλη μεθ' ὅλης, ἄλλως τε καὶ δυνατὸν [ὁ] αὐτῇ πάλιν ἐξαναδύναι, ἱστορίνα ὧν ἐνταῦθα εἶδέ τε καὶ ἔπαθε προσλαμβούση καὶ μαθούση, οἷον ἄρα ἐστὶν ἐκεῖ εἶναι καὶ τῇ παραθέσει τῶν οἷον ἐναντίων σαφέστερον τὰ ἄμεινω μαθούση.

⁴³ O que as torna mais ou menos capazes de retornarem ao Intelecto e ao Uno? No tratado em questão, Plotino admite a existência de uma causa interna e de algumas externas: a primeira seria a disposição (διάθεσις) interna da alma e as segundas, os eventos fortuitos (τύχαι). Nesse texto, Plotino não precisa dessas causas, mas o faz em IV 3, quando as elenca: 1. diferença dos corpos nos quais a alma entra; 2. eventos fortuitos; 3. tipos de educação; 4. diferença inerente das almas; 5. todas as razões juntas; 6. combinação de algumas razões. Plotino ainda expõe sobre causas geográficas e ambientais, hereditárias e astrológicas; além dessas, há a experiência passada, a qual também contribui para o caráter. Cf. III 1 [3], 5 e IV 3 [27], 8.

homens ou das almas? Fazemos coro com Schniewind⁴⁴ em afirmar que isso soa como um problema de árdua compreensão nas *Enéadas*. Acrescentamos que esse é um ponto que mostra o quanto se faz necessário uma discussão sobre a identificação do homem com a alma, a qual constitui a grande questão que motiva este trabalho.

Segundo Plotino, antes de se separarem do inteligível e das outras almas, as almas estavam em um estado melhor, pois, após a queda, agem apenas pelos sentidos e não pela inteligência. Retornando ao inteligível e se mantendo ligada a ele, a alma se livra dos seus laços com o sensível e se eleva quando parte da reminiscência para contemplar os seres superiores. Isso ocorre porque “ela tem algo que sempre permanece no alto”⁴⁵. Assim, se a alma se inclina para o sensível, ela não desce completamente. Mas o que seria esse algo da alma que permanece sempre no inteligível? É o que nos propomos a tentar compreender em seguida.

1.3.2 *Enéada I 1* [53]

A fim de compreender melhor como se dá a descida ou a união da alma aos corpos, ateremo-nos a essa questão no tratado 53 (*Enéada I 1*). Esse tratado é fundamental para a compreensão do tema, pois Plotino traz à cena um nível psíquico, qual seja, o da imagem da alma, para justificar que não é a alma que se inclina para baixo, mas algo derivado dela. A alma gera essa imagem quando desce, isto é, quando se inclina para o sensível e o corpo. Consciente de que a linguagem não é capaz de exprimir adequadamente a descida ou a união da alma aos corpos, Plotino recorre à metáfora da luz que projeta seu reflexo sem se confundir

⁴⁴ Cf. SCHNIEWIND, Les âmes amphibies et les causes de leur différence. À propos de Plotin, enn. IV 8 [6], 4. 31-5, p. 199.

⁴⁵ IV 8 [6], 4, 30-31. “Ἐχει γὰρ τι αἰεὶ οὐδέν ἧττον ὑπερέρον τι.

ou ser afetada pelo que ilumina⁴⁶. Desse modo, quando Plotino apresenta a descida e a união da alma aos corpos, não se pode esquecer que ele se refere à imagem da alma; logo, quando ele exprime que o corpo participa da alma e que a recebe, refere-se a essa “outra espécie de alma”⁴⁷.

É importante destacar que Plotino discute com a tradição, em especial, Platão, Aristóteles e os estoicos. Contudo, nosso intuito não é analisar como Plotino retoma algumas doutrinas da tradição e estabelece relações com esses autores; visamos apenas reproduzir o modo como ele se apropria de algumas teses de Platão, de Aristóteles e dos estoicos, e não avaliar a pertinência ou não da leitura plotiniana dos mesmos. Evidenciaremos a presença desses autores e os diálogos mantidos com eles por Plotino por meio de alguns temas que são importantes para este trabalho.

Dito de um modo geral, para Plotino, o instrumentalismo platônico⁴⁸ não dá conta plenamente da união da alma com o corpo – expressa, no tratado 53, sobretudo, pela sensação e pela afecção –, pois não garante a impassibilidade da alma⁴⁹. Na analogia instrumentalista do piloto no navio, a qual representa a forma em contato com o corpo, o piloto só está presente em uma parte do navio, ao contrário da alma, que anima todo o corpo. O timoneiro, sim, tem uma relação diferente com o timão: ele não tem apenas uma presença espacial, local ou parcial, pois o timão é seu instrumento conatural. Reformulando o instrumentalismo platônico, Plotino sugere que a alma e o corpo podem estar unidos à tese aristotélica de que o corpo é um instrumento conatural da alma, porque ele não subsiste sem ela⁵⁰. A questão é que ele explicita que não é a alma que se une aos corpos, mas sua imagem, o que assegura a impassibilidade daquela. Sendo assim, dizemos que o instrumentalismo não dá conta da união

⁴⁶ Cf. I 1 [53], 4, 12-16; 7, 4; 12, 25; 11, 14.

⁴⁷ Cf. I 1 [53], 7, 1-6 e 12, 23-24.

⁴⁸ Cf. PLATÃO, *Alcibiades*, 129c.

⁴⁹ Cf. PLOTIN, *Traité 53*, p. 137.

⁵⁰ Cf. ARISTÓTELES, *De Anima* II 1. 413a.

de certa alma com o corpo ou que ele não se aplica irrestritamente a todo tipo de união da alma e do corpo.

Em I 1 [53], 3, 21-26, Plotino afirma que há uma alma separada que utiliza o instrumento e outra que se mistura de alguma maneira. A dificuldade está em compreender qual alma exatamente é essa que é separada e utiliza o corpo como seu instrumento conatural. Ademais, de qual alma Plotino almeja estabelecer a impassibilidade? Essa alma que utiliza o corpo não seria a alma indivisível, pois ela não tem nenhuma relação com o corpo, nem mesmo de instrumento. A alma que se mistura ao corpo é a imagem da alma, mas o que ela é não é evidente nesse tratado, muito menos o que é a alma que utiliza o corpo como instrumento conatural. Eis o que pode ser uma evidência de que a alma utilizadora e a que se mistura, isto é, a imagem da alma, são diferentes: se a alma utilizadora é separada, ela não seria a imagem da alma, pois vimos que essa última desce e se une ao corpo. Mas em que sentido a alma que utiliza o instrumento é separada dele? Não precisaria haver alguma relação entre eles? Para Aubry, a alma utilizadora é a *diánoia*, a qual governa e comanda o corpo⁵¹. Retomaremos a questão mais adiante.

Em relação aos estoicos, Plotino tece sua objeção à mistura (κράσις) da alma e do corpo tal como apresentada por eles. Ele ratifica a tese estoica de que, em uma *krâsis*, os componentes não perdem sua identidade, ao contrário de uma fusão (σύγχισις), na qual há uma troca de qualidades. Se a alma e o corpo estivessem unidos em uma fusão, a alma, o melhor, teria se tornado pior, e o corpo, o pior, melhor; isso significa que a alma receberia a morte e o corpo, a vida⁵²; e, por conseguinte, recebendo a morte, a alma não seria impassível. Sendo assim, a fusão da alma e do corpo contraria o modelo de união de ambos proposto por Plotino.

⁵¹ Cf. PLOTIN, *Traité* 53, p. 150-151.

⁵² Cf. I 1 [53], 4, 1-4.

Plotino aceita a *krâsis* no sentido de que ela expressa uma união em que a alma permanece essencialmente inalterada. Todavia, se, para os estoicos, a aliança é corpórea – entre dois elementos corpóreos –, para Plotino, ela o é entre um corpóreo e um incorpóreo. Ele os critica, pois, para ele, em toda mistura corpórea, os componentes perdem suas qualidades, permanecendo apenas em potência. Dessarte, para Plotino, a *krâsis* estoica não lhe parece verdadeira, uma vez que os elementos se alteram. Na concepção de Plotino, a alma desenvolve suas funções em direção ao corpo, porque ela não é corpórea nem se corporaliza. Faz-se mister lembrar que, nesse tratado, Plotino não visa demonstrar a imortalidade da alma – o que foi feito no segundo tratado (*Enéada IV 7*)⁵³ –, mas identificar os problemas da união ou mistura de dois elementos corpóreos. Segundo ele, é preciso pensar a união da alma e do corpo, mas de um modo restrito.

Quanto a Aristóteles, Plotino não adere à sua concepção de uma união substancial da alma e do corpo, o que evidencia uma diferença crucial entre os autores nesse ponto. Ao contrário, ele postula uma união accidental, ou seja, pensa a união, pensando na separação, ou melhor, sugere uma distinção na união, através da imagem platônica de um entrelaçamento de ambos. Essa imagem confere a impassibilidade à alma, apesar de não ratificar sua possibilidade: o entrelaçamento não implica, necessariamente, a simpatia pela qual um experencia algo do outro. Plotino acrescenta, à imagem do entrelaçamento, aquela da luz, para demonstrar que a alma projeta sua sombra (σκιά) nos corpos, não se dividindo, de fato, neles⁵⁴: como a luz que ilumina (ὄιον φῶς ἔλλαμψις), a imagem da alma se difunde e entrelaça-se nos corpos. Ele utiliza os termos simulacro, aparência, vestígio, espécie de eco,

⁵³ Em suma, nos primeiros sete capítulos, ele aponta argumentos contra a corporeidade da alma, dos quais enumeramos alguns: se ela fosse um corpo, não seria possível explicar nem a memória, pois não haveria fixação das impressões nem o pensamento, já que algo corpóreo, que admite grandeza, não perceberia algo sem grandeza; como ela permanece inteira em cada parte do corpo, não pode ser corpórea. No oitavo e no nono capítulos, ele discorre sobre a natureza divina em geral, demonstrando, no décimo, que a alma pertence a tal natureza para, a partir disso, deduzir sua imortalidade no décimo primeiro e no décimo segundo. Cabe registrar que Plotino descarta qualquer caracterização que implique uma concepção material da alma e, por isso, não permite que se entreveja qualquer delimitação ou localização espacial da alma.

⁵⁴ Cf. I 1 [53], 12, 12-18 e 20-30.

espécie de luz, traço, calor e irradiação. Com essa metáfora, Plotino explica a imanência e a transcendência da alma nos corpos, ela está ao mesmo tempo presente e separada deles. Logo, a alma permanece indivisível apesar da diversidade das almas individuais, pois a divisibilidade é imagética e funcional – não substancial –, sendo necessária para animar os corpos.

Ainda em relação a Aristóteles, Plotino aceita o hilemorfismo, isto é, a imposição da forma à matéria ou a união de ambas, ou, ainda, a alma como forma (μορφή) do corpo. Ele retoma a analogia aristotélica de que a alma está para o corpo, assim como a forma imposta ao ferro está para o machado. Se Plotino adapta o instrumentalismo platônico pelo viés do hilemorfismo, ele modifica esse último: a forma que se une à matéria é a imagem da alma; a alma indivisível se mantém separada da matéria, havendo, portanto, uma separação na união⁵⁵.

Nos tratados analisados, percebemos que Plotino concilia⁵⁶ Platão e Aristóteles, independente se ele tem ou não essa intenção, o que é difícil de detectar. Às vezes, ele parece pressupor que seus leitores e interlocutores já têm conhecimento desses autores. Outras vezes, as alusões são mais pormenorizadas e ele explicita o que não é evidente nos textos platônicos, ou seja, revela suas entrelinhas, buscando explicar seus enigmas. É cabível considerar que, nessa explicitação, aos olhos do leitor e de alguns intérpretes, Plotino modifica ou transforma Platão. Entretanto, a nosso ver, seria exagerado afirmar que ele vai até mesmo contra Platão e, ainda, que o faz propositalmente, mas é nítido que ele não repete nem aceita pura e simplesmente a tradição, não a abraça integralmente. Em suma, ele realiza uma exegese

⁵⁵ Quanto à tese aristotélica de que a alma é *entelékheia* do corpo, no segundo tratado (*Enéada* IV 7, 8), Plotino elabora alguns argumentos contra ela, os quais apenas elencamos, sem ser possível mostrar como Plotino os desenvolve e também sem investigar a pertinência da crítica plotiniana: 1. um membro mutilado deveria levar uma parte da alma com ele; 2. não seria possível explicar a oposição da razão ao desejo; 3. não seria possível explicar a existência do pensamento independente do corpo; 4. não seria possível explicar a conservação de imagens independentes das coisas sensíveis; 5. não seria possível explicar a direção do desejo em relação ao objeto incorpóreo; 6. não seria possível explicar a propagação da alma vegetativa de uma planta a outra; 7. a alma seria divisível, se é *entelékheia* de um corpo divisível; 8. não seria possível explicar como os animais transformam-se em outros animais.

⁵⁶ Pode-se dizer que, nessa conciliação, há uma centralidade dos textos platônicos.

explicativa e crítica dos antigos. É fato que ele apresenta algumas questões de um modo singular, como essa da imagem da alma, mesmo se, para ele, elas já estão em Platão de um modo implícito e obscuro. Contudo, a discussão da exegese plotiniana de Platão na qual está em questão a ortodoxia e o ecletismo ultrapassa este estudo, pois esse é um tema grandioso por si só⁵⁷.

Pode-se inferir que Plotino atenua, de certa maneira, o alcance da descida da alma aos corpos. Como bem declara Schuhl⁵⁸, a descida, na verdade, é como o raio de uma luz que se estende para baixo, emitindo apenas seu reflexo. Portanto, a alma é essencialmente separada do corpo ao qual se associa através de sua imagem. Desse modo, Plotino explicita um nível psíquico entre a alma propriamente dita e o corpo. Mediante a noção de imagem da alma, ele demonstra como a alma desce ao corpo: ela comunica ou participa algo (τι) dela a ele. Em outras palavras, o corpo não recebe a alma mesma, mas um vislumbre (ἰνδαλμα) dela; a alma não se dirige diretamente aos corpos, mas o faz com algumas de suas potências. Ademais, como vimos, a descida é uma inclinação da alma. Descer e entrar no corpo significa que a alma dá algo dela a ele, mas não se torna ele⁵⁹. Assim, Plotino garante a impassibilidade e a indivisibilidade da alma em si e por si.

Enfim, para Plotino, a separação da alma e do corpo, garantida pela imagem da alma, é a condição de sua união; a alma é separada do corpo no sentido de não perder sua essência ao se unir a ele. Em outros termos, há uma participação sem cisão e uma união que não é comunhão devido à superabundância e à difusão das imagens ou potências da alma. Através das noções de imagem da alma e de separação na união corpo-alma, Plotino explica a presença da alma nos corpos e salvaguarda, ao mesmo tempo, sua transcendência e sua impassibilidade. O fato de a alma gerar uma imagem não lhe modifica em nada. O que se

⁵⁷ Aubry, em seu comentário ao tratado 53, sustenta o ecletismo em vários momentos. Pradeau tende à ortodoxia, apesar de não ser tão incisivo, pois afirma que Plotino tem particularidades distintivas quando conduz a definição de processão. Cf. PRADEAU, *L'imitation du principe*. Plotin et la participation, p. 63.

⁵⁸ Cf. SCHUHL, *La descente de l'âme selon Plotin*, p. 67.

⁵⁹ Cf. VI 4 [22], 16, 14-15.

pode extrair é que a alma não se relaciona diretamente com o corpo, mas o faz por meio de sua imagem que constitui um elemento intermediário entre a alma e o corpo. Dir-se-ia que há uma relação de exterioridade entre a alma e o corpo – o que não significa que não há relação entre eles –, sendo que o elemento que os liga é a imagem da alma.

1.3 A ALMA QUE NÃO DESCE

Vimos que Plotino insiste em afirmar que não é a alma que se une ou desce aos corpos, mas algo derivado dela, sua imagem. Eis uma passagem importante em que Plotino expõe sobre a alma ou algo dela que não desce, isto é, que permanece sempre no inteligível:

Se é preciso ousar dizer mais claramente o que nos parece contra as opiniões dos outros, diremos que nem mesmo a nossa alma está completamente mergulhada [no sensível], mas algo dela está sempre no inteligível. Mas, se aquilo que está no sensível domina, ou melhor, se é dominado e perturbado, não nos seria permitido perceber aquelas coisas que o ápice da alma contempla⁶⁰.

Essa passagem é crucial por vários motivos. Primeiro, porque Plotino é audaz em relação às outras opiniões, opondo-se a elas. Segundo, porque ele nos oferece poucas, mas importantes informações acerca dessa alma que não desce:

⁶⁰ IV 8 [6], 8, 1-6. Καὶ εἰ παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων τολμησαί τὸ φαινόμενον λέγειν σαφέστερον, οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδου, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ αἰεὶ· τὸ δὲ ἐν τῷ αἰσθητῷ εἰ κρατοῖ, μᾶλλον δὲ εἰ κρατοῖ το καὶ θορυβοῖ το, οὐκ ἐξ αἰσθησιν ἡμιν εἶναι ὧν θεᾶται τὸ τῆς ψυχῆς ἄνω. Aludindo ao *Fedro*, Plotino recorre a algumas metáforas de imersão para explicar em que sentido a alma está fora ou além do corpo: há um mergulho da alma superior para seu lugar originário, subindo para um lugar supracelstial.

1. A alma, mesmo a nossa, não está completamente mergulhada no sensível e no corpo;
2. Há algo da alma que sempre permanece no inteligível;
3. Se aquilo da alma que está no sensível domina e está perturbado, não conhecemos a atividade do cume da alma;
4. Esse algo da alma que permanece no inteligível é superior àquela alma que está no sensível.

A primeira e a segunda coincidem ou se complementam: há algo da alma que sempre permanece no inteligível ou que não está completamente mergulhado no sensível⁶¹. Todavia, a primeira enfatiza a diferença da opinião de Plotino em relação àquelas segundo as quais a alma estaria totalmente mergulhada no sensível. Entendemos que a “nossa” alma que não está inteiramente no sensível seja a individual encarnada, a qual nos interessa mais neste estudo. Mas é mister observar que Plotino também discorre sobre outra alma que também não está completamente voltada para o sensível, a Alma do todo, cujo algo inferior⁶² organiza o universo. Segundo ele, toda alma tem algo de inferior voltado para o corpo e algo de superior voltado para o Intelecto⁶³.

O fato de algo da alma estar sempre no inteligível merece atenção: isso implica que essa alma não se relaciona com o sensível e com o corpo? Mas como é possível que a alma esteja separada do corpo mesmo estando nele? A questão é que sempre há a dificuldade de identificar a qual alma Plotino se refere.

A segunda informação é obscura e problemática quando diz que algo (τι) da alma permanece sempre no inteligível: Plotino emprega o pronome indefinido *ti*, deixando incerto o que exatamente da alma que não desce. Ela é explícita em postular que é algo da alma – e não do Intelecto hipóstase. Porém, ser algo da alma não implica estar nela, necessariamente;

⁶¹ Essa alma superior que permanece sempre no inteligível às vezes é interpretada como sendo a “parte primeira da alma” (πρῶτον) de algumas passagens como em III 8 [30], 5, 9.

⁶² Alma do mundo.

⁶³ Cf. IV 8 [6], 8, 11-13.

somado a isso, a afirmação volta a ser vaga quando diz que essa alma sempre está no inteligível (νοητός), não o diferenciando segundo as hipóstases, afinal, ele pode ser tanto a alma quanto o Intelecto, já que ambos são inteligíveis. Portanto, pode-se dizer que não é evidente se a alma que não desce permanece em si mesma ou no Intelecto⁶⁴. A nosso ver, Plotino estaria recorrendo, mais uma vez, à linguagem metafórica para dizer que a alma está e não está no Intelecto, do mesmo modo que diz que tudo está e não está no Uno. Desse modo, ele expressa relações de participação e dependência. Ademais, estar no sensível e no corpo ou estar no inteligível e no Intelecto significa que as potências da alma se dirigem para baixo ou para o alto. Outra passagem confirma a imprecisão pelo pronome indefinido: “como a alma é indivisível? É porque ela não se afastou completamente, mas há algo dela que não vem, cuja natureza não é divisível”⁶⁵.

A dificuldade, explica Szlezák e com o qual concordamos, reside nas descrições imprecisas da alma que não desce, as quais ora a aproximam da própria alma, ora do Intelecto hipóstase, sendo que isso se deve ao fato de não haver uma separação clara entre eles, alma e Intelecto. E lembramos que as que se aproximam da alma não são evidentes quanto à sua relação com a alma racional. Em um de seus estudos, Szlezák afirma que ela se encontra no Intelecto. Segundo ele, o inteligível no qual a alma que não desce sempre está é o Intelecto, porque a independência em relação ao corpo significa um acesso direto às Ideias⁶⁶. Parece que ele identifica a alma que não desce com a alma “mais racional”, a alma sem acréscimo, que é puro pensar e não se distingue do Intelecto, sendo um intelecto singular, individual; essa alma mais racional não pode ser o *dianoetikón*, pois ele transcorre no tempo. Não obstante, ele reconhece que há problemas na localização da alma que não desce e em sua relação com o raciocínio discursivo. Portanto, como ele bem observa, é incorreto dizer que o problema da

⁶⁴ Cf. BLUMENTHAL, On soul and intellect, p. 100.

⁶⁵ IV 1 [21], 1, 12-13. Πῶς οὖν καὶ ἀμέριστος; Οὐ γὰρ ὅλη ἀπέστη, ἀλλ’ ἔστι τι αὐτῆς οὐκ ἐληλυθός, ὃ οὐ πέφυκε μερίζεσθαι.

⁶⁶ Cf. SZLEZÁK, *Platone e Aristotele nelle dottrina del Nous di Plotino*, p. 246.

alma que não desce está solucionado. Em outro estudo, ele diz que é impossível encontrar o lugar da alma que não desce entre as duas hipóstases, a Alma e o Intelecto⁶⁷.

Ademais, essa segunda informação suscita um problema quanto à divisão da alma individual: Plotino se refere a uma mesma alma ou parte da alma, que ora se inclina para o sensível, ora se mantém afastada dele, ou a almas distintas? Para Szlezák, a parte orientada para o alto, além do corpo, é separada daquela que está voltada para o corpo⁶⁸. A questão é que em alguns momentos Plotino diz que há uma alma que não desce, em outros, algo dela, sendo que as duas maneiras de expressar, a nosso ver, se confundem. É notável como Plotino, muitas vezes, não parece tão rigoroso com as terminologias, ou melhor, não se interessa pelas distinções que nós exigimos; não há uma inconsistência terminológica, mas uma fluidez. Por isso, são válidas as perguntas do tipo: há uma alma que está no sensível ou existe uma parte dela que se volta para o sensível? Há uma alma superior ou uma parte da alma que é superior em relação às outras?

No tratado 6 (*Enéada* IV 8), quando Plotino se refere a algo da alma, não diz explicitamente que uma “parte” da alma está no sensível e uma “parte” está no inteligível. Entretanto, poder-se-ia dizer que a noção de parte está subentendida. O que reforçaria essa hipótese é que ele argumenta que não conhecemos tudo que se passa em uma parte (μέρος) qualquer (ὅτιοῦν) da alma antes de conhecermos a alma inteira (ὅλη). Ele afirma que toda alma, a alma do todo e as almas individuais, tem algo (τι) de inferior voltado para o corpo e algo de superior voltado para o Intelecto⁶⁹. A nosso ver, não se pode afirmar categoricamente que a alma que não desce é uma parte da alma, pois o termo nos afigura ser mais um que deve ser analisado como uma espécie de metáfora que facilita a compreensão. Uma vez que a alma é una e indivisível, o que se pode dizer é que o texto se atém em estabelecer que há funções da

⁶⁷ Cf. SZLEZÁK, *L'interprétation plotinienne de la théorie platonicienne de l'âme*, p. 185.

⁶⁸ Cf. SZLEZÁK, *Platone e Aristotele nelle dottrina del Nous di Plotino*, p. 252.

⁶⁹ Cf. IV 8 [6], 8, 7-24.

alma que exigem uma comunicação com o corpo para realizarem suas atividades e funções que não se submetem ao corpo.

Hadot comenta que Plotino se liga à tradição platônica segundo a qual a alma tem partes diferentes, uma inferior e uma central, que correspondem respectivamente à alma vegetativa e à racional, sendo que essa central desenvolve seu discurso interior ou exterior ao tempo. No entanto, Plotino se distancia da tradição quando apresenta uma parte superior da alma que exerce o pensamento puro, característico do Intelecto⁷⁰. Logo, para Hadot, o algo da alma que não desce está além da alma racional. Para justificar sua posição, em suma, ele diz que isso ocorre porque a alma é originalmente uma das Formas inteligíveis, um intelecto que se pensa no interior do Intelecto ou uma Forma do indivíduo. Em outras palavras, antes a alma era pensamento puro ou intelecto particular no Intelecto e, desse modo, a Forma do indivíduo seria a parte superior da alma que estava no Intelecto. Blumenthal, por sua vez, pensa ser possível que Plotino tenha mudado sua posição nos últimos tratados nos quais ele tende a não admitir ou não confirmar as Formas dos indivíduos⁷¹. Se de fato ocorre tal mudança, isso seria um dos motivos que geram e reforçam a dificuldade em inserir a alma que não desce na alma racional ou além dela.

A terceira informação da passagem citada não diz que a atividade da alma que não desce é interrompida por aquela da que está no sensível, mas que cessa a percepção ou o conhecimento dos resultados e efeitos de sua atividade. Em outros termos, se aquilo da alma que está no sensível domina, isso impede que se conheça a atividade da que não desce. Na quarta, Plotino afirma a superioridade da alma que não desce em relação à que está no sensível; ele não especifica essa superioridade, mas, nesse momento, talvez seja devido aos objetos contemplados, já que eles são destacados na passagem. Ao contrapor o algo da alma que não sai do inteligível com aquilo da alma que está no sensível, Plotino indica que não é a

⁷⁰ Cf. HADOT, *Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin*, p. 246-247.

⁷¹ Cf. BLUMENTHAL, *On soul and intellect*, p. 96 e BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*. His Doctrines of the embodied soul, p. 112-133.

alma propriamente que se volta para o alto ou para o corpo, mas suas potências. Portanto, isso nos leva a considerar a alma que não desce como alguma(s) de sua(s) potência(s). Mas também há a hipótese da oposição entre a essência indivisível da alma e a essência divisível com suas potências inferiores que se direcionam para o corpo.

Szlezák desenvolve um estudo notável acerca da alma que não desce. Ele o faz de um modo detalhado, partindo de algumas passagens das *Enéadas* e dos textos de Platão e Aristóteles retomados por Plotino⁷², levantando, assim, o quadro histórico no qual o discurso sobre a alma que não desce é desenvolvido. Ele enfatiza que não faz como Armstrong, que analisa a parte da alma que não desce a partir da experiência mística de Plotino e não a partir da tradição ou raciocínio filosófico⁷³. Para ele, a tentativa de Armstrong de demonstrar que a experiência mística é o único elemento formador do discurso de Plotino sobre a alma que não desce não convence, pois, se assim o fosse, haveria questões particulares não respondidas. Armstrong não considera as referências platônicas nem peripatéticas e confunde a interpretação decisiva de Platão com o relato da apreensão do Uno. Szlezák argumenta que, enquanto na experiência da unificação não há espaço para perguntas, uma teoria pode respondê-las.

Szlezák discute sobre a alma que não desce tentando relacioná-la com o intelecto da alma, e esse, com as potências da alma, analisando se ela se identifica com o *logistikón* ou com o *dianoetikón*. Primeiro, ele identifica todos esses, alma que não desce, intelecto da alma, *logistikón* e *dianoetikón*, e sublinha que o intelecto da alma é uma imagem do Intelecto perfeito e divino, hipóstase⁷⁴; depois, sugere que a alma que não desce, o intelecto da alma,

⁷² Szlezák mostra como Plotino utiliza alguns textos de Platão como base sobre os quais irá desenvolver, não havendo, portanto, somente semelhanças casuais entre os autores e simples paráfrases. Ele evidencia a importância do *Fedro* na questão da alma que não desce, além das alusões à *República*.

⁷³ Cf. SZLEZÁK, *Platone e Aristotele nelle dottrina del Nous di Plotino*, p. 275. Entendemos que as duas interpretações, aquela que parte da experiência mística e a que parte da análise da tradição e do raciocínio filosófico, não são, necessariamente, de todo excludentes e seria possível conciliá-las; afinal, Plotino relata sua experiência recorrendo à tradição.

⁷⁴ Szlezák dialoga com outros intérpretes e explica que isso não é tão claro, pois há um dilema quanto à questão do Intelecto em nós. Em síntese, a alma que permanece no alto está separada do que vê; mas, se então há uma

não poderia coincidir com o *dianoetikón*, sobretudo pelo fato de esse último não ter uma atividade contínua, ao contrário da parte sempre pensante da alma⁷⁵. Ainda assim, para ele, a relação da alma que não desce com o *dianoetikón* não é clara. O mérito de Szlezák é manter ressaltada a distinção entre a atividade descontínua do *dianoetikón*, o pensamento discursivo que se desenvolve no tempo e que não pensa sempre, e a atividade contínua da alma que não desce⁷⁶. De fato, o *dianoetikón* como raciocínio discursivo, é descontínuo, o que impede sua identificação com a alma que não desce, se essa tem e deve ter uma atividade contínua. Vale ainda registrar que, em várias passagens das *Enéadas*, em especial o tratado 49 (*Enéada V 3, 3*), o *dianoetikón* e o *logistikón* são indistintos. Contudo, é preciso recordar a proposta desse texto. Nesse momento, não importa a especificidade das funções da alma, pois a questão é demonstrar a diferença entre o conhecimento de si da alma como um todo e do Intelecto hipóstase, atribuindo o verdadeiro autoconhecimento a esse último.

No segundo tratado (*Enéada IV 7, 13*), buscando esclarecer a diferença entre a essência indivisível e a essência divisível da alma, Plotino argumenta: 1. tudo que é simples inteligência é impassível, permanece sempre lá e tem uma vida puramente intelectual, pois não tem desejos nem impulsos⁷⁷; 2. mas há aquela na qual o desejo (ὄρεξις)⁷⁸ é acrescido e que tende a produzir uma ordem conforme o que viu no Intelecto; ela se esforça (σπεύδω) em produzir e criar. Tal alma que exerce esse esforço em direção ao sensível não pertence

exterioridade entre o sujeito e o objeto, o Intelecto não estaria em nós; logo, o Intelecto em nós teria de ser uma parte do próprio Intelecto e não uma imagem dele. Ora o Intelecto está na alma como ele mesmo, ora como imagem e não como uma parte ou faculdade da alma. Ele nota que Armstrong e Merlan colocaram o problema do pertencimento do Intelecto à alma em relação com a interpretação de Alexandre de Afrodisia do *noûs poietikós* aristotélico. Ele discorda de Merlan, para o qual a questão da alma que não desce teria surgido historicamente – e se relaciona, portanto – com a problemática do *noûs poietikós* aristotélico; para Szlezák, Plotino expressa essa questão como exegese platônica e não como resposta aos problemas de Alexandre de Afrodisia. Cf. V 3 [49], 3, 22-26. Cf. SZLEZÁK, *Platone e Aristotele nelle dottrina del Nous di Plotino*, p. 261-263; 267-273.

⁷⁵ Cf. SZLEZÁK, *Platone e Aristotele nelle dottrina del Nous di Plotino*, p. 227.

⁷⁶ Cf. SZLEZÁK, *Platone e Aristotele nelle dottrina del Nous di Plotino*, p. 227; 247.

⁷⁷ IV 7 [2], 13, 2-4. "Οτι ὅσος μὲν νοῦς μόνος, ἀπαθὴς ἐν τοῖς νοητοῖς ζῶην μόνον νοερὰν ἔχων ἐκεῖ ἀεὶ μένει· οὐ γὰρ ἐνὶ ὀρμῇ οὐδ' ὄρεξις.

⁷⁸ Segundo Bréhier, trata-se do desejo como tendência de agir e não de uma afecção. Cf. PLOTIN, *Ennéades IV*, nota 1. Também entendemos dessa maneira, já que Plotino se refere à ação da alma de ordenar o que recebeu do Intelecto.

completamente ao corpo, pois ela tem algo (τι) exterior (ἔξω) a ele; sua inteligência-*noûs* não é afetada e está ora no corpo, ora fora dele⁷⁹.

A questão é como interpretar essa última afirmação, crucial: ora o intelecto da alma está no corpo, ora fora do corpo. Nessa passagem, a alma que não desce seria algo da alma encarnada. Aqui Plotino parece utilizar o termo *noûs* para a razão ou alma racional. Se assim o for, Plotino está indicando que há mais de um tipo de atividade ou apreensão da alma racional, uma que se volta para o corpo e outra para o alto, além dele. Tais apreensões se difeririam tanto por seus objetos como pelo grau de domínio sobre o corpo.

De acordo com Szlezák, Plotino muda a interpretação do *Timeu*, segundo o qual o *daímon* não está totalmente fora do corpo, ou seja, a parte divina da alma reside no ponto supremo do corpo, na cabeça. Plotino entende que a parte divina da alma, seu *daimon*, é uma parte acima da cabeça que está fora do corpo, além dele e, portanto, não interna a ele ou sobre seu ponto mais elevado, sendo que essa sua superioridade ao corpo significa não estar ligada ou presa a ele, dominada por ele⁸⁰.

É importante e notável como Plotino afirma a existência de uma parte da alma que é divina (θείας μὲν μοίρας ὄσων)⁸¹, bem como a de uma alma purificada que, mesmo estando no corpo, não acolhe desejo irracional (ἐπιθυμίας ἀλογόους), ira (θυμός) e outras afecções e que, na medida do possível (καθ' ὅσον οἶον), não se comunica (κοινώω) com o corpo⁸². A questão é se essas almas e aquela que sempre permanece no alto (IV 8 [2], 4, 30-31) são a mesma. Ora, se a alma é pura, ela é divina e assim o é porque está sempre voltada para o alto e não para o corpo. Nesse sentido, poderíamos dizer que se trata de uma só alma, dito de maneiras sutilmente diferentes.

⁷⁹ IV 7 [2], 13, 14-15. Οὐκουν οὐδὲ ὁ ταύτης νοῦς ἐμπαθήσ. αὐτὴ δὲ ὅτε μὲν ἐν σώματι, ὅτε δὲ σώματος ἔξω.

⁸⁰ Cf. SZLEZÁK, *Platone e Aristotele nelle dottrina del Nous di Plotino*, p. 252. Entendemos que, no *Timeu*, Platão refere-se ao “imortal” ou “princípio imortal” como aquilo que está fora do corpo, em oposição ao *logistikón*, encarnado.

⁸¹ Cf. IV 8 [6], 7, 6.

⁸² Cf. IV 7 [2], 10, 7-11.

Outro ponto fundamental é que essa alma pura e divina ou alma originária se difere da alma que se misturou a ela e na qual são acrescidos os males⁸³. Mas, como vemos frequentemente que a alma e sua maior parte é corrompida (λωβάζω), não conseguimos pensá-la como divina e imortal. Segundo Plotino, é preciso analisar a natureza da alma em seu estado puro, já que tudo que se acresce a ela é um obstáculo para conhecê-la; quando retiramos tudo que foi acrescido à alma, tudo aquilo que ela não é, deparamo-nos com uma inteligência-*noûs* que não vê (ὁράω) o sensível nem essas coisas mortais, mas que concebe o eterno pelo que ela tem de eterno; ela verá tudo no inteligível e se tornará inteligível⁸⁴. Essa natureza originária da alma parece ser algo superior da alma individual⁸⁵.

Tentemos compreender se a alma que não desce seria alguma faculdade ou potencialidade da alma. Para Szlezák, o *logistikón* não é somente raciocínio discursivo, mas também é atribuído ao Intelecto puro; ou seja, ele tem uma função primária, noética, e uma secundária, discursiva. Desse modo, segundo ele, Plotino diferencia o *logistikón* platônico ou a alma suprema em pensamento discursivo e noético⁸⁶. Contudo, apesar de Szlezák admitir que o *logistikón* plotiniano tem um aspecto superior, noético, ele nota que Plotino o evita para designar a alma superior voltada para o alto, pois ele geralmente enfatiza o aspecto discursivo do mesmo. Szlezák entende que, no *Fedro*, o cocheiro representa a parte superior da alma, isto é, aquela que não desce ou o intelecto da alma, e está além do *logistikón* ao qual participa o que viu; portanto, o intelecto da alma, que está fora do corpo, guia a alma individual, estando além do que ele governa. Sendo assim, o *logistikón* seria a parte intermediária da alma e não a suprema. Entretanto, como ele assinala, nas *Enéadas*, não se pode afirmar categoricamente que a alma que não desce está acima da estrutura tripartite da alma, porque

⁸³ Cf. IV 7 [2], 9, 26-29.

⁸⁴ Cf. IV 7 [2], 10, 25-37. Plotino contrapõe a natureza originária da alma ou alma pura à alma que passou por acréscimos e, para representar essa última, recorre à imagem de Glauco, desfigurado por algas, conchas e pedras. Cf. I 1 [53], 12, 14. Cf. PLATÃO, *República* 611d.

⁸⁵ Cf. PLATÃO, *Timeu* 90d.

⁸⁶ Cf. SZLEZÁK, *Platone e Aristotele nelle dottrina del Nous di Plotino*, p. 241; 246-247.

há mudanças no decorrer dos tratados; não é sempre que Plotino sugere que o intelecto da alma está além do *logistikón* – isso seria correto somente para alguns tratados⁸⁷.

Szlezák ainda lembra uma passagem (*Enéada* III 8 [30], 5, 10-13) em que o *logistikón* é tido como a primeira (πρῶτον) parte da alma, aquela que permanece no alto e pensa continuamente; ele observa que, no *Timeu*, essa alma pensante é o *logistikón*⁸⁸. Para ele, a alma superior é essa criada pelo demiurgo, a alma racional em sua totalidade⁸⁹. Entretanto, lembramos que se deve considerar o contexto do tratado 30 referido: ele sugere a anterioridade e a superioridade da Alma universal em relação às almas individuais. Portanto, sempre haverá a dificuldade de saber a qual alma Plotino se refere.

De fato, Plotino sugere aspectos do raciocinar da alma. Eis uma passagem fundamental em que ele mostra as diferenças entre o *logizómenon* e o *logízesthai*, sugerindo a superioridade do primeiro:

A alma que possui o intelecto é perfeita. Mas é preciso distinguir o intelecto que raciocina e o que expõe o raciocínio. Esse elemento raciocinante (*logizómenon*) da alma não precisa de um órgão corpóreo para raciocinar; ele tem sua própria atividade no puro, a fim de que assim seja possível raciocinar puramente; ninguém falharia em colocá-lo como separado e sem mistura com o corpo, no primeiro inteligível. Não se deve perguntar onde ele se encontra, mas é preciso tê-lo como totalmente sem lugar⁹⁰.

O problema, diz Szlezák, é a aparente contradição entre a descontinuidade do *logízesthai*, devido ao seu aspecto discursivo, e a continuidade dessa alma superior noética. O

⁸⁷ Cf. SZLEZÁK, *Platone e Aristotele nelle dottrina del Nous di Plotino*, p. 237-241; 247; 258.

⁸⁸ Cf. SZLEZÁK, *Plotin et la theorie platonicienne de l'âme*, p. 179-180.

⁸⁹ Cf. SZLEZÁK, *Platone e Aristotele nelle dottrina del Nous di Plotino*, p. 277-278.

⁹⁰ V 1 [10], 10, 12-18. Τελεία δὲ ἡ νοῦν ἔχουσα· νοῦς δὲ ὁ μὲν λογίζομενος, ὁ δὲ λογίζεσθαι παρέχων. Τὸ δὲ λογίζομενον τοῦτο τῆς ψυχῆς οὐδενὸς πρὸς τὸ λογίζεσθαι δεόμενον σωματικοῦ ὀργάνου, τὴν δὲ ἐνέργειαν ἑαυτοῦ ἐν καθαρῷ ἔχον, ἵνα καὶ λογίζεσθαι καθαρῶς οἶον τε ἦ, χωριστὸν καὶ οὐ κεκραμένον σώματι ἐν τῷ πρώτῳ νοητῷ τις τιθέμενος οὐκ ἂν σφάλλοιτο.

pensar da alma superior expressa a presença da Alma hipóstase, sendo que ele dura sempre, mesmo de modo inconsciente; tal atividade é ininterrupta, mas como a alma nem sempre faz uso daquela presença, parece que ela não é contínua⁹¹. Com efeito, talvez Plotino esteja mesmo indicando um aspecto noético⁹² com o *logizómenon*, pois o apresenta aqui como puro e independente do corpo. A grande dificuldade aqui está no uso de *noûs* para ambas as almas ou atividades da alma. De todo modo, vimos que o intelecto da alma também não depende do corpo, pois está separado dele.

Ainda não é claro se o *logistikón* é a alma intermediária ou a suprema. Algumas passagens obscuras geram essa dificuldade. Em IV 3 [27], 12, 4-8, Plotino diz que as almas individuais, quando descem para a terra, mantêm sua cabeça no céu, e que descem porque há uma parte intermediária que é forçada a cuidar do corpo. Em II 9 [33], 2, 4-10, Plotino afirma que há uma alma sempre direcionada para o inteligível, uma para o sensível e uma intermediária. Entendemos que a intermediária é aquela que ora se volta para o sensível, ora para o inteligível. Mas será, então, que a alma intermediária seria o aspecto dianoético do *logistikón* e a alma superior seu aspecto noético? Se esse for o caso, ou, de fato, o *logistikón* tem um aspecto superior, noético, que sempre está no inteligível, ou o intelecto da alma será a alma suprema que não desce.

A questão é que o próprio Plotino expressa a falta de sentido em perguntar onde tal alma separada do corpo se encontra, pois ela não está em nenhum lugar propriamente. E mesmo que o contexto aqui seja a explicação sobre a presença das hipóstases em nós e, por isso, ele distingue a alma que raciocina e a que fornece o raciocínio, Plotino é claro em

⁹¹ Cf. SZLEZÁK, *Platone e Aristotele nelle dottrina del Nous di Plotino*, p. 250-251.

⁹² Estamos entendendo noético nesses sentidos: algo contínuo, não sucessivo, não discursivo, imediato. Portanto, trata-se de uma caracterização que ultrapassa a natureza sensível e divisível da alma; por sua vez, a alma indivisível deve ter algo semelhante ao Intelecto divino ao qual pode se unir.

afirmar que o *logizómenon* se mantém fora do corpo. Ademais, afigura-nos que a questão é mais evidenciar que a alma tem um intelecto e não o que ele é ou onde está⁹³.

Outro problema é que Plotino não é tão minucioso em expor as competências do *logistikón*, como Platão o fez, por exemplo, discorrendo sobre seu papel de direcionamento das potências inferiores da alma no que concerne ao controle das afecções e à prática das virtudes, âmbitos nos quais o *logistikón* está envolvido e que interessam Plotino. Se Plotino desenvolvesse mais sobre esse papel tanto em relação ao *logistikón* quanto ao intelecto da alma, talvez teríamos condições de justificar até que ponto o *logistikón* é superior, sendo ou não o ápice da alma.

Para Blumenthal⁹⁴, o *logistikón* não é a alma que não desce, pois, segundo o tratado 26 (*Enéada* III 6, 2), ele pode ter vício e isso é contrário à impassibilidade e impecabilidade daquela alma. Mas vejamos, brevemente, o que Plotino indica nesse texto, a nosso ver. Em suma, Plotino discute se virtude e vício implicam alteração e passibilidade da alma. Seu propósito é sustentar que a alma não é afetada e não sofre modificações próprias ao corpo ou algo corpóreo⁹⁵. Ele discorre sobre a virtude e o vício das potências apetitiva, irascível e racional (*λογιστικόν*), tendo em vista a questão da passibilidade e impassibilidade das mesmas. A virtude de cada uma das partes da alma é agir conforme a essência e obedecer à razão; depreende-se que o vício é o contrário, não obedecer à razão. O vício da racional é o não conhecimento (*ἄγνοια*) produzido pelas opiniões falsas, e sua virtude é agir conforme o Intelecto – a virtude das outras depende da racional; essa se relaciona com o Intelecto e o vê sem que lhe apareça uma marca como a figura na cera⁹⁶. Ademais, as potências da alma não se alteram quando se atualizam. Plotino explica que não é a alma propriamente que tem

⁹³ Em I 1 [53], 8, 1-2, Plotino emprega o termo “estado” (*ἔξις*) para descrever o intelecto da alma e diferenciá-lo do Intelecto em si.

⁹⁴ Cf. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*. His Doctrines of the embodied soul, p. 103-105. Cf. III 6 [26], 2 e 3.

⁹⁵ III 6 [26], 1, 11-14.

⁹⁶ III 6 [26], 2, 29-41.

afecção e se modifica, pois as atividades dos seres imateriais são desenvolvidas sem que eles se alterem, senão, eles pereceriam; ser afetado é próprio dos seres acompanhados de matéria⁹⁷. A alma é, pois, princípio de movimento – de apetites, raciocínios e opiniões –, mas ela mesma não se movimenta, sendo imutável em sua essência⁹⁸. Sendo assim, Plotino indica que o *logistikón*, ainda que tenha vício, é impassível. Mas não se alterar não é suficiente para identificá-lo ou não ao intelecto da alma e à alma que não desce, afinal as outras potências também não se modificam. Blumenthal ressalta uma passagem sobre a alma que, com efeito, vemos constituir um forte indício de que o *logistikón* e o *logizómenon* são distintos do intelecto da alma: “Deve-se admitir que há um outro intelecto além do que raciocina e que é denominado racional”⁹⁹.

Logo, a relação da alma que não desce com a alma racional (ψυχὴ ἢ λογικώτερον), com o *dianoetikón*, o *logistikón* e o intelecto-*noûs* da alma, permanece obscura. O fato de Plotino se referir tanto ao *logistikón* como ao intelecto da alma como aquilo da alma que pode ser e é independente do corpo, leva-nos a não ter indícios claros e argumentos suficientemente fortes para a distinção dos mesmos e a identificação deles com a alma que não desce. A fluidez da terminologia contribui para essa obscuridade, já que Plotino, às vezes, utiliza o termo *noûs* para a alma racional e às vezes os diferencia¹⁰⁰. Ademais, Plotino não evidencia se há uma ou mais potencialidades ou aspectos do *logistikón*, se ele inclui ou não intelecto da alma. Constatamos, pois, uma tensão relativa ao intelecto da alma e ao *logistikón*, sendo que tendemos a encará-los, enquanto potências superiores da alma, como aquilo da alma individual encarnada que não desce, mas apenas como uma hipótese. Quanto ao impasse da igualdade ou da diferença do *logistikón* e do *dianoetikón*, discutiremos no próximo item.

⁹⁷ III 6 [26], 2, 45-52.

⁹⁸ III 6 [26], 3, 22-36.

⁹⁹ VI 9 [9], 5, 7-9. Μετὰ δὲ ταῦτα νοῦν λαβεῖν ἕτερον τοῦ λογιζομένου καὶ λογιστικοῦ καλουμένου.

¹⁰⁰ Cf. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*. His Doctrines of the embodied soul, p. 104-105.

Outra maneira de considerar a alma que não desce seria pensar não em suas potências superiores, mas em sua essência, como alma indivisível que está fora e além do corpo, já que, em contraposição a ela, é sua imagem que desce ou se dirige para o sensível. Plotino estaria se referindo simplesmente à alma essencial ou propriamente dita, e essa é uma hipótese que não pode ser descartada. E outra hipótese é a de que a alma essencial indivisível e a alma racional coincidem¹⁰¹. Nesse caso, o *logistikón* e o intelecto da alma seriam manifestações da alma essencial; se a alma essencial coincide com o intelecto da alma, o *logistikón* seria sua manifestação. Sendo assim, as dificuldades não estão somente na terminologia. Encontramos, pois, essa tensão relativa à alma superior, que ora seria tida como a essência indivisível da alma, ora como as potências superiores da alma individual encarnada. Uma passagem que parece reforçar a hipótese das potências superiores da alma individual encarnada é aquela em que Plotino diz que há virtudes da inteligência estabelecidas na alma separada a qual é separada mesmo estando aqui¹⁰².

O curioso é que Plotino poderia dizer explicitamente que aquilo da alma que não desce é sua essência, afinal, esse termo seria menos obscuro que o impessoal *ti*, o qual ele enfatiza. Mediante o uso do impessoal, ele estaria indicando uma tensão irresoluta entre as potências superiores do *logistikón*, do *dianoetikón* e o intelecto da alma, bem como a essência indivisível da alma. Mantemos em aberto a questão de qual deles seria o algo da alma que não desce, sendo que optamos pelas seguintes hipóteses: ele seria a alma essencial, o intelecto da alma, o *logistikón* ou seu possível aspecto noético ou mesmo a alma racional como um todo.

Notamos que a essência indivisível da alma e as potências superiores da alma individual permanecem direcionadas para o alto ou inteligível. Por um lado, Plotino indica que há algo da alma que não está de todo imerso no sensível e no corpo, não se submetendo aos seus limites. A alma que não desce, considerada no corpo, é independente dele no sentido

¹⁰¹ Plotino estaria conciliando a alma essencial e indivisível ou o “princípio imortal” do *Timeu* com o *logistikón* da *República*.

¹⁰² Cf. I 1 [53], 10, 7-10.

de não ser dominada por ele, pois permanece sempre no inteligível. Por outro lado, ele mostra que a alma desce aos corpos, perdendo suas asas, à medida que se liga ao sensível através de sua imagem ou de algumas de suas potências, esquecendo-se do inteligível. Sendo assim, analisaremos as potências da alma a fim de tentarmos esclarecer quais seriam as que se dirigem para o sensível e quais, para o inteligível.

1.5 ASPECTOS DAS POTÊNCIAS DA ALMA

Uma vez que nos propomos a desenvolver este estudo preliminar acerca da alma, não poderíamos deixar de apresentar, de algum modo, algumas discussões sobre alguns aspectos das potências da alma, envolvidas direta e indiretamente no mesmo. Entretanto, além de não ser possível neste trabalho, não é nosso intuito desenvolver plenamente as dificuldades concernentes às potências da alma. Apresentaremos, portanto, algumas das muitas aporias relativas à estrutura da alma individual, sempre que elas se relacionarem com nosso tema, bem como forneceremos alguns pressupostos e condições para a questão central da definição do homem nas *Enéadas*, pois não pretendemos dar conta de toda a teoria da alma.

Tendo em vista os tipos de homens do tratado 38 (*Enéada* VI 7), homem sensível e homem racional, e a frequente interpretação de identificação desses com a alma sensível e racional, analisaremos as potências da alma a partir dessa divisão. E, ainda, a fim de compreendermos a distinção entre o homem e o vivente, faz-se necessário o esclarecimento da imagem da alma em termos de potência e das potências da alma.

Finalmente, não deixaríamos de fazer algumas observações preliminares acerca das potências da alma. Plotino mostra que a potência é diferente da capacidade que fornece

àqueles que a possuem, isto é, ela é princípio ou causa da capacidade de agir e de sentir¹⁰³. Ou seja, as potências são eficazes pela simples presença. Sendo assim, pode-se afirmar que elas são produtivas e ativas no sentido de possibilitarem a ação àquele que as possui. Ademais, elas são potências das coisas e não “em potência” das coisas¹⁰⁴.

Para Aubry, a potência plotiniana é atual e ativa, não é algo que se torna ativo como uma tendência. Ela pontua que, em Aristóteles, a noção “em potência” evoca uma tendência que se encaminha para um futuro, o que implica uma incompletude e uma passividade; tal noção também indica uma dependência de outro, pois ela se faz a partir de outro e não por si mesma. Segundo Aubry, a potência plotiniana é autárquica e ativa e não “em potência”. Ela sustenta que a alma não tende para o ato, mas é o ato do qual procede a potência¹⁰⁵. Para a intérprete, a potência plotiniana é princípio da faculdade: enquanto a primeira é imóvel e procede do ato, a segunda é movida e exige o corpo para ser em ato. Assim, além de ser ato, a potência é produtiva, autônoma e acabada¹⁰⁶. Notamos que, nesse tratado, é possível concluir que as potências geram ação¹⁰⁷. Contudo, julgamos que o tratado 53 (*Enéada* I 1), um dos textos alvos de nossa pesquisa, não é suficiente para esclarecer as noções de ato e potência, o que pode ser feito por meio do tratado 25 (*Enéada* II 5). Por isso, não avaliaremos o comentário da intérprete reproduzido aqui.

Ainda em I 1 [53], 6, Plotino afirma a imobilidade das potências da alma mesmo que gerem o movimento. Aubry assinala que o movimento se relaciona com a matéria e não com a forma¹⁰⁸. Dessa imobilidade das potências da alma, pode-se extrair que elas, por si sós, não se alteram, não sofrem afecções¹⁰⁹. Junto à alma, elas são princípios de movimento. Parece-nos

¹⁰³ Cf. I 1 [53], 6.

¹⁰⁴ Cf. II 5 [25], 3.

¹⁰⁵ Nesse raciocínio, segue-se que se a alma é ato, a potência também o é na medida em que é produto dela.

¹⁰⁶ Cf. PLOTIN, *Traité* 53, p. 182-186.

¹⁰⁷ Não se pode esquecer essa distinção sutil que sugere que não é a alma nem as potências que possuem e desenvolvem as atividades, pois aquelas são causas dessas.

¹⁰⁸ Cf. PLOTIN, *Traité* 53, p. 190.

¹⁰⁹ Trata-se também da questão da mortalidade e da imortalidade das partes ou gêneros da alma, na qual não iremos adentrar, pois seria preciso um estudo do tratado 26 (*Enéada* III 6).

que é por isso que Plotino ressalta uma oposição entre a causa ou o princípio da vida – a alma, incluindo suas potências –, que é sem afecções, e o que recebe e possui a vida – o conjunto (συναμφότερον) ou vivente (ζωός) –, que sofre as afecções; a alma é e tem a vida – uma vida perene que a faz ser imortal.

Sublinhamos que a alma é a causa da vida, pois fornece vida por meio das potências que procedem dela; sendo assim, a alma não é a vida do corpo, pois não é ela quem o anima diretamente. E, uma vez que a alma confere vida ao corpo através de suas potências, essas, por conseguinte, pode-se dizer, também acabam sendo a causa da vida. Desse modo, Plotino indica que a alma é a causa das afecções, mas não aquilo a que se deve atribuí-las, mantendo-se, portanto, impassível.

Assim, percebemos o quão importante é a teoria da imagem e das potências da alma para Plotino, pois elas garantem a impassibilidade da alma, permitindo – e exigindo – que a transcendência da alma aos corpos seja condição da sua presença neles. Ela assegura a continuidade da processão e a união sem comunhão da alma e do corpo, refletindo a superabundância da alma. Então, pode-se afirmar que essa noção de imagem da alma consegue acabar com o dualismo corpo-alma? Sim, pois estamos entendendo o dualismo como uma separação total entre dois elementos impermeáveis e não somente como uma distinção entre eles; em outras palavras, como uma exterioridade radical entre elementos sem nenhuma articulação.

Com efeito, Plotino desenvolve uma distinção, diríamos, radical entre a alma e o corpo, sobretudo, quanto à impassibilidade da primeira e, para isso, recorre a um tipo de “separação na união” entre eles possibilitada por esse elemento de mediação, a imagem da alma. Mas o objeto principal de Plotino é a impassibilidade da alma em sua união com o corpo através de sua projeção, o que significa que a articulação entre eles é aceita e pressuposta. Contudo, a interação entre a alma e o corpo não invalida a autonomia da

primeira, como essência una e inalterável. Sendo assim, a nosso ver, Plotino distingue dois elementos, corpo e alma, nesse caso, pelas afecções ao mostrar a impassibilidade da alma em oposição à passibilidade do corpo, mas não os opõe sem nenhuma relação. Logo, não é cabível dizer que há um dualismo na união da imagem da alma e do corpo, já que ela mantém relações com ele através desse elemento intermediário.

Mesmo se ainda nos restam dúvidas e não conseguimos delimitar com precisão o que seria exatamente a alma que não desce, admitimos que um dualismo talvez caiba a ela e ao corpo, pois, como vimos, ela permanece sempre no inteligível, independente do corpo. Dizemos talvez porque vimos que a relação dela com o corpo guarda um grau de incerteza, já que Plotino afirma que ela, na medida do possível (καθ' ὅσον ὀϊον), não mantém relações com o corpo. De todo modo, notamos que, quando se questiona sobre a relação da alma com o corpo para Plotino, é preciso especificar, antes de tudo, qual alma e em quais condições ela se relaciona com ele. Ademais, o que nos interessa compreender é se, uma vez que a alma existiria sem o corpo, o homem como a alma também existiria ou seria homem sem o corpo; essa questão será investigada no tratado 38 (*Enéada* VI 7).

1.5.1 A alma vegetativa e a alma sensitiva

Uma vez que nos importa compreender a imagem da alma, a qual, como vimos, se une e se dirige ao corpo – formando o vivente –, tentaremos esclarecer qual ou quais potências da alma ela incluiria. Notamos que a alma divisível e inferior abarca as potências vegetativa (τὸ φυτικόν), desiderativa (τὸ ορεκτικόν, ὀρέγεσθαι) e sensitiva (τὸ αἰσθητικόν) e a perceptiva (ἀντιλαμβάνεσθαι); a indivisível e superior se identifica com a racional (τό λογικόν, λογίζεσθαι).

Quanto à alma ou potência vegetativa, deparamo-nos com a dificuldade de se ela pertenceria à alma irascível-apetitiva ou, o contrário, se essa última é que se incluiria naquela. Vejamos como alguns intérpretes nos auxiliam na questão. Igal desenvolve um estudo interessante sobre o problema, mostrando que ora a alma vegetativa é incluída na “irascível-apetitiva” (III 4 [15], 6, 39-40), ora é excluída dela (IV 9 [8], 3, 15-16); por vezes, a apetitiva (τὸ ἐπιθυμητικόν) e a irascível (θυμικόν) se relacionam, de algum modo, com a vegetativa e a sensitiva (III [15], 4, 2, 12-14)¹¹⁰. Collette, por sua vez, somente indica que o desejo (ἐπιθυμία) concerne à alma vegetativa¹¹¹. Em III 4 [15] 2, 3-4, Plotino divide a alma em vegetativa (φυτική), sensitiva (αἰσθητική) e racional (λογική), e em VI 9 [9], 1, 40, o faz nas potências de desejar (ὀρέγεσθαι), perceber (ἀντιλαμβάνεσθαι) e raciocinar (λογίζεσθαι). Logo, pode-se dizer que vegetativa e desiderativa, assim como sensitiva e perceptiva se correspondem de algum modo.

Há uma passagem das *Enéadas* que, a nosso ver, é fundamental: em IV 4 [28], 28, vê-se que o apetite e a cólera, como afecções e tendências, são gerados pela alma vegetativa – mas não nela, isto é, como interior a ela –, a qual lhes dá seu traço (ἶχνος) e se difunde a todo o corpo; desse modo, a alma vegetativa é responsável pela atividade deles, os quais não se identificam com ela, sendo-lhe posteriores:

Mas, se se divide o irracional da alma em desiderativa e irascível – a desiderativa seria a potência vegetativa e a irascível um traço da vegetativa no sangue e na bile ou nos dois –, não se chega a uma divisão correta, porque a desiderativa é anterior e a irascível, posterior. Mas nada impede que os dois sejam posteriores e que a divisão seja feita como as duas

¹¹⁰ Cf. IGAL, *Aristoteles y la evolucion de la antropologia de Plotino*, p. 322-323.

¹¹¹ Cf. COLLETTE, *Dialectique et hénologie chez Plotin*, p. 25.

derivando do mesmo. Pois a divisão dos desejos concerne a impulsos e não à essência da qual eles derivam ¹¹².

Blumenthal observa bem que a dificuldade de se compreender as várias funções da alma se agrava com a ausência de uma terminologia fixa. Ele mostra que Plotino emprega geralmente o termo “vegetativa” para designar a alma inferior, mas que, às vezes, também a denomina “nutritiva” (τὸ ορεπτικόν), opondo-as à sensação (IV 9 [8], 3, 21-23). Blumenthal sugere que o termo “nutritiva” é utilizado em um sentido limitado que denota uma das faculdades da alma inferior ou uma subfaculdade da faculdade inferior, a vegetativa. Assim como a nutritiva, também há outras, como potência de crescimento (αὐξητικόν) e de reprodução (γεννητικόν), sendo que todas elas formam um grupo para expressar a vegetativa ¹¹³.

Em VI 4 [22], 15, 14-17, Plotino relata como se forma o corpo animado ou o vivente. Em síntese, ele diz que isso ocorre através de um traço da alma, um calor ou irradiação – não de uma parte (μέρος) dela – que faz surgir os desejos, prazeres e dores. Ora, se essa projeção da alma não é exatamente uma parte dela, tudo indica que é uma ou algumas de suas potências, as quais se dirigem para o corpo, gerando o vivente. Logo, a imagem da alma, referida em I 1 [53] 7, 1-6; 8, 15-18, como “a outra espécie de alma” refletida para formar o vivente, parece se identificar com as potências apetitiva e irascível projetadas pela alma vegetativa. Concordamos com Igal de que se trata da imagem da alma inferior, a qual projeta sua sombra, mas não que ela, alma inferior, seja a imagem da alma ¹¹⁴; afinal, o reflexo seria sua(s) potência(s).

¹¹² IV 4 [28], 28, 64-70. Ἄλλ’ εἰ τὸ ἄλογον τῆς ψυχῆς διαιροῖτο εἰς τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ θυμοειδὲς καὶ τὸ μὲν εἶη τὸ φυτικόν, τὸ δὲ θυμοειδὲς ἐξ αὐτοῦ ἴχνος περὶ αἷμα ἢ χολῆν ἢ τὸ συναμφότερον, οὐκ ἂν ὀρθῆ ἡ ἀντιδιαίρεσις γίνοιτο, τοῦ μὲν προτέρου, τοῦ δὲ ὑστέρου ὄντος. Ἡ οὐδὲν κωλύει ἀμφω ὑστερα καὶ τῶν ἐπιγενομένων ἐκ τοῦ αὐτοῦ τὴν διαίρεσιν εἶναι· ὀρεκτικῶν γὰρ ἢ διαίρεσις, ἢ ὀρεκτικά, οὐ τῆς οὐσίας, ὅθεν ἐλήλυθεν.

¹¹³ Cf. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*. His Doctrines of the embodied soul, p. 26-27.

¹¹⁴ Cf. IGAL, *Aristoteles y la evolucion de la antropologia de Plotino*, p. 326.

Igal nota que, às vezes, o apetite e a cólera são potências desiderativas (ὄρεκτικά), subordinadas à essência vegetativa, da qual derivam, mas não a constituem¹¹⁵. No mesmo sentido, Blumenthal também entende que, para Plotino, apetite e cólera são atividades da mesma “área” da alma, sendo tipos de desejo (ὄρεξις) da faculdade desiderativa (τὸ ὄρεκτικόν)¹¹⁶. Talvez Plotino se refira a eles desse modo, incluídos na alma desiderativa, em VI 9 [9], 1, 40 quando divide a alma nas faculdades de desejar (ὀρέγεσθαι), perceber (ἀντιλαμβάνεσθαι) e raciocinar (λογίζεσθαι).

A alma ou potência sensitiva (αἰσθητική), segundo Blumenthal, inclui os sentidos e a sensação (αἴσθησις) externa e interna, imaginação, memória, opinião e copercepção (συναίσθησις). Ele assinala que, embora a alma vegetativa seja a base do desejo, só o percebemos quando ele atinge a faculdade sensitiva; em outras palavras, o desejo permanece confinado à faculdade desiderativa e não nos despertamos para ele até que a sensação nos faça percebê-lo¹¹⁷. Ora, se assim o for, parece que a potência sensitiva é um complemento necessário à vegetativa, ou seja, para que essa última desempenhe por completo sua função, ela precisa daquela. Nesse sentido de que a vegetativa está atrelada à sensitiva, pode-se depreender que a sensitiva também se dirige para o corpo. E, se há essa dependência da vegetativa em relação à sensitiva, seria admissível dizer que a sensitiva é, em última instância, a causa ou a responsável pela produção do vivente.

Constatamos que também existem dificuldades quanto às potências de sentir (αἰσθητική) e de perceber (ἀντιλαμβάνεσθαι), sendo que alguns intérpretes as consideram iguais, outros, diferentes. Uma vez que ultrapassa o escopo desse breve estudo das potências

¹¹⁵ Cf. IGAL, Aristoteles y la evolucion de la antropologia de Plotino, p. 323.

¹¹⁶ Cf. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*. His Doctrines of the embodied soul, p. 31-40. Blumenthal aprofunda na discussão sobre desejo (ὄρεξις) e impulso (ὄρμη), incluindo esse último na alma ou faculdade desiderativa.

¹¹⁷ Cf. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*. His Doctrines of the embodied soul, p. 40, 42. Cf. IV 4, 20, 14-17; IV 3-5; IV 8 [6], 8, 9-11. A sensação interessa-nos, sobretudo, na relação corpo-alma e, logo, na sua relação com o homem sensitivo, com o vivente e as afecções. Sobre a natureza da sensação e a percepção de objetos sensíveis exteriores, cf. COLLETTE, *Dialectique et hénologie chez Plotin*, p. 27-33.

da alma, não é o caso de adentrarmos na discussão sobre elas, assim como sobre a memória e a imaginação¹¹⁸, pois não seria possível aqui e não é nossa pretensão, como já dissemos, analisar todos os aspectos das potências da alma.

Notamos que são as potências inferiores, ditas de modo geral e ordinário, que descem ou se dirigem para o corpo. Há a dificuldade de se estabelecer quais elas seriam porque Plotino concilia a terminologia platônica da tripartição da alma em racional, irascível e apetitiva, com a aristotélica das funções intelectual, sensitiva e vegetativa. Por isso, pode-se dizer que ora a alma vegetativa inclui o apetite e a cólera, ora não, bem como que a alma sensitiva se relaciona com a vegetativa e, por conseguinte, participa da imagem da alma ou coincide com ela.

1.4.2 A alma racional

Para apresentar a razão, suas atividades e suas potências, Plotino emprega vários termos: διάνοια, διανοητικόν, λογισμός, λόγος, λογιστικόν, λογίζεσθαι e λογιζόμενον. Tentaremos esclarecê-los na medida do possível, analisando algumas interpretações sobre os mesmos.

A alma racional (διανοητικόν), para Blumenthal, inclui o julgamento (κρίσις) e a razão (λογισμός). Para ele, o *logistikón* e o *dianoetikón* são sinônimos, apesar de serem utilizados em variações livres. Ele recorre ao tratado 49 (*Enéada* V 3) para justificar tal equivalência¹¹⁹. Vejamos a especificidade desse texto no qual ele se baseia. Plotino mostra que o *logizómenon* estabelece um juízo (ἐπίκρισις) a partir das operações de divisão

¹¹⁸ Para uma análise mais detida sobre a percepção e a sensação, assim como sobre a memória e a imaginação, cf. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*. His Doctrines of the embodied soul, p. 67-99.

¹¹⁹ Cf. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*. His Doctrines of the embodied soul, p. 102-103.

(διαιρέω) e síntese (συνάγω) em relação a objetos externos, às representações (φάντασματοι) derivadas da sensação, como também às impressões (τύποι) do Intelecto hipóstase. Tendo acabado de se referir às operações do *logizómenon*, Plotino questiona se o intelecto da alma (νοῦς ὁ τῆς ψυχῆς) chega somente a esse ponto com sua potência ou se é capaz de se conhecer a si mesmo; em seguida, se o *dianoetikón*, voltando-se também para objetos internos, é capaz de conhecer a si mesmo. Imediatamente após, ele discorre sobre a operação da *diánoia* que utiliza as impressões (τύποι) advindas da sensação, operando pela divisão e se pronunciando sobre elas, realizando uma atividade semelhante à do *logizómenon*¹²⁰. Assim, vemos que, nesse tratado 49 (*Enéada* V 3, 3), a natureza da *diánoia* é ambígua, pois, ao mesmo tempo em que se volta para as sensações, ela é a pureza da alma, aquela que recebe os traços do Intelecto.

Desse modo, em V 3 [49], Plotino, às vezes, parece identificar os três termos e suas atividades, *logizómenon*, *dianoetikón* e *diánoia*. Notamos que, por esse texto, não é apropriado relacioná-los com a alma que não desce, pois Plotino enfatiza que eles se voltam também para o sensível ou para o exterior, mas em um caso ou contexto específico, no processo do conhecimento de si. Sendo assim, como já dissemos, esse texto não nos parece ser o mais adequado para compreendê-los à luz da alma que não desce, já que Plotino os identifica à alma como um todo que é incapaz do verdadeiro conhecimento de si; assim, eles não diferem quanto à tal incapacidade. Portanto, para desenvolver a proposta do tratado, Plotino utiliza-os indistintamente, já que não é seu intuito diferenciá-los nesse momento, mas opô-los conjuntamente ao Intelecto e seu autoconhecimento, assim como à faculdade sensitiva direcionada exclusivamente para o exterior. Logo, nesse tratado, muitas vezes os três termos aparentam recobrir uma única potência ou parte da alma. Entre os intérpretes consultados, é consenso que Plotino faz uso conjunto dessas expressões.

¹²⁰ Cf. V 3 [49], 2.

De acordo com Lacrosse, o *logistikón* e o *dianoetikón* manifestam potências diferentes, cada um tendo sua especificidade. Enquanto a *diánoia* não tem uma necessidade exclusiva de se voltar para o sensível, pois, sendo parente do Intelecto e tendo saído dele, se volta a ele, o *logismós* volta-se para o exterior¹²¹. Ele afirma, junto com Couloubaritsis¹²², que a faculdade dianoética, *dianoetikón*, é fundadora do processo de raciocinar, sendo parente do Intelecto – o que se constata em sua etimologia. Para Collette, a potência dianoética manifesta o parentesco e a origem do poder de conhecer; assim como Lacrosse, ele toma por base o tratado 49 (*Enéada* V 3, 6, 20-27 e 35-41), reafirmando-a como intelecto ou algo intelectual (*νοερόν*), pois, como afirma Plotino nessa passagem, é pelo Intelecto (*διὰ νοῦ*) e do Intelecto (*παρὰ νοῦ*) que ela tem seu poder.

Contudo, junto com Ham¹²³, vemos que se trata de mostrar ao *dianoetikón* que ele é, à sua maneira, intelecto, e que sua capacidade de conhecer vem do Intelecto, sendo uma projeção do ato dele. Assim, fazemos coro também com Corrigan¹²⁴: o *dianoetikón* é um certo intelecto, um intelecto individual. Plotino argumenta que o *dianoetikón* enuncia o que vem do alto porque é um *lógos* e porque toma o que lhe é semelhante adaptando-o aos traços presentes nele. A nosso ver, quando Plotino diz que o *dianoetikón* tem seu poder a partir do Intelecto, significa que ele tem seus princípios no Intelecto, mas vemos no decorrer das *Enéadas* que não é só ele, mas a alma racional e a alma como um todo¹²⁵.

Para Collette, a faculdade de raciocinar, *logistikón*, é mais próxima de uma operação noética. O uso conjunto de mais de um termo para a alma soberana não destrói sua indivisibilidade, pois é o discurso que a divide para especificar suas potencialidades. E é nisso que se encontra a dificuldade: ao mesmo tempo, dividir a alma e não esquecer sua unidade.

¹²¹ Cf. LACROSSE, *L'amour chez Plotin. Êrôs hénologique, hérôs noétique, érôs psychique*, p. 83-85.

¹²² Cf. COULOUBARITSIS, *Le logos hénologique chez Plotin*, p. 232.

¹²³ Cf. PLOTIN, *Traité 49*, p. 146.

¹²⁴ Cf. CORRIGAN, *L'auto reflexivité et l'expérience humaine*, p. 152.

¹²⁵ Voltaremos a algumas questões sobre *dianoetikón* e à *diánoia* no capítulo 3, quando examinarmos o tratado 53 (*Enéada* I 1).

Plotino identifica o *logistikón* e o *dianoetikón* quando estabelece a afinidade entre a alma e a Inteligência pela faculdade dianoética e os diferencia, já que a alma superior precisa estar nos raciocínios. Por isso, Collette também considera a faculdade dianoética como fundadora ou causa da faculdade de raciocinar, que é seu modo de funcionamento. Assim, “os dois [*logistikón* e *dianoetikón*] manifestam, à sua maneira, um aspecto ou uma potência de um mesmo poder de conhecer”¹²⁶.

Há ainda uma passagem ambígua em V 3 [49], 4, 24-26. Após discorrer sobre o *dianoetikón*, Plotino diz que é por uma outra potência (ἄλλη δυνάμει) que conhecemos o Intelecto e seu ato de conhecimento de si. Uma vez que ele excluiu o *dianoetikón* e não explicitou nem o intelecto da alma nem o *logistikón*, como estava fazendo, poderíamos pensar em uma outra potência da alma e, nesse caso, intuitiva, além deles? Ou ela se confundiria com algum deles?

Talvez Plotino possa estar se referindo a uma potência intuitiva, mas, a nosso ver, somente essa passagem de V 3 não é suficiente para se afirmar categoricamente que se trata disso. O que talvez também se afirmaria é que essa potência da alma ou a própria alma se confunde com o Intelecto, sendo ao mesmo tempo alma e Intelecto, ou melhor, tornando-se Intelecto¹²⁷. Uma hipótese é que talvez essa outra potência seja o algo da alma que permanece sempre no inteligível, o que reforçaria a ideia de que a alma que não desce é uma de suas potências. Entretanto, Plotino não menciona claramente o que seria essa outra potência. Em seu comentário a esse tratado, Ham sustenta que se trata de uma ultrapassagem do exercício da razão discursiva e não de uma outra potência da alma, ou seja, trata-se da alma levada à

¹²⁶ COLLETTE, *Dialectique et hénologie chez Plotin*, p. 52-53.

¹²⁷ Trata-se do tema da união da alma com o Intelecto, no qual se inclui uma questão complexa, qual seja, a da permanência ou não da individualidade ou personalidade. O problema é se haveria uma distinção entre a alma que se torna Intelecto e o próprio Intelecto. Isso se estende para o homem e sua individualidade na união com o Intelecto e, por conseguinte, com o Uno. Cf. O'DAILY, *Plotinus' Philosophy of the Self*, p. 53-59. Cf. PLOTIN, *Traité 53*, p 236-238.

sua própria essência quando é liberada do exercício de uma faculdade que a conduz abaixo do que ela é. O argumento não é de todo absurdo, pois faz sentido pensar na essência da alma.

Constatamos que permanece a dificuldade de delimitar precisamente os elementos constituintes da alma superior, ou ainda, as potencialidades e atividades da alma racional (λογική), sua amplitude e sua divisão. Pode-se concluir que ela é sede do *logismós* e da *diánoia*, das potências do *logistikón* e do *dianoetikón*; o intelecto da alma ora parece estar incluído nela ora além dela, mais especificamente, ora como parte das atividades do *logistikón* ora superior a ele. A nosso ver, o intelecto da alma, o *dianoetikón*, o *logistikón* e o *logizómenon* devem ser tomados no contexto de cada tratado para serem identificados ou diferenciados, pois Plotino os emprega, ora indistintamente, ora com alguma sutil diferenciação dependendo da especificidade do texto.

1.5 CONCLUSÃO

Vimos que Plotino estabelece a unidade e a divisibilidade da alma como fundamento para demonstrar que a alma permanece una e a mesma apesar de dirigir sua imagem, isto é, suas potências inferiores para o corpo, formando o vivente. A noção de imagem da alma assegura a unidade da alma ao mesmo tempo em que explica como se opera a descida da alma aos corpos; através dela, a alma está presente toda inteira nos corpos, sem, no entanto, deixar de ser una. Em outras palavras, a alma se torna divisível quando se associa aos corpos, mas, mesmo estando neles, é e permanece indivisível. Enquanto a imagem da alma ou suas potências inferiores se unem ao corpo, há algo dela que não desce e que parece se identificar tanto com sua essência indivisível quanto com suas potências superiores que se voltam para o

alto. Não se pode esquecer que as várias potências da alma representam suas múltiplas funções, mas não partes que a dividem, de fato.

Portanto, se a alma é sempre una e a mesma em sua essência, dizer que, para Plotino, há uma alma que desce e uma alma que não desce significa que, enquanto algumas potências da alma se direcionam para o corpo, para baixo ou para o sensível, outras permanecem sempre orientadas para o alto ou inteligível. Discutir, nem que seja de modo mais geral e breve, acerca dessas potências, inferiores e superiores, auxiliar-nos-á quando Plotino apresentá-las como imagem da alma que forma o vivente e como alma que não desce, respectivamente. Ademais, tal discussão nos permitirá compreender a possível identificação do homem sensível com a alma sensível e do homem racional com a alma racional. Logo, com este estudo preliminar, temos bases argumentativas para discutir a concepção do homem nos tratados 2 (*Enéada* IV 7), 38 (*Enéada* VI 7) e 53 (*Enéada* I 1).

Notamos que a divisão da alma nos corpos mediante sua imagem impede sua participação nas afecções, mantendo-a impassível. Assim, Plotino erige seu substrato argumentativo para mostrar que não é à alma a que se deve atribuir as afecções. Mas, se a alma permanece impassível, resta ainda saber se o mesmo ocorre com o homem ou com algum homem. Para tanto, é preciso compreender se o homem é somente a alma ou se, de alguma maneira, inclui o corpo em sua definição. Se ele for idêntico à alma, ele também deve ser impassível. Mas em que sentido o homem poderia coincidir com a alma e quais as implicações dessa possível identificação? O homem seria um tipo de alma? O homem não teria nenhuma relação com o corpo? O vivente seria tido como homem em algum sentido e os homens sensível e racional seriam considerados homens verdadeiros? É o que tentaremos esclarecer nos próximos capítulos.

CAPÍTULO 2

A FORMA DO HOMEM, O HOMEM RACIONAL E O HOMEM SENSÍVEL

2.1 A DEFINIÇÃO DO HOMEM – ENÉADA IV 7 [2]

Ao longo das *Enéadas*, Plotino constrói sua concepção de homem. Analisaremos algumas passagens nas quais ele define o homem, tentando compreendê-lo à luz de cada tratado. Seguiremos a ordem cronológica dos textos a fim de mostrar as continuidades e consonâncias dos mesmos.

No segundo tratado (*Enéada IV 7*), Plotino se atém em demonstrar a incorporeidade da alma na maior parte do texto. Ele analisa as teses materialistas de que a alma é um corpo, é harmonia do corpo e *entelékheia* do corpo. Ele, então, define a natureza divina em geral para demonstrar que a alma pertence a essa natureza. A partir disso, define a alma como imortal. Portanto, ele tem por escopo demonstrar a imortalidade da alma. Contudo, ele aponta também a imortalidade do homem. Logo, essas duas noções, alma e homem ou imortalidade da alma e imortalidade do homem, se misturam e muitas vezes parecem até mesmo coincidir.

Plotino inicia o tratado perguntando se cada um de nós (ἡμῶν) é imortal ou se perecemos completamente. Todavia, não é evidente se está se referindo à alma ou ao homem, isto é, a cada um de nós como almas ou como homens. Talvez não seria esse o caso, justamente, porque os dois coincidem? Em seguida, Plotino lança um argumento fundamental: “então, o homem não seria algo simples, mas é, nele mesmo, a alma e tem

também um corpo, seja se temos um corpo como instrumento ou se ele se aproxima dela de outro modo”¹²⁸. É curioso que ele coloca a questão da imortalidade utilizando o termo nós e, em seguida, ao respondê-la, fala do homem, indicando, assim, uma identidade dos mesmos. Parece, então, que o homem, a alma e o nós aqui coincidem, pois Plotino os apresenta indistintamente. Pode-se dizer que, nesse tratado, o foco de Plotino não é tanto o de discutir a relação de união da alma com o corpo e sim a imortalidade da alma. Admitindo essa divisão, ele visa analisar a essência de cada um, da alma, do homem e do corpo. Eis como Plotino caracteriza o corpo:

O corpo é um composto; a razão nos diz que ele não pode subsistir e também a sensação o vê se decompondo, dissolvendo-se e sofrendo perdas de todo tipo, cada um de seus componentes voltando para sua origem. Um corpo destrói o outro, o modifica em outro e o faz perecer, sobretudo quando a alma que os une não está presente em suas massas. Mesmo se se considera cada coisa isoladamente, ela não é una, pois admite a decomposição em forma e matéria, cujos corpos simples são necessariamente compostos. Porque são corpos, eles têm uma grandeza, dividem-se e se fragmentam em partes, sofrendo a destruição¹²⁹.

Com essa concepção de corpo, Plotino conclui sua relação com o homem, e a desse com a alma:

¹²⁸ IV 7 [2], 1, 4-7'. Απλοῦν μὲν δὴ τι οὐκ ἂν εἶη ἄνθρωπος, ἀλλ' ἔστιν ἐν αὐτῷ ψυχὴ, ἔχει δὲ καὶ σῶμα εἰτ' οὖν ὄργανον ὃν ἡμῖν, εἰτ' οὖν ἕτερον τρόπον προσηρημένον.

¹²⁹ IV 7 [2], 1, 8-19. Τὸ μὲν δὴ σῶμα καὶ αὐτὸ συγκείμενον οὔτε παρὰ τοῦ λόγου δύναται μένειν, ἢ τε αἰσθησις ὄρα λυόμενόν τε καὶ τηκόμενον καὶ παντοίους ὀλέθρους δεχόμενον, ἐκάστου τε τῶν ἐνότων πρὸς τὸ αὐτοῦ φερομένον, φθειρόντος τε ἄλλου ἕτερον καὶ μεταβάλλοντος εἰς ἄλλο καὶ ἀπολλύντος, καὶ μάλιστα ὅταν ψυχὴ ἢ φίλα ποιούσας μὴ παρῆ τοῖς ὄγκοις. Κἂν μονωθῆ δὲ ἕκαστον γενόμενον ἐν, οὐκ ἔστι, λύσειν δεχόμενον εἰς τε μοφὴν καὶ ὕλην, ἐξ ὧν ἀνάγκη καὶ τὰ ἀπλᾶ τῶν σωμάτων τάς συστάσεις ἔχειν. Καὶ μὴν καὶ μέγεθος ἔχοντα, ἄτε σώματα ὄντα, τεμνόμενά τε καὶ εἰς μικρὰ θραυόμενα καὶ τάτη φθορὰν ἂν ὑπομένοι.

Se [o corpo] é uma parte de nós, não somos completamente imortais; se é um instrumento, ele nos foi dado pela natureza por um tempo limitado. O outro [a alma] é o principal. O homem ele mesmo seria como uma forma em relação à matéria [corpo] ou como aquele que se serve de um instrumento em relação a esse instrumento; nos dois casos, ele é a alma¹³⁰.

Ora, se Plotino pretende estabelecer a imortalidade do homem, ele não pode incluir o corpo ou nenhum elemento corpóreo, mortal, decomponível em sua definição. Dizer que o homem tem um corpo não significa necessariamente que esse o define, mas que ele não é algo simples; o corpo faz parte de sua composição, mas não de sua definição, ou seja, ele não é o corpo. O corpo é tido como parte de nós, mas não como parte essencial. Certamente, como composto, o homem tem o corpo como parte – não essencial – e, por conseguinte, não é completamente imortal. Por isso, é plausível dizer que o corpo contribui para a totalidade do conjunto homem. Logo, quando Plotino se refere a partes de nós, entendemos que esteja remetendo ao homem como conjunto de alma – ou melhor, de imagem da alma – e corpo, o que mais tarde veremos no tratado 53 (*Enéada* I 1), não é o homem exatamente, mas o vivente.

Através do termo “principal” (κυριώτατος) na passagem citada, poder-se-ia ainda questionar que o principal do homem é a alma, mas não que necessariamente o homem é a alma e somente ela. A nosso ver, com o termo “principal”, Plotino parece estar contrapondo alma e corpo sem desconsiderar esse último como algo que o homem tem, mas afirmando a alma como fundamental, aquilo que o define. Nesse momento, a relação de união da alma

¹³⁰ IV 7 [2], 1, 20-25. “Ὡστ’ εἰ μὲν μέρος ἡμῶν τοῦτο, οὐ τὸ πᾶν ἀθάνατοι, εἰ δὲ ὄργανον, ἔδει γε αὐτὸ εἰς χρόνον τινὰ δοθῆν τοιοῦτον τῆν φύσιν εἶναι. τὸ δὲ κυριώτατον καὶ αὐτός ὁ ἀνθρώπος εἶη ἂν κατὰ εἶδος ὡς πρὸς ὕλην [τὸ σῶμα], ἢ κατὰ τὸ χρώμωνον ὡς πρὸς ὄργανον. Ἐκατέρως δὲ ἡ ψυχὴ αὐτός.”

O’Daily identifica o homem e o nós com o “eu”. Cf. O’DAILY, *Plotinus’ Philosophy of the Self*, p. 20-21; nessa passagem citada, ele interpreta que a alma é o “eu” verdadeiro. Cf. Platão, *Alcibiades* 130 a-d. Nesse diálogo, são discutidas três possibilidades sobre o homem: ele é a alma – que se serve do corpo –, o corpo ou o conjunto dos dois; a conclusão é que o homem é a alma, pois apenas ela usa e governa o corpo (130 a-d). Ali, o conhecer a si mesmo é conhecer a própria alma.

com o corpo não importa tanto, pois, independente se se considera que a alma está no corpo como a forma na matéria ou se o corpo é um instrumento da alma, o importante é que o homem é a alma nos dois casos. Notamos ainda que Plotino parece identificar o homem com a alma quando considera a possibilidade de o homem realizar associações próprias à alma tais como a da forma na matéria e a utilização do corpo como instrumento. Assim, mesmo se o homem é uma alma que mantém relação com o corpo, ele é a alma e não o corpo.

No tratado 28 (*Enéada* IV 4), Plotino também emprega o termo “principal” (τιμιώτατος) com relação à alma, ao homem e ao nós:

Entendo por nós o resto da alma, ao qual o corpo não é estranho, pois é nosso; e é porque é nosso que nos preocupamos com ele. Embora o corpo não seja nós mesmos, não estamos livres dele; ele está ligado e suspenso a nós; o nós é o principal, mas o corpo é nosso de outro modo. É porque nos preocupamos com seus prazeres e suas dores e, quanto mais somos fracos, menos nos separamos dele; quanto mais admitimos que o corpo é o principal, que é o homem, mais mergulhamos nele¹³¹.

Mais uma vez, tem-se que o corpo é nosso ou faz parte de nós, mas não como algo essencial que nos define. Preocupamo-nos com ele e, por isso, não nos separamos dele. Entretanto, por mais que estejamos ligados ao corpo, ele não é nosso principal elemento. Não estamos imunes a ele no sentido de haver alguma comunidade com ele através da qual se dá essa nossa ligação, mas não que somos afetados por ele – como almas –, pois sentir ou conhecer a afecção é diferente de sofrê-la ou tê-la atribuída. Embora estejamos condicionados a ele e suas afecções – as quais não são só dele, mas do vivente, como veremos no tratado 53

¹³¹ IV 4 [28], 18, 10-19. Λέγω δὲ ἡμῖν τῇ ἄλλῃ ψυχῇ, ἅτε καὶ τοῦ τοιοῦδε σώματος οὐκ ἄλλοτρίου, ἀλλ’ ἡμῶν ὄντος· διὸ καὶ μέλει ἡμῖν αὐτοῦ ὡς ἡμῶν ὄντος. Οὔτε γὰρ τοῦτο ἐσμεν ἡμεῖς, οὔτε καθαροὶ τούτου ἡμεῖς, ἀλλὰ ἐξήρηται καὶ ἐκκρέμαται ἡμῶν, ἡμεῖς δὲ κατὰ τὸ κύριον, ἡμῶν δὲ ἄλλως ὅμως τούτου. Διὸ καὶ ἡδομένου καὶ ἀλοῦντος μέλει, καὶ ὅσω ἀσθενέστεροι μᾶλλον, καὶ ὅσω ἑαυτοὺς μὴ χωρίζομεν, ἀλλὰ τούτου ἡμῶν τὸ τιμιώτατον καὶ ἀνθρώπων τιθέμεθα καὶ οἷον εἰσδυόμεθα εἰς αὐτό.

(*Enéada* I 1), ele não é nós mesmos. Enfim, o que nos define é o principal, a alma, e não o corpo.

Outro ponto que nos chama a atenção na passagem citada é que Plotino introduz a noção de acréscimo e temporalidade quando considera que, se o corpo é um instrumento, foi dado por um tempo. Ou seja, o corpo não está sempre junto do homem – e da alma – e, nesse sentido, não é algo próprio dele, o que reforça a tese de que corpo não seria o que define o homem. Assim, ele fixa a relação de adição temporária e não de implicação necessária entre homem e corpo, também entre alma e corpo. Logo, talvez Plotino esteja indicando a atemporalidade do homem, através da alma, em contraposição à temporalidade do corpo. Afinal, por que ele introduziria essa breve alusão ao homem no início de um tratado que busca estabelecer a imortalidade da alma? Em todo caso, esse seria o objetivo desse tratado: distinguir o corpo e a alma através do caráter mortal e imortal, respectivamente.

É importante notar que Plotino refere-se ao homem engendrado ou sensível sempre que considera o corpo em sua composição. Mesmo se a intenção de Plotino é apenas a diferença entre ser e ter o corpo, ele está discorrendo sobre o homem que tem um corpo. E ainda que tenha em mente o homem na esfera do vir a ser, admitindo que o corpo é uma parte de seu conjunto, postula que seu principal é a alma.

Portanto, a nosso ver, nesse tratado, Plotino concebe o homem como fundamentalmente a alma, sendo que nos parece ser o argumento de base para sua definição de homem. Assim, o homem é, em sua essência, alma, mas tem um corpo, uma vez que não é algo simples e possui outro elemento secundário além da alma. Pode-se concluir que o corpo é indispensável na formação do conjunto do homem, mas não em sua definição; ou seja, a destruição do corpo destrói o conjunto, mas não a essência do homem, a alma. Por conseguinte, baseando-se nesse tratado, dir-se-ia que a alma esgota a definição do homem, mas não sua composição de conjunto (*συναμφότερον*) de imagem da alma mais corpo. É

mister observar que a noção de conjunto é implícita nesse texto, mas só é desenvolvida no penúltimo texto, o tratado 53 (*Enéada I 1*).

Cabe a ressalva de que não analisaremos o homem do tratado 46 (*Enéada I 4*). Esse texto aborda “um outro homem”, o sábio (σπουδαῖος) modelo de virtude e de felicidade, conceitos-chaves do texto e a partir dos quais é viável extrair possíveis caracterizações e definições do homem, atreladas a eles. Portanto, deve-se ler o comentário de Bodéüs¹³² à luz desse tratado. Segundo o intérprete, o homem é rigorosamente distinto de tudo que lhe está em redor, inclusive seu corpo e, assim, todas as afecções do corpo e os males do entorno lhe são estranhos. Mas não se pode perder de vista o que norteia esse texto de Plotino: em suma, a purificação da alma em sua comunidade com o corpo, a felicidade e a vida feliz, as comparações e oposições entre o homem sábio, virtuoso e feliz, e os outros homens, comuns ou ordinários. A nosso ver, qualquer definição proveniente desse tratado exige sua análise e contextualização nas questões morais dos escritos de Plotino, o que ultrapassa o limite demarcado para nossa investigação.

Na discussão de Plotino sobre a possibilidade de a alma ser corpórea, o que nos interessa mais é como ocorreria sua união com o corpo se ela assim o fosse e não tanto sua incorporeidade¹³³. Plotino analisa os problemas da mistura (κρᾶσις) estoica, como vimos no capítulo precedente de nosso texto. A questão é que ele concebe uma união em que a alma permanece inalterada em sua essência, e isso só ocorre se ela não for corpórea. Ademais, na medida em que a alma deve estar e está toda inteira e a mesma nos corpos, isso exige que ela

¹³² Cf. BODÉÛS, L'autre homme de Plotin, p. 256-264.

¹³³ Para demonstrar a imortalidade da alma, Plotino precisa afastar dela todo caráter corpóreo. Ele discute e refuta alguns argumentos estoicos e aristotélicos, quais sejam: 1. a alma não pode ser nem um corpo simples, pois os quatro elementos não têm vida, nem a combinação de corpos simples, pois a alma teria de ser a causa da mistura deles. A alma não pode ser um corpo simples, pois esse possui efeitos simples enquanto a alma produz efeitos complexos, como os movimentos opostos; 2. a propriedade de estar toda inteira nos corpos não pode ser própria a algo corpóreo; 3. se a alma fosse um corpo, não seria possível explicar nem a percepção dos objetos sensíveis, pois não haveria a unidade da sensação, nem a memória, pois as impressões se dissolveriam umas nas outras. Também não seria possível explicar o pensamento, isto é, algo sem grandeza a partir de uma grandeza; 4. Se o corpo é ativo, sua atividade só pode advir de algo incorpóreo; 5. se a alma fosse um corpo, sua união com os corpos seria impossível, pois ela desapareceria numa mistura total ou numa penetração mútua. Cf. IV 7 [2].

seja incorpórea, pois, do contrário, ela seria “menor” e diferente em cada parte do corpo¹³⁴; isso possibilita que em cada parte exista a mesma alma. O mais importante é que se percebe que a incorporeidade da alma é uma prova de que ela é divina e imortal. A natureza divina, por sua vez, comprova sua imortalidade. Não obstante, tal natureza ou essência não é percebida devido às afecções e à força da alma irracional.

Em IV 7 [2], 14, Plotino postula a necessidade de que todas as almas sejam imortais, mesmo aquelas que estão em corpos de bestas, pois todas provêm de um mesmo princípio – ou de uma natureza viva (ζώσης φύσις) –, o qual é a causa de vida de todos os viventes, têm vida própria e são incorpóreas. Plotino, então, questiona se, por sua vez, a alma humana, mesmo sendo tripartite, não se decompõe, pois a alma abandona aquilo que lhe é acrescido no devir, isto é, o elemento ou parte inferior da alma; tal parte não perece, mesmo sendo abandonada, pois permanece junto ao seu princípio (ἀρχή). Mais uma vez, ele indica a separação da alma em relação ao corpo no sentido de ela não precisar dele para ser o que é, imortal, e que ele não altera a sua natureza ou essência, mesmo ela estando presente nele. Ora, antes de tudo, Plotino está fixando a imortalidade da alma que está em todos os tipos de corpos, mas, como ele afirma a coincidência do homem com a alma, poder-se-ia dizer que ele também está sugerindo a imortalidade do homem. Ademais, parece que Plotino estabelece a imortalidade também das partes inferiores da alma ou da alma inferior. Novamente, comprova-se a unidade da alma como um todo uno e o mesmo.

Vimos que, nesse tratado, o homem ao qual Plotino se refere é o homem no devir, pois, embora ele seja definido pela alma, tem um corpo e, portanto, não é simples. O corpo é parte de sua composição, mas não de sua definição. Assim, o corpo não é excluído por completo, mas tem uma relação com o homem no devir, o homem sensível e o vivente.

¹³⁴ Cf. IV 7 [2], 5. Plotino exemplifica o caso dos gêmeos nos quais a semente se divide, mas cada parte é um todo e possui a mesma alma.

Tendo em vista essa identificação do homem com a alma nesse segundo tratado, procuraremos algumas consonâncias no tratado 38 (*Enéada VI 7*), onde Plotino expõe sobre alguns homens ou tipos de homens, a Forma do homem, o homem racional e o homem sensível, indicando uma possível coincidência deles com a alma.

2.2 A DEFINIÇÃO DO HOMEM – ENÉADA VI 7 [38]. LÓGOS E LÓGOI

Plotino inicia o tratado 38 (*Enéada VI 7*) suscitando a aporia de que a sensação e as coisas sensíveis, como o homem no devir, surgiram a partir de um raciocínio divino¹³⁵. Os sete primeiros capítulos visam discuti-la e solucioná-la. Em suma, ele discute a hipótese de um raciocínio do Intelecto para a produção da sensação, explicando que o raciocínio diz respeito a futuros contingentes, o que não seria próprio ao Intelecto divino. Plotino também argumenta que a providência (*προνοία*) não é resultado de um raciocínio (*λογισμός*) que tem princípio e fim no Intelecto, pois esse não preveria as coisas fora dele¹³⁶. O Intelecto não teria condição de antecipar o que aconteceria com a alma no devir, pois seus raciocínios não se refeririam aos objetos sensíveis. Ademais, as Formas estão no Intelecto de maneira simultânea e disso decorre que cada uma é o próprio Intelecto, o todo e vice-versa; assim, como o todo está presente em cada uma delas, não há necessidade de separar o presente e o futuro e, dessarte, se não há antes e depois, não há previsão ou deliberação¹³⁷.

No capítulo 4, Plotino atém-se ao homem e aventa algumas hipóteses que norteiam sua investigação do que é o homem no devir, isto é, o homem encarnado ou no sensível:

¹³⁵ Essa estrutura é comum a muitos dos escritos de Plotino tal como dispomos: começam com um aporia, segue-se a discussão sobre ela, com perguntas e respostas, bem como a elaboração de uma ou mais teses.

¹³⁶ Cf. VI 7 [38], 1, 20-25.

¹³⁷ Cf. VI 7 [38], 1, 45-50.

1. o homem daqui de baixo é um *lógos* ou uma razão formal¹³⁸ que faz com que o homem seja homem, diferente da alma que produz esse homem e que lhe dá o viver e o raciocinar?
2. o homem é uma alma de um certo tipo?
3. o homem é uma alma que se une a um corpo para se servir dele?

Plotino visa discutir o que é essa razão formal e se ela difere da alma. Então, diz que, como o homem é um vivente racional e o vivente é formado pelo conjunto alma e corpo, esse *lógos* que faz com que o homem seja homem é diferente da alma. Se o *lógos* for o conjunto de alma racional e corpo, ele só se atualiza quando a alma e o corpo se encontram. Assim, o *lógos* não é o conjunto alma e corpo e também não é uma alma que se serve do corpo¹³⁹. Corroborando que a razão formal determina o vivente, Plotino afirma que ela revela aquele que será e não o homem em si¹⁴⁰. Aqui, Plotino contrapõe o homem no devir – o vivente – ao homem no Intelecto. Investigando o *lógos*, Plotino busca a essência do homem: “Qual é, então, o ser do homem? O que ele é, o que é aquilo que o faz homem, que está nele, não separado?”¹⁴¹.

Plotino argumenta que o homem não é a alma racional mais o corpo, pois isso implica que sua existência não seria eterna – por causa do corpo, temporário – e, portanto, só existiria quando a alma se unisse ao corpo. Ademais, essa definição não revela a essência do homem ou o homem em si nem a forma na matéria¹⁴².

Sigamos a argumentação de Plotino. Se o animal racional tem uma vida racional, o homem também a tem, mas: 1. ou é possível uma vida sem alma; 2. ou a alma dará essa vida

¹³⁸ Nesse contexto, mantemos a tradução de *lógos* por razão formal, uma vez que, como veremos mais adiante, trata-se de uma projeção das Formas na alma.

¹³⁹ Cf. VI 7 [38], 4, 11-15.

¹⁴⁰ Cf. VI 7 [38], 4, 16-18. Nossa observação coincide com a de Hadot, para o qual Plotino refere-se ao composto de alma e corpo nessa passagem. Cf. PLOTIN, *Traité* 38, p. 96.

¹⁴¹ VI 7 [38], 4, 28-29. Τὶ οὖν ἐστὶ τὸ εἶναι ἀνθρώπων; τοῦτο δ' ἐστὶ, τὶ ἐστὶ τὸ πεποιηκὸς τοῦτον τὸν ἄνθρωπον ἐνυπάρχον, οὐ χωριστόν;

¹⁴² Cf. VI 7 [38], 4, 13-19.

racional e o homem será uma atividade e não uma essência; 3. ou a alma será o próprio homem. Plotino indica que o animal racional e a vida racional coincidem e que não há vida sem alma. Ele sugere uma diferença entre o homem e a alma racional: “se a alma racional é o homem, quando essa alma vai para outro vivente, como ela não será homem?”¹⁴³. Portanto, o homem não seria uma alma assim qualificada ou de certo tipo, pois, afinal, se fosse assim, ele se definiria somente no agir racional, quando realizasse plenamente sua função racional; em outras palavras, o homem seria definido pela efetivação de sua função racional e não simplesmente por tê-la. Parece-nos, então, que, nesse momento, Plotino exclui a possibilidade de o homem ser somente a alma ou a alma racional, pois não seria possível justificar a produção de outro vivente animado pela alma. Ele conclui que, uma vez que o *lógos* é diferente da alma, mas não existe sem ela, o homem é o *lógos* ou a razão formal da alma:

Certamente é preciso que o homem seja um *lógos* diferente da alma. O que impede que o homem seja um conjunto, ou seja, a alma em um determinado *lógos*, sendo esse *lógos* como que um determinado ato daquela, ato que não pode existir sem aquele que age? Isso também é assim para os *lógoi* seminais. Pois eles não existem sem a alma, nem são simplesmente almas¹⁴⁴.

Assim, nesse tratado, deparamo-nos com essa definição de homem: ele é a alma com uma razão formal ou seminal¹⁴⁵, um *lógos* ou, ainda, uma razão formal ou seminal da alma. O

¹⁴³ VI 7 [38], 4, 33-38. Ἄλλ' εἰ ἡ ψυχὴ ἡ λογικὴ ὁ ἄνθρωπος ἔσται, ὅταν εἰς ἄλλο ζῶον ἴη ἡ ψυχὴ, πῶς οὐκ ἄνθρωπος;

¹⁴⁴ VI 7 [38], 5, 1-5. Λόγον τοίνυν δεῖ τὸν ἄνθρωπον ἄλλον παρὰ τὴν ψυχὴν εἶναι. Τὶ [οὖν] κωλύει συναμφοτέρων τι τὸν ἄνθρωπον εἶναι, ψυχὴν ἐν τοιῷδε λόγῳ, ὄντος τοῦ λόγου οἷον ἐνεργείας τοιαύδε, τῆς δὲ ἐνεργείας μὴ δυναμένης ἄνευ τοῦ ἐνεργοῦντος εἶναι; Οὕτω γὰρ καὶ οἱ ἐν τοῖς σπέρμασι λόγοι· οὔτε γὰρ ἄνευ ψυχῆς οὔτε ψυχῶν ἀπλῶς.

¹⁴⁵ Tendemos a considerar as razões seminais como, no mínimo, semelhantes às razões formais, na medida em que Plotino as caracteriza do mesmo modo no que concerne à dependência existencial delas em relação à alma. Ademais, as consideramos como princípios, causas ou sementes capazes de formar ou produzir. Embora Plotino utilize dois termos distintos, ele não recorre tanto às razões seminais e não as aprofunda aqui, daí a dificuldade em afirmar que elas são idênticas às razões formais. No contexto desse tratado, é consenso entre os

que importa é que ele é um conjunto de alma e *lógos* e não somente a alma, conforme foi dito no segundo tratado (*Enéada* IV 7). O homem, então, é definido como a imagem da Forma na alma. Ora, como o *lógos* está na alma, segue-se que o homem é uma alma determinada por um *lógos*, sendo que percebemos uma ênfase maior do *lógos* e não da alma nessa definição do homem.

De todo modo, poderíamos dizer que o homem é definido como um conjunto não de alma e corpo, mas de alma e *lógos*. Não obstante, é preciso recordar a especificidade desse tratado, ou melhor, desses primeiros capítulos. Desde o início do texto, Plotino atém-se ao problema da pré-existência da sensação no Intelecto. Por isso, essa definição de homem está atrelada a essa aporia. O argumento que soluciona a questão é o de que a sensação está no *lógos* do homem, sendo que isso só é possível graças à Forma do homem, da qual o *lógos* procede. Sendo assim, a definição do homem como a alma não justifica a sensação e, por isso, a relevância é dada a algo na alma que a possibilite, isto é, ao *lógos*. Isso justifica o acréscimo do *lógos* na definição do homem que se inscreve nesse tratado, pois Plotino precisa fundamentar a sensação. Ora, se o *lógos* está na alma ou faz parte dela, tal definição do homem parece-nos complementar àquela do segundo tratado – o homem é a alma.

Adentremos na noção de *lógos* no contexto do tratado 38 (*Enéada* VI 7) a fim de compreendermos melhor sua relação com o homem. Com efeito, já que a alma tem seus princípios no Intelecto, ela tem elementos que necessariamente advêm dele. Dessa maneira, a alma deve ter algo que expressa o Intelecto de alguma maneira, qual seja, utilizando-se de uma imagem dele, da Forma¹⁴⁶. Sendo assim, a origem do *lógos* é o Intelecto. Percebemos, então, que há um ciclo a partir da Forma do homem e do *lógos* do homem ou da alma racional: se existe a Forma do homem, ela tem que se revelar na alma, a qual, por sua vez,

tradutores que consultamos traduzir *lógos* por razão formal e *lógoi spermatikoi* por razões seminais, mantendo a diferença dos termos empregados por Plotino.

¹⁴⁶ Hadot lembra outras passagens das *Enéadas* (II 3 [52], 16, 15; 17, 15; 18, 19 e III 5 [50], 9) em que Plotino retoma essa ideia do *lógos* como projeção ou imagem das Formas na alma. Cf. PLOTIN, *Traité* 38, p. 214. Assim, percebemos que essa é uma noção importante que Plotino mantém e ressalta até os últimos tratados.

mostra que tem um *lógos* derivado da Forma. Se o *lógos* faz com que cada coisa seja o que é, não é no sentido de revelar sua essência, pois isso é próprio da Forma. Entendemos que a Forma expressa a quiddidade através da alma e do *lógos*. Como projeção ou imagem da Forma, o *lógos* faz com que cada coisa seja o que é, pois a Forma lho permite ou possibilita.

Hadot sublinha que esses termos têm muitas nuances e representam um desdobramento e uma explicitação das Formas. Ele ainda observa que o *lógos* não é formal, mas formador, por ser o princípio que faz cada coisa ser o que é. Em outras palavras, o *lógos* é uma razão produtora e não uma simples definição ou fórmula lógica que descreve o que é cada coisa, o que é o homem¹⁴⁷. Ademais, Hadot nota bem que o *lógos* permite compreender dois pontos: 1. a necessidade da existência da Forma do homem; 2. se a alma racional tem sensações, então, isso estabelece a existência delas na Forma do homem.

Portanto, o *lógos* da alma faz com que o homem seja homem, mas, indiretamente, é a Forma do homem que lhe confere sua essência¹⁴⁸; nesse sentido, poder-se-ia dizer que o *lógos* faz com que a alma seja homem? Diríamos que o *lógos* determina que a alma defina e atualize o homem. Não se deve esquecer que o *lógos* está na alma e faz dela uma alma humana. Plotino enfatiza que os *lógoi* ou razões formais não existem sem a alma, mas não a são pura e simplesmente. Hadot recorda uma passagem (V 7 [18], 1, 7), em que é dito que a alma possui as razões formais não só do homem, mas de todos os viventes. Para ele, a alma escolhe o *lógos* do homem, determinando-se a ser e a agir segundo ele. Em suas palavras, “se a alma age segundo o *lógos* do homem, isso significa que ela imita e realiza a Forma transcendente do homem em si”¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Cf. PLOTIN, *Traité 38*, p. 218-219.

¹⁴⁸ Cf. VI 7 [38], 5, 1-5.

¹⁴⁹ Cf. PLOTIN, *Traité 38*, p. 214. Nesse tratado, não vemos um aprofundamento sobre o tema da escolha da alma pelo *lógos* do homem, atualizando-o ao invés dos outros *lógoi*; por isso, teríamos que investigar outros textos para tentar compreender como tal escolha se fundamentaria.

Os *lógoi*, assim, são determinações e atos da alma¹⁵⁰. Entendemos o *lógos* e os *lógoi* como, antes de tudo, atos ou atividades da alma, uma vez que Plotino é enfático em explicitar tal termo (ἐνεργεία) para designá-los e distingui-los da essência propriamente da alma. Na passagem em que citamos (VI 7 [38], 5, 1-5), ele explica que é a alma que age pelo *lógos*, que expressa um ato da alma. Sendo assim, entendemos que só é possível dizer que o *lógos* é essência quando participa da Forma – e depende dela – e a manifesta. De acordo com Hadot, os *lógoi* são atos e não essências da alma; eles pertencem, no entanto, à essência da alma. Turlot também considera o *lógos* como ato da alma, “uma vez que opera a ligação do inteligível e do sensível, transferindo a esse as Formas inteligíveis e permitindo a constituição do mundo”¹⁵¹. Ora, mas eles não poderiam ser, ao mesmo tempo, atividade e essência da alma? Parece que não, pois Plotino diferencia a alma e suas atividades, a essência da alma e o que pertence a ela. Poder-se-ia dizer que a alma expressa sua essência através do *lógos*.

Brisson e Turlot também contribuem para a compreensão do *lógos* nas *Enéadas*. Brisson nota bem que os *lógoi* são equivalentes das Formas, isto é, são as Formas no nível da alma. O *lógos* plotiniano não tem somente o sentido corrente de discurso, razão ou faculdade racional, no contexto do tratado 38 (*Enéada* VI 7), mas corresponde a um conteúdo racional ou essência que supõe uma Forma da qual ele depende e a qual ele representa e faz presente. Desse modo, por um lado, os *lógoi* representam a expressão das Formas no discurso racional e, por outro, princípios ativos – de raciocínios – que fazem surgir as imagens das Formas no sensível. Em suas palavras, “o *lógos* é o conjunto dos *lógoi* que asseguram a possibilidade do raciocínio e da produção e organização do mundo sensível”¹⁵². Segundo Turlot, o *lógos* é uma

¹⁵⁰ Cf. PLOTIN, *Traité 38*, p. 219-220. Cf. II 3 [52], 16, 20.

¹⁵¹ TURLLOT, *Le “logos” chez Plotin*, p. 523.

¹⁵² BRISSON, *Logos et logoi chez Plotin. Leur nature et leur rôle*, p. 91. Segundo Brisson, esse sentido que Plotino confere ao *lógos* se aparenta com a noção de *lógos* dos estoicos e também de Aristóteles, retomada no contexto platônico. Brisson discute a presença e a localização do *lógos* no Intelecto, na Alma hipóstase e na Alma do mundo: de acordo com ele, “precisamente, o *lógos* corresponde ao movimento da passagem do Intelecto em direção à Alma racional e criadora e assim em todos os planos: Alma hipóstase, Alma do mundo e almas particulares”. Em síntese, no Intelecto, o *lógos* encontra-se sob o modo da Forma. Na Alma hipóstase, o *lógos* é o seu aspecto racional; as Formas como *lógoi* encontram-se nela de uma maneira discursiva,

ponte entre o inteligível e o sensível, sendo uma espécie de “veículo” das Formas¹⁵³. Com efeito, o *lógos* é um elo entre o sensível e o inteligível, mas não se deve esquecer que também o é no inteligível, entre o Intelecto e a alma, o que faz com que esses últimos não estejam completamente separados.

Fattal desenvolve um comentário acerca do *lógos* na matéria. Ele mostra que tal *lógos* é uma potência produtora que modifica a matéria para lhe informar e produzir as coisas e que se encontra na alma vegetativa, assegurando a geração dos corpos e de todas as espécies de seres¹⁵⁴. Por isso, é graças ao *lógos* que os viventes surgem (IV 7 [2], 2, 22-25 e II 7 [37], 3, 1-12)¹⁵⁵.

Fattal ressalta que Plotino diferencia o *lógos* das Formas exatamente pela noção de imagem. O *lógos*, na medida em que é uma imagem, deriva e participa das Formas, de sua

separadas umas das outras, apresentando-se sobre o plano do pensamento, ora pelo raciocínio, ora pela palavra no discurso. Disso, pode-se dizer que o *lógos* na alma individual humana é princípio de raciocínio, de um modo geral. Brisson mostra que algumas vezes a Alma hipóstase é tida como o próprio *lógos* (II 9 [33], 8 e V 1 [42], 10). Quanto à Alma do mundo, seu nível inferior, a natureza, é a multiplicidade dos *lógoi*. Cf. BRISSON, *Logos et logoi* chez Plotin. Leur nature et leur rôle, p. 92-94. O *lógos* também perpassa a matéria, agindo nela e lhe conferindo forma, qualidade e movimento. Lembramos que, enquanto no tratado 38 (*Enéada* VI 7) o *lógos* é produção ou princípio formador, no 30 (*Enéada* III 8) ele é contemplação. Desse modo, vemos que algumas noções nas *Enéadas* têm mais de um sentido, dependendo de seu contexto.

¹⁵³ Cf. TURLLOT, *Le “logos” chez Plotin*, p. 518-519. Turlot observa que, apesar de estabelecer essa ponte entre o Inteligível e o sensível, o *lógos* não é um princípio intermediário por estar na alma, entre o inteligível e o sensível; “ele não é a alma, embora não seja independente dela”. O *lógos* tem seu princípio no Intelecto, o qual só abandona para se fixar na alma. Portanto, o *lógos* não é um princípio ou hipóstase, uma vez que não é produzido pela conversão em direção ao princípio superior, mas é um produto ao mesmo tempo do Intelecto, sua fonte, e da alma, seu “lugar”. Ou seja, o *lógos* não é um princípio nesse sentido estrito, mas, em um sentido amplo, é um princípio de transmissão dos objetos de pensamento à Alma e de produção das coisas sensíveis. Turlot lembra outros sentidos do *lógos* nas *Enéadas*: 1. a Alma é o *lógos* e o ato (ἐνέργεια) do Intelecto e o Intelecto é o *lógos* e o ato do Uno (V 1 [10], 6); 2. o *lógos* é contemplação (III 8 [30], 3, 3) e também tem o sentido de discussão (III 8 [30], 8, 25). Cf. TURLLOT, *Le “logos” chez Plotin*, p. 520-522.

¹⁵⁴ Fattal indica importantes passagens que apontam que a alma vegetativa recebe sua potência de produção da Alma universal (ψυχή παντός), a qual a ilumina e lhe transmite as Formas. A Alma universal comunica esse poder à alma vegetativa quando contempla as Formas. A alma vegetativa é uma imagem (ἰνδαλμα) ativa e produtiva da Alma universal. Cf. FATTAL, *Logos et image chez Plotin*, p. 24. Cf. II 3 [52], 17, 13-17; 18, 9-16. O estudo de Fattal, como o de Brisson, estende-se para o comentário do *lógos* perpassando todos os planos, do Uno à matéria. Ele explica que o *lógos* tem origem no Uno, potência de produção primeira e última de todos os seres. Nesse sentido em que depende do Uno, ele é um *lógos*, antes de tudo, henológico. Não obstante, o *lógos* é igualmente produto do Intelecto e representa a projeção das Formas na alma. Por conseguinte, ele também é algo da alma. Assim, na medida em que os *lógoi* informam os viventes no sensível, é possível constatar que o *lógos* opera em todos os níveis, do Uno ao sensível.

¹⁵⁵ Nesse sentido, pode-se dizer que o *lógos* é uma imagem ativa das Formas. Fattal compara a concepção plotiniana de imagem com a dos estoicos, mostrando a originalidade do caráter ativo da imagem plotiniana. Cf. FATTAL, *Logos et image chez Plotin*, p. 45-58. A imagem também inclui a imitação, pois na medida em que ela espelha seu objeto, o imita. A participação também se relaciona com a imitação. Sobre o tema da imagem e da imitação, ver PRADEAU, *L’imitation du principe*. Plotin et la participation, p. 69-79.

fonte. Enquanto o *lógos* é uma forma na matéria, mas sem matéria e diferente dela, a Forma é completamente separada da matéria¹⁵⁶. Fattal ainda nota a distinção que Plotino faz do *lógos* como definição lógica e como potência produtora. Como definição lógica, o *lógos* faz com que cada coisa seja o que é e, como potência produtora, ele é produtor devido ao seu engajamento na matéria. Considerado nele mesmo, o *lógos* é uma forma separada, sem matéria, tendo, pois, a função de forma definidora¹⁵⁷. Enfim, para salvaguardar a transcendência da Forma, Plotino mostra que não é ela como um todo que se engaja na matéria, mas sua imagem, o *lógos*, o qual se torna seu representante no sensível¹⁵⁸.

À guisa de conclusão, vimos que o *lógos* é um princípio formador ou formativo, sendo uma imagem das Formas do Intelecto na alma, e percebemos que Plotino fundamenta muitas de suas concepções em torno da noção de imagem. Alguns argumentos de base como esse se repetem no decorrer das *Enéadas*. Se o sensível é tido como imagem do inteligível – a beleza sensível como imagem da beleza inteligível, por exemplo –, no caso das Formas e do *lógos*, o objeto e sua imagem são inteligíveis. Para esclarecer em qual alma se encontram as razões formais ou *lógoi*, se na alma sensitiva ou na racional, Plotino inicia uma exposição sobre dois homens, o sensitivo e o racional, imagens do homem no Intelecto.

2.3 A FORMA DO HOMEM

Na *Enéada* VI 7 [38], Plotino discorre sobre um homem que está antes de todos os outros homens, isto é, o homem que se encontra no Intelecto, o homem de lá ou a Forma do

¹⁵⁶ Cf. FATTAL, *Logos et image chez Plotin*, p. 29-30.

¹⁵⁷ Cf. FATTAL, *Logos et image chez Plotin*, p. 33-34.

¹⁵⁸ Cf. FATTAL, *Logos et image chez Plotin*, p. 35.

homem¹⁵⁹. Ele, então, descreve a natureza da Forma (εἶδος) no Intelecto – e, por conseguinte, a natureza desse último – a fim de esclarecer a anterioridade desse homem.

Plotino explica que a Forma expressa o Intelecto e é completa porque tudo já está nele, o qual, por sua vez, está presente em cada uma das Formas¹⁶⁰. No Intelecto, o todo está contido em cada uma de suas partes e cada uma delas é o todo. Assim, cada Forma tem uma relação consigo mesma e com o todo; cada uma é para o todo, ou seja, ela não está dissociada de sua relação com o todo. Portanto, ela é ao mesmo tempo para si e para o todo. Assim, a razão de ser da Forma é proveniente de sua relação com a totalidade e com ela mesma. Na sua relação com o outro, a Forma mostra o que ela é e, na relação consigo mesma, mostra o que é o todo; no ser para o outro, ela exprime seu ser para si, revelando a totalidade. A Forma é completa e acabada; ela é bela e é causa de si. Cada Forma é uma totalidade que se basta.

Mas como a Forma do homem seria explicada nessa relação com o Intelecto e consigo mesma? Cada uma das Formas, tomada nela mesma, tem seu porquê (διότι) em si. Isso ocorre por uma relação mútua entre Intelecto e Forma: 1. já que a Forma se identifica com o Intelecto, ela recebe dele seu porquê. 2. o Intelecto, porque possui as Formas, tem o porquê das coisas que estão nele¹⁶¹; o porquê de cada coisa está no todo ao qual ela pertence e, sendo assim, o porquê da Forma está no Intelecto¹⁶². A “coisa” ou “o quê” (ὅτι) e seu porquê coincidem no Intelecto.¹⁶³ Plotino ainda introduz a noção de razão de ser (αἰτιολόγος) de algo – como os olhos e as sobrancelhas – indicando que ela é sinônimo do porquê e mostrando que ela está no todo e faz parte da essência – ou seja, contribui para a sua integralidade. A essência, o ser e o porquê são uma coisa só¹⁶⁴. Hadot explica que a essência é

¹⁵⁹ Literalmente, Plotino diz o homem de lá (ἐκεῖ ἄνθρωπος), aquele (ἐκεῖνος) e o homem no Intelecto (ὁ ἐν νῶ ἄνθρωπος). Seguimos Hadot referindo-nos à Forma do homem, pois depreendemos que é ela que está em questão nesse discurso sobre a pré-existência da sensação no Intelecto ou sobre a existência de um modelo, no Intelecto, do homem sensível ou no devir.

¹⁶⁰ Cf. VI 7 [38], 1, 45-50.

¹⁶¹ Cf. VI 7 [38], 2, 20-25.

¹⁶² Cf. VI 7 [38], 2, 30-45.

¹⁶³ Cf. VI 7 [38], 2, 45-50.

¹⁶⁴ Cf. VI 7 [38], 3, 14-21.

anterior à razão de ser no sentido de essa estar naquela ou fazer parte dela, mesmo se se pode distingui-las formalmente¹⁶⁵. A Forma do homem é, pois, o porquê ou a razão de ser do homem no devir, uma vez que ela faz parte do Intelecto, no qual o ser e seu porquê são idênticos¹⁶⁶.

Mas como a Forma do homem reflete si mesma e a totalidade? Ora, através da Forma do homem, pode-se compreender a totalidade do Intelecto, a integralidade da Forma do homem exprime a integralidade do Intelecto. De acordo com a descrição do que é a Forma, depreende-se que a Forma do homem tem potencialmente tudo o que constitui o homem. Ela tem todas as condições necessárias para formar um homem, isto é, tem tudo que deve ter, não sendo preciso lhe acrescentar nada. Transcrevemos as palavras de Plotino:

Certamente, em todo pensamento e em toda atividade [do Intelecto], como aquele do homem, o homem inteiro é iluminado e traz a si mesmo junto a ele; e, na medida em que possui tudo desde o início, ele mesmo está pronto em sua totalidade. Se não fosse completo, mas precisasse de acréscimo, seria gerado. Ele é eterno e, por isso, é completo. Mas o homem no devir é gerado¹⁶⁷.

Logo, a Forma do homem não pode então deixar nada de lado: os olhos e as sobrancelhas fazem parte dela enquanto concernem à totalidade¹⁶⁸, porém, mostram apenas um aspecto da totalidade da Forma. Notamos que Plotino sublinha uma distinção entre o homem eterno, representado aqui pela Forma do homem, e o homem no devir. Plotino

¹⁶⁵ Cf. PLOTIN. *Traité* 38, p. 207.

¹⁶⁶ Cf. VI 7 [38], 2, 5-10.

¹⁶⁷ VI 7 [38], 2, 50-55. 'Ἐν ἑκάστῳ τοίνυν νοήματι καὶ ἐνεργήματι οἷον καὶ ἀνθρώπου πᾶς προεφάνη ὁ ἄνθρωπος συμφέρων ἑαυτὸν αὐτῷ, καὶ πάντα ὅσα ἔχει ἐξ ἀρχῆς ὁμοῦ ἑτοιμός ἐστιν ὅλος. Εἶτα, εἰ μὴ πᾶς ἐστιν, ἀλλὰ δεῖ τι αὐτῷ προσθεῖναι, γεννήματός ἐστιν. Ἔστι δ' αἰεὶ ὥστε πᾶς ἐστιν. Ἄλλ' ὁ γινόμενος ἄνθρωπος γενητός.

¹⁶⁸ Cf. VI 7 [38], 3, 15-21. Plotino explica que os olhos e as sobrancelhas já estão na essência em virtude de uma função interna de conservação, ou seja, ela tem nela mesma um princípio de conservação; a essência tem sua razão de ser ou seu porquê nela mesma. Portanto, a essência tem seu porquê e sua razão de ser nela mesma, sendo perfeita e completa.

evidencia o pressuposto da atemporalidade para que algo seja completo e, então, explicita que, enquanto a Forma do homem é eterna e, por isso, completa, o homem no devir só adquire seu acabamento e sua completude no tempo. Em outras palavras, o homem como Forma é eterno e imortal, donde se segue que é completo, pois, se precisasse de algo, entraria no devir para que suas necessidades fossem geradas. Potencialmente, ele tem tudo desde o início, enquanto é uma Forma que expressa a totalidade do Intelecto, cujas partes, por sua vez, exprimem o homem.

Ora, se a Forma do homem é completa e tem tudo desde o início, e o homem no devir precisa de acréscimos, esses não viriam de fora, confirmando a necessidade de um raciocínio para gerar o homem no devir? Em VI 7 [38], 3, 1-3, Plotino afirma que o homem no devir é conforme à Forma do homem de modo que não é preciso retirar nem acrescentar nada desse último. Mas como o homem no devir é, ao mesmo tempo, incompleto e conforme à Forma completa? A tradução e o comentário de Hadot indicam tal conformidade pela noção de imagem. Hadot comenta que não é preciso retirar ou acrescentar nada ao conteúdo inteligível eterno do homem para obtermos a noção ou o conceito do homem no devir, mas que o homem no devir não é inteiramente a Forma eterna e que ele precisa de acréscimos¹⁶⁹. De fato, dizer que o homem no devir é conforme à Forma não significa que há uma igualdade total entre eles em todos os pontos. Tal distinção entre esses homens faz com que Plotino retome a aporia do raciocínio para gerar o homem no devir.

Percebemos que, enquanto no segundo tratado (*Enéada* IV 7) Plotino estabelece a imortalidade do homem como alma em contraposição à mortalidade do corpo, aqui ele o faz em relação ao homem como Forma no Intelecto. A eternidade de ambos os homens é devido ao caráter inteligível e incorpóreo da alma e do Intelecto. Por conseguinte, até esse momento, o que nos afigura comum entre os dois textos é que Plotino indica que o elemento corpóreo

¹⁶⁹ Cf. PLOTIN, *Traité* 38, p. 205-206.

não faz parte da essência homem. O corpo, como algo mortal e temporário, não está incluído na definição do homem que denota seu aspecto intemporal, como alma e como Forma. Em outras palavras, o corpo limitaria o homem a existir somente no momento em que a alma se unisse a ele.

Através da demonstração da completude da Forma, Plotino constrói uma primeira solução à aporia de um raciocínio para gerar a sensação: ela não foi engendrada por algum raciocínio divino, mas pré-existe no Intelecto, na Forma do Homem. O Intelecto não raciocina para criar a sensação, pois ele está presente em cada uma de suas Formas, as quais, por sua vez, têm sua razão de ser nelas mesmas. Cabe a observação de que, nos sete primeiros capítulos do tratado em questão, Plotino refere-se à Forma do homem no Intelecto sem questionar a pré-existência de objetos sensíveis no Intelecto e o faz entre os capítulos oito e quatorze.

Dessa maneira, pode-se concluir que a sensação presente no Intelecto pertence à integralidade da Forma do homem. A nosso ver, Plotino indica que a sensação dos objetos corpóreos e sensíveis é atualizada quando a alma desce e se volta para o sensível. Como bem nota Hadot, a potência de sentir já está no Intelecto e na Forma do homem, mas ela se atualiza quando o homem entra no devir¹⁷⁰. A potência de sentir e a sensação, as quais têm suas causas no Intelecto, existem na Forma do homem devido a uma necessidade e uma perfeição eterna¹⁷¹.

Vogel esclarece que Plotino está suscitando o problema se o homem é, essencialmente, um ser com percepção sensível, já que era assim como Forma¹⁷². Segundo ele, Plotino precisa investigar a questão tentando examinar primeiro o que é o homem “aqui” ou sensível, isto é, o

¹⁷⁰ PLOTIN, *Traité* 38, p. 207-208. Hadot observa que no inteligível há a sensação de objetos incorpóreos; então, a sensação realiza-se também no inteligível, de uma maneira própria ao Intelecto.

¹⁷¹ Cf. VI [38], 3, 22-25. A pré-existência da sensação no inteligível – Intelecto – parece pressupor uma descida necessária do homem e da alma ao sensível e ao corpo.

¹⁷² Cf. VOGEL, Plotinus' image of man. Its relationship to Plato as well as to later neoplatonism, p. 149-150. Como Hadot, Vogel também lembra que a percepção sensível parece ser da Forma do homem, indicando que no inteligível existem objetos inteligíveis e um tipo de percepção da qual a nossa é uma imagem imperfeita.

conjunto (συναμφότερον) da imagem da alma e do corpo, sugerindo que é a alma que faz o homem sensível ganhar vida; concordamos com Vogel que esse homem não seria definido como alma e, sim, como tal conjunto. Esse seria o “homem no corpo” ou “homem concreto”, termos dos quais muitos intérpretes fazem uso para compreender os múltiplos aspectos do homem. Destacamos que essas designações para o homem nos parecem razoáveis somente quando são adaptações interpretativas ao vocabulário de Plotino a fim de compreender melhor o tema do homem nas *Enéadas*; a expressão “homem no corpo” parece-nos mais razoável, pois Plotino sugere essa ideia tanto em relação à alma – a alma no corpo – como ao homem.

Vimos que a Forma do homem tem eterna e potencialmente tudo para atuar no devir e no sensível. Notamos que Plotino mostra a noção de completude do homem eterno como Forma, em oposição à carência do homem engendrado e necessitado de acréscimos. Nesse sentido, o homem no devir expressa apenas um aspecto da Forma do homem. Depreendemos que o mais importante é que o homem como Forma existe eternamente. Plotino, então, começa a delinear algumas diferenças, as quais iremos abordar no próximo item, entre o homem inteligível como Forma no Intelecto e o homem no devir. A aporia de um raciocínio para gerar a sensação e o homem no devir continua a ser discutida através da definição do homem e da comparação entre a Forma do homem e os homens sensível e racional, dos quais Plotino traça as diferenças¹⁷³.

2.4 O HOMEM RACIONAL E O HOMEM SENSÍVEL

Ainda com o intuito de esclarecer a aporia sobre a pré-existência da sensação no Intelecto e sua projeção na alma como *lógos*, Plotino discute em qual alma se encontra o *lógos*

¹⁷³ Ao contrário do que fizeram outros que os tinham como idênticos – ele se refere provavelmente aos estoicos e epicuristas.

da sensação. Para tanto, introduz as noções de homem sensitivo e homem racional, identificando-os, parece, à alma sensitiva e à alma racional. Plotino demonstra que o *lógos* está presente hierarquicamente no homem racional e no sensitivo, expressando-se nos níveis da alma racional e sensível, respectivamente.

Primeiro, Plotino questiona em qual alma se encontram os *lógoi* que produzem o homem: se eles seriam atos da alma vegetativa (φυτική), ou antes, da alma que produz o vivente (ζωός), a qual é mais iluminada e, tomada nela mesma, é mais rica de vida que aquela¹⁷⁴. Hadot nota que essa alma que produz o vivente é a alma sensitiva¹⁷⁵. Com efeito, tudo indica que tal alma é a alma sensitiva, sendo que o homem produzido por ela e o *lógos*, o homem sensível, coincidiria com o vivente. Afinal, nesse tratado, Plotino precisa justificar a origem da sensação.

Plotino ressalta que tal alma, vindo para a matéria já disposta ou que lhe corresponde, mesmo sem o corpo, já é homem devido ao *lógos* do homem que recebeu. Dessa maneira, a alma é determinada pelo *lógos*. Em outras palavras, entendemos que a alma já é homem no sentido de ter o *lógos* que o determina. Então, por um lado, o homem sensível e a alma sensível coincidem e, sendo assim, o homem como alma é um homem inteligível. Modelando o corpo que é capaz de acolhê-la, tal alma produz outra imagem do homem. Portanto, o corpo recebe essa alma, fazendo surgir um homem que já possui as razões (λόγοι), as potências (δυνάμεις), as disposições (διαθέσεις) e os caracteres (ἦθη) do homem, mas tudo isso de modo obscuro, já que a imagem do homem não é o primeiro homem¹⁷⁶. Assim, Plotino indica outro aspecto do homem inferior: ele não é nem somente a alma nem somente o corpo; por outro lado, o homem sensível é o conjunto formado pela alma sensitiva e o corpo. Em todo o caso, Plotino diz que ele é uma imagem. Ora, essa imagem deve ter sua origem no que lhe antecede, no homem racional e na Forma do homem.

¹⁷⁴ Cf. VI 7 [38], 5, 9-11.

¹⁷⁵ Cf. PLOTIN, *Traité* 38, p. 98 e 221.

¹⁷⁶ Cf. VI 7 [38], 5, 11-13. Plotino diz que, do mesmo modo, o artista pode representar um homem inferior.

É importante observar que, até esse momento do tratado, o homem racional é tido como o primeiro homem ou homem superior e o homem sensível, inferior. Posteriormente, o primeiro homem será a Forma do homem, o segundo, o racional e o terceiro, o sensível. Essa ordem se inverte quando Plotino os enumera a partir de baixo, do sensível, primeiro, para cima, a Forma, o terceiro.

Plotino, então, erige uma série de comparações e relações entre o homem racional e o homem sensível, entre a alma racional, superior, e a sensível, inferior. A comparação que mais ressalta nesse momento é sobre a sensação. Percebe-se que o interesse de Plotino é, sobretudo, analisar a sensação em todos os níveis, desde o Intelecto, descendo por toda a alma, até o sensível e desse à alma e ao Intelecto. Cada um desses homens tem hierarquicamente as sensações que lhe correspondem: as do sensível são mais obscuras do que as do racional, pois são imagens dessas que lhes antecedem. A alma do homem racional já é mais divina, sendo que tem um homem melhor e sensações mais claras¹⁷⁷. Nota-se que se trata de uma hierarquia da sensação e da alma dos homens sensível e racional. O curioso é que a alma do homem racional não só é mais divina, mas “já” é mais divina, ou seja, há certa anterioridade desse caráter divino.

Tentemos compreender melhor porque as sensações do homem racional são mais claras que as do homem sensível. A obscuridade de tal sensação como imagem daquela precedente pode ser devido ao seu grau inferior de percepção e aos seus objetos inferiores. Talvez também porque é a alma racional (o *logizómenon* e a *diánoia*) que recebe diretamente as impressões (τύποι) do Intelecto, como vimos no capítulo anterior. Afinal, a sensação é o encontro de impressões sensíveis e impressões inteligíveis. Plotino ressalta que as impressões sensíveis não são da sensação, mas são produzidas a partir dela; portanto, elas são o sensível

¹⁷⁷ Cf. VI 7 [38], 5, 19-22.

modificado, pois são destituídas do elemento corpóreo. As impressões inteligíveis, por sua vez, são traços das Formas na alma, já sendo inteligíveis por elas mesmas.

Plotino volta à hipótese de que o homem seria a alma que se serve do corpo e indica que haveria dois modos de utilização do instrumento, direto e indireto. Enquanto a alma inferior utilizaria o corpo de maneira primeira ou imediata, a superior, mediata ou secundária¹⁷⁸. Como ressalta Hadot, a alma racional não se une diretamente ao corpo e se serve dele por meio da alma sensitiva, unida diretamente a ele¹⁷⁹. É o que sugere esta passagem:

Quando o homem sensível nasce, ela [alma superior] o acompanha dando-lhe uma vida mais iluminada. Antes, não acompanha, mas como que anexa [a alma inferior], pois ela mesma não sai do inteligível, mas, permanecendo sempre junto a ele, tem a inferior como que suspendida nela, misturando seu *lógos* com o *lógos* daquela¹⁸⁰.

O homem sensível ou inferior, que era obscuro, torna-se mais claro uma vez que é iluminado pela alma racional. Nessa passagem é nítida a identificação do homem inferior com a alma inferior e, por conseguinte, do homem racional com a alma racional. Mas o que significa dizer que a alma racional anexa a inferior? Elas estão juntas e separadas, pois a superior se mantém voltada para o inteligível. Hadot sugere que a relação da alma superior com a inferior se estabelece quando essa segunda se torna capaz de sensação, provavelmente pelo nascimento¹⁸¹.

¹⁷⁸ Cf. VI 7 [38], 5, 24-25.

¹⁷⁹ Cf. PLOTIN, *Traité* 38, p. 221.

¹⁸⁰ Cf. VI 7 [38], 5, 26-30. "Ἡδη γὰρ αἰσθητικοῦ ὄντος τοῦ γενομένου ἐπηκολούθησεν αὐτὴ τρανοτέραν ζωὴν διδοῦσα· μᾶλλον δ' οὐδ' ἐπηκολούθησεν, ἀλλὰ οἷον προσέθηκεν αὐτῇ· οὐ γὰρ ἐξίσταται τοῦ νοητοῦ, ἀλλὰ συναψαμένη οἷον ἐκκρεμαμένην ἔχει τὴν κάτω συμμίξασα ἑαυτὴν λόγῳ πρὸς λόγον.

¹⁸¹ Cf. PLOTIN, *Traité* 38, p. 222.

Nesse tratado, é notável que Plotino se refere à alma racional como aquela que já é mais divina e que não desce, pois permanece sempre no inteligível. Entretanto, aqui ele não se preocupa em distinguir as potências racionais (*logistikón, dianoetikón*), mas toma a alma racional como um todo. Ao mesmo tempo, vemos uma tensão e uma dificuldade em expressar a separação e a mistura da alma racional com a inferior. Não vemos evidências para depreender que a alma inferior é anexada à racional por alguma necessidade de uma das duas ou mesmo externa a elas. O que é explicado, mas não de fácil compreensão, é que a mistura delas se dá pelo *lógos*. Diante dessa caracterização da alma superior, Plotino questiona como a potência de sentir estaria presente nela. A potência de sentir relaciona-se com os objetos sensíveis tais como eles se encontram na alma superior.

Através dessa passagem citada acima, percebemos que o homem sensível também seria entendido como o homem capaz de sensação, isto é, a alma e sua potencialidade sensitiva, a qual é efetivada quando a imagem da alma se liga ao corpo. Se assim o for, ele é a alma sensitiva e seu *lógos*¹⁸². Portanto, parece que, por um lado, o homem sensível é a alma sensitiva mais o corpo e, por outro, a alma e seu *lógos*. Percebe-se que mais uma vez Plotino demonstra que o homem é a alma determinada por um *lógos*, sendo que nesse momento ele se refere ao homem sensível. E, na medida em que a alma é determinada por um *lógos* no qual a sensação está incluída, e se o *lógos* é uma expressão da Forma que se encontra no Intelecto, então, mais uma vez se constata que a sensação e a capacidade de sentir já estão na Forma.

Após descrever a Forma, a Forma do homem e os homens racional e sensível, Plotino conclui:

¹⁸² Na *Enéada* I 1 [53], 7, 9-14, Plotino discute sobre o sujeito da sensação e, para tanto, descreve o seu processo. Ele mostra que a sensação é o encontro de impressões sensíveis e impressões inteligíveis. Logo, a sensação não é um fato do corpo, pois ela pressupõe traços do Intelecto na alma. Plotino ressalta que as impressões sensíveis não são da sensação, mas são produzidas a partir dela; portanto, elas são o sensível modificado, pois são destituídas do elemento corpóreo. Segundo Hadot, o homem sensível, capaz de sensação, é de ordem temporal. Cf. PLOTIN, *Traité* 38, p. 221.

O homem no Intelecto é o homem antes de todos os homens. Esse homem ilumina o segundo [homem racional] e esse, o terceiro [homem sensível]. O último [homem sensível] contém os outros de alguma maneira, mas não que ele se torna aqueles, mas porque é justaposto a eles¹⁸³.

Não se pode esquecer que a anterioridade da Forma do homem em relação aos outros homens é, antes de tudo, causal. Ao explicitar que o homem sensível possui os outros de alguma maneira e que não se torna os outros porque é justaposto a eles, entendemos que ele tem os outros em potência por ser uma imagem do que lhe é anterior. Mas por que o homem sensível não se torna os outros homens? Parece que é exatamente porque ele é e sempre será diferente deles, já que é acrescido aos outros. A atividade do homem sensível provém do racional, e a desse, por sua vez, da Forma do homem. Nesse sentido é que cada um dos homens contém e não contém os outros¹⁸⁴.

Por fim, Plotino ainda aponta uma importante diferença entre a Forma do homem e o homem no devir. O primeiro homem ou a Forma do homem e sua vida são completamente separados do corpo. Lembramos que tal separação decorre do fato da Forma do homem estar no Intelecto e, por conseguinte, não se sujeitar ao tempo e ao devir. Quanto ao segundo homem, o racional, pode ocorrer que sua vida seja junto ao corpo, mas, se ele se mantém mesmo assim separado ou distante do corpo, pode-se dizer que essa sua vida coincide com aquela suprema – da Forma do homem¹⁸⁵.

Laurent¹⁸⁶ recorda que, em VI 4 [22], 14, 16-26, Plotino aponta outro homem – empírico – (προσέκλήλυθεν ἄνθρωπος ἄλλος) que foi acrescido (προσέθηκεν) ao homem inteligível que éramos e que nos tornamos. Nesse texto, Plotino discorre sobre o Uno e

¹⁸³ VI 7 [38], 6, 11-15. καὶ ὁ ἐν νῶ ἄνθρωπος τὸν πρὸ πάντων τῶν ἀνθρώπων ἄνθρωπον. Ἐλλάμπει δ' οὗτος τῶ δευτέρῳ καὶ οὗτος τῶ τρίτῳ· ἔχει δὲ πως πάντα ὁ ἕσχατος, οὐ γινόμενος ἐκείνοι, ἀλλὰ παρακείμενος ἐκείνοις.

¹⁸⁴ Cf. VI 7 [38], 6, 15-19.

¹⁸⁵ Cf. VI 7 [38], 6, 19-21.

¹⁸⁶ Cf. LAURENT, *L'homme et le monde selon Plotin*, p. 87.

questiona se o somos ou se somos aquilo que é vizinho dele e que surge no tempo, isto é, se somos algo no âmbito da alma. Ele explica que, antes de nascermos, éramos homens, almas puras e inteligências unidas lá, como partes do inteligível e pertencendo ao todo, sendo que até hoje não somos separados de lá. Hoje nos tornamos ou somos os dois homens e não aquele de antes; algumas vezes, somos apenas o segundo homem que é acrescido, na medida em que o primeiro não mais opera.

A ideia principal parece-nos ser a de que a Forma do homem no Intelecto projeta-se como *lógos* na alma para que, então, a imagem da alma ou a outra alma se volte para o sensível e o corpo, formando o vivente ou o homem empírico. Sendo assim, esse outro homem acrescido ressoa com a alma que sofreu acréscimos do segundo tratado (*Enéada IV 7*), com o homem inferior ou no devir do tratado 38 (*Enéada VI 7*), e, como veremos, com o vivente do tratado 53 (*Enéada I 1*). Todavia, Plotino fala em homem e não em alma, o que gera a dificuldade em compreender exatamente os homens aos quais ele se refere e se eles se identificam com a alma ou com sua imagem, seja a sensitiva ou a racional. De todo modo, há as noções de acréscimo e de tornar-se que expressam e distinguem a posterioridade do homem no devir.

Resta compreender melhor onde éramos homens e do que não estamos separados; ademais, por que o homem de lá pode não mais operar. Schniewind nota bem que Plotino evoca dois estados do homem, sua origem inteligível e sua atualidade no sensível: antes de sermos homens no sensível, éramos outros homens no inteligível e éramos, assim, uma parte do todo. Ela ressalta que esses dois tipos de homens recebem a mesma designação – *ἄνθρωπος ἄλλος* –, sendo que o que os distingue é o ser (*ὄν*) e o tornar-se (*γίγνομαι*). O homem atual (*νῦν*), portanto, é a união do ser e daquilo que foi acrescido a ele, o tornar-se. Segundo a intérprete, isso mostra que o homem atual é constituído de dois homens e que há a possibilidade de o homem ser somente a parte no sensível quando a inteligível não estiver

presente. Para ela, o homem verdadeiro tem uma prioridade ontológica e o atual permanece duplo e, por isso, deve ser analisado pelo devir¹⁸⁷. Ora, a origem inteligível do homem não seria a Forma do homem no Intelecto? Mas de que maneira ela pode não estar presente?

Ainda no tratado em questão, VI 4 [22], 15, Plotino ilustra as relações entre tais homens através da imagem de uma assembleia¹⁸⁸. Os anciãos deliberam calmamente diante do povo que se rebela contra a ordem, sendo que aqueles seriam dominados por esses ou vice-versa. Nessa situação, ou a ordem prevalece, quando o elemento melhor predomina e o pior não sobrevém, ou o pior predomina silenciando o melhor. Plotino sublinha que essa relação se dá no interior do homem, que domina esse tumulto de prazeres, desejos e medos, voltando-se para o homem que era antes. Essa passagem nos ajuda a compreender que o homem pode se direcionar para o Intelecto, onde encontra sua Forma ou o homem que éramos antes e, nesse sentido, torná-la presente – não que ela não esteja presente, mas ela não predomina nesse momento. Plotino explica que o voltar-se ao homem que éramos e que somos (καὶ ἔστιν ἐκείνοϛ) é também viver segundo ele ou em acordo com ele (κατ' ἐκείνόν τε ζῆν). Assim, o homem distancia-se do corpo, dando-lhe aquilo que dá como sendo um outro de si mesmo¹⁸⁹. A nosso ver, esse distanciamento do homem em relação ao corpo reflete uma não identificação com esse último.

Com efeito, Plotino ora indica dois homens ora um homem duplo ou, diríamos também, um homem que possui duas forças, funções ou aspectos; ou ainda, como sugere Schniewind¹⁹⁰, duas partes que constituem o homem em seu ser duplo. Entrementes, se há um homem ao qual é possível se voltar para o alto ou deixar prevalecer os prazeres, desejos e medos, nessa imagem da assembleia, Plotino também indica um homem que tem uma vida

¹⁸⁷ Cf. SCHNIEWIND, *L'éthique du sage chez Plotin*. Le paradigme du spoudaios, p. 104.

¹⁸⁸ Schniewind lembra que a imagem da assembleia é retomada no tratado 28 (*Enéada* IV 4), com o mesmo propósito de comparação entre os homens, mas de um modo mais detalhado e se apoiando em um exemplo de formas de legislações democráticas ou aristocráticas. Cf. SCHNIEWIND, *L'éthique du sage chez Plotin*. Le paradigme du spoudaios, p. 104.

¹⁸⁹ Cf. VI 4 [22], 15, 37-38. Διδούϛ τῶ σώματι, ὅσα δίδωσιν ὡϛ ἑτέρῳ ὄντι ἑαυτοῦ.

¹⁹⁰ Cf. SCHNIEWIND, *L'éthique du sage chez Plotin*. Le paradigme du spoudaios, p. 106-107.

mista. Schniewind afirma que esse seria um terceiro tipo de homem, um homem intermediário que participa do bem e do mal. Observamos que através desse homem intermediário, do sábio (σπουδαῖος) do tratado 46 (*Enéada* I 4) e dos homens comuns (em contraposição ao σπουδαῖος) do 33 (*Enéada* II 9), Plotino expõe sobre a dimensão ética do homem, tema que extrapola nosso estudo.

Segundo Laurent¹⁹¹, Plotino expõe sobre uma humanidade racional que está em um nível intermediário, entre a humanidade empírica de nossa alma sensitiva e a transcendente ou puramente espiritual. Dessarte, a humanidade é pensada não como Forma, mas como um *lógos* que expressa a Forma pura. Nesse sentido é que Plotino distingue três homens, sendo que o homem sensível é o homem inferior, o homem inteligível no tempo e no espaço ou uma imagem do homem em si- imagem produzida graças à presença do *lógos* do homem.

Constatamos, então, uma ambiguidade ou uma fluidez quanto ao homem sensível, que ora nos afigura como alma sensitiva e *lógos*, ora como o conjunto formado por essa alma sensitiva e o corpo¹⁹². O homem racional, por sua vez, é tido como a alma racional e o *lógos*, mas também como o homem que pode se inclinar para o alto ou para baixo. Entrementes, ainda não nos é claro se esses dois homens, sensível e racional, são separados e independentes ou se coexistem, formando um homem que tem um aspecto sensível que se realiza juntamente ao corpo e também outro com aspecto racional.

Se por um lado há esses três homens, Forma do homem, homem racional e homem sensível, parece que também há um homem duplo. Em nosso primeiro capítulo¹⁹³, vimos que a alma tem uma vida anfíbia e desempenha uma função dupla – o que é exposto, por exemplo, no sexto tratado (*Enéada* IV 8) – ou tripla, uma sempre voltada para lá, outra para as coisas

¹⁹¹ Cf. LAURENT, *L' homme et le monde selon Plotin*, p. 88.

¹⁹² Conjunto que pode ser entendido como sinônimo do vivente sobre o qual Plotino tratará na *Enéada* I 1 [53], tema de nosso próximo capítulo.

¹⁹³ Cf. Cap. 1, “A descida e a união da [imagem] da alma aos corpos”, p. 32-34.

daqui e uma intermediária – no tratado 33 (*Enéada* II 9). Ora, se o homem identifica-se com a alma e se essa é anfíbia, o homem também tem uma vida dupla.

Em II 3 [52], 9, 30-31, Plotino diz: “cada homem é duplo, um é o conjunto, o outro é ele mesmo”¹⁹⁴. Plotino não explicita que a natureza do homem é dupla. A nosso ver, contrariamente a Schniewind, aqui Plotino expressa dois aspectos de um homem, sendo que o principal é o que o define ou é ele mesmo. Os dois pólos e critérios pelos quais pode se considerar o homem parecem ser, antes de tudo, sua composição e sua simplicidade. Sendo assim, a passagem sugere que, por um lado, o homem é um conjunto enquanto tem um corpo, mas, por outro, é ele mesmo, isto é, a alma. Tal passagem, se analisada como se referindo também ao homem sensível como conjunto e ao homem racional como o outro, confirma que eles coexistiriam tanto logicamente quanto ontologicamente.

Entendemos que o homem como alma tem uma condição dupla, mas não uma natureza assim qualificada. E, se assim o for, talvez não se trate de superar sua condição, transpor sua duplicidade. Paradoxalmente, ela é algo permanente e necessário no devir, no âmbito do impermanente. Mesmo que os aspectos sensível e inteligível do homem não coexistam bem, sem tensão¹⁹⁵, eles estão juntos.

Schniewind ressalta a condição dupla do homem a partir de várias passagens das *Enéadas*, mas emprega indistintamente os termos natureza, caráter e condição para expressar a duplicidade do homem. Segundo ela, pode-se dizer que o homem é duplo em razão da natureza da alma humana cuja função é dupla; se a alma é concebida como anfíbia, o homem é um ser duplo¹⁹⁶. Para ela, o homem é sempre o conjunto de alma e corpo¹⁹⁷. Notamos que ela restringe o homem ao seu aspecto composto, sensível.

¹⁹⁴ Διπλός γὰρ ἕκαστος, ὁ μὲν τὸ συναμφοτέρον τι, ὁ δὲ αὐτός.

¹⁹⁵ Cf. HADOT, *Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin*, p. 264.

¹⁹⁶ Cf. SCHNIEWIND, *L'éthique du sage chez Plotin*, p. 100.

¹⁹⁷ Cf. SCHNIEWIND, *L'éthique du sage chez Plotin*, p. 112.

Diante das diferenciações desses homens, poder-se-ia indagar se eles são, de fato, vários homens ou somente um sob mais de um aspecto ou através de diferentes imagens. E a pergunta é válida porque Plotino, como um platônico, estrutura boa parte de seu pensamento, dentre outras, na noção de imagem: o homem sensitivo é uma imagem (μίμημα) do homem racional, o qual o ilumina¹⁹⁸ e é iluminado pela Forma do Homem, anterior aos outros homens. O primeiro homem, o Homem no Intelecto, ilumina o segundo e, esse, o terceiro”¹⁹⁹. Segundo Vogel²⁰⁰, na medida em que o homem “daqui de baixo” é um reflexo do homem racional (primeiro e inteligível), esse ilumina aquele porque o engendrou. Observa-se que cada um desses homens é a imagem do outro que lhe é superior e também têm neles essa imagem. Ora, então, a alma sensitiva, por exemplo, já tem nela uma imagem do homem racional e a modela nos corpos²⁰¹.

Dessa maneira, Plotino indica que há algumas imagens de homens a partir da Forma inteligível do homem no Intelecto. Trata-se de demonstrar que o homem já existe, completo, como Forma no inteligível. E, como a Forma do homem é o modelo, a origem das suas imagens, ele é tido como o verdadeiro homem no tratado 38 (*Enéada* VI 7). Por isso, a Forma do homem poderia ser analisada como o único homem, e os outros como suas imagens ou seus aspectos. Vemos, então, que Plotino mostra que há vários modos de existência do homem, no sensível e no inteligível. Pelo critério da demarcação entre o sensível e o inteligível, a Forma do Homem seria o homem superior e verdadeiro e o homem sensível, o inferior.

¹⁹⁸ Plotino recorre a essa metáfora da iluminação (ἔλλαμψις) muitas vezes, principalmente no tratado 9 (*Enéada* VI 9), para tentar ilustrar o momento do contato com o Uno. Em VI 9, 7, 12-16, é dito que a alma deve se despojar de suas impressões (sensíveis e inteligíveis) e de tudo, a fim de que possa ter a visão do Uno sem forma e para que seja iluminada pela presença desse Princípio Supremo. A metáfora também ilustra o Uno como uma luz que está nas coisas que ilumina, mas não se confunde com elas. Para esse sentido da noção de iluminação, Cf. PRADEAU, *L'imitation du principe*. Plotin et la participation, p. 67-68.

¹⁹⁹ VI 7 [38], 6, 10-15.

²⁰⁰ Cf. VOGEL, *L'image de l'homme chez Plotin et la critique de Jamblique*, p. 152.

²⁰¹ Cf. PLOTIN, *Traité* 38, p. 221.

2.4 CONCLUSÃO

A nosso ver, Plotino aponta uma diferença entre a natureza ou essência do homem e sua condição ou estado. A primeira sugere algo permanente, o que indica sua definição pela alma; a segunda parece incluir o corpo e a dimensão temporária do homem, o que o define como um conjunto ou composto de alma e corpo, como um vivente. Portanto, parece-nos que a condição do homem seria dupla, mas não sua natureza. Essa distinção pode ser uma das causas das várias interpretações e divergências a respeito da definição do homem nas *Enéadas*.

Nos tratados analisados até então, percebemos que há um homem que Plotino identifica com a alma de um modo geral, em contraposição ao corpo, que o homem possui, mas que não o define. Ou, dito de outro modo, em algumas passagens das *Enéadas*, Plotino refere-se ao homem tomado sob o viés da alma. Mais especificamente, ele o descreve como alma e *lógos* e, assim, tem-se o homem racional, alma racional e *lógos*, e o homem sensível, alma sensitiva e *lógos*.

Diante do exposto, o que já podemos extrair é que não há uma concepção única e fixa de homem para Plotino, sendo que a dificuldade do tema reside, sobretudo, em tal fluidez²⁰². Entendemos que não há homens separados ou totalmente distantes e estranhos uns aos outros, mas se trata, até então nos tratados analisados, de um homem que se realiza no Intelecto e na alma. Ao mesmo tempo, todos poderiam ser tomados como homens ou tipos de homens ou poder-se-ia-se dizer que a Forma do homem se realiza nos níveis que lhe procedem. Plotino parece indicar modos de existência do homem e, sendo assim, dizemos que o homem viveria

²⁰² Não afirmamos que há uma fluidez total no tema do homem e em outros, pois observamos que algumas teses de Plotino permanecem ao longo das *Enéadas*.

em planos diferentes²⁰³. Nesse sentido, propomos que se tenha uma visão mais ampla do homem nos escritos plotinianos.

O problema é que muitas vezes se fala do homem nas *Enéadas* sem especificar o contexto em questão. Além do contexto, notamos que, se se quer investigar algo sobre o homem para Plotino, é preciso delimitar o critério e a perspectiva envolvidos. A falta desses elementos algumas vezes parece gerar uma análise confusa por parte dos intérpretes. Se há uma perspectiva do inteligível, onde o homem se realiza no Intelecto e na alma, há também a do sensível, onde ele também se realiza: esse é o homem “daqui” e com o qual lidamos diretamente. Então, precisamos de mais elementos para discutir como a relação do homem com o corpo e o sensível seria vista nas *Enéadas*. É mister, pois, compreendermos o homem no devir, que é apresentado por Plotino no tratado 53 (*Enéada* I 1) como o vivente e que será objeto de estudo do próximo capítulo. Assim, teremos percorrido os campos de possibilidade nos quais o homem se inscreveria.

²⁰³ Talvez também esteja envolvida uma escolha da alma: viver segundo o Intelecto e as Formas ou voltada para o sensível e o corpo.

CAPÍTULO 3

O HOMEM, AS AFECÇÕES E O VIVENTE

3.1 INTRODUÇÃO

Após termos analisado o homem à luz do inteligível – pelo Intelecto e pela alma –, investigaremos como ele se exprime no sensível. O tratado 53 (*Enéada* I 1) mostrou-se fundamental para compreendermos o homem no devir. Se o segundo tratado (*Enéada* IV 7) enfatiza que o homem não é o corpo, mas o tem, fazendo dele algo que não seja simples, isso nos conduz a investigar esse homem que tem uma composição. O tratado 53 (*Enéada* I 1) apresenta-nos o vivente, o conjunto formado pela imagem da alma e o corpo, distinguindo-o do homem. Esse texto é essencial para esclarecer a divisão e a descida da alma no corpo, já que nos apresenta um elemento intermediário responsável pela ligação entre eles, e para ratificar a unidade e a impassibilidade da alma. A questão, por exemplo, das potências inferiores da alma que se dirigem para o corpo em contraposição à alma superior que não se volta para baixo pode ser melhor compreendida através das afecções. Desse modo, ele nos fornece explicações para a união e a separação da alma e do corpo.

Através do vivente e da atribuição das afecções, o texto delinea um homem aparente, o homem sensível. Tentaremos mostrar a relação do homem com o corpo e o sensível. Assim, em uma análise do tratado 53, buscaremos mais elementos para nossa investigação sobre a definição do homem nas *Enéadas*.

3.2 A ATRIBUIÇÃO DAS AFECÇÕES

O tratado 53 (*Enéada* I 1) investiga a que (τινος) se deve atribuir as afecções (πάθη) como medo (φόβος) e confiança (θάρος), prazer (ἡδονή) e dor (λύπη), desejo (ἐπιθυμία) e aversão (ἀποστροφή), assim como as ações e as opiniões que resultam delas. Plotino sublinha que o problema também se coloca para o raciocínio discursivo (διάνοια) e a opinião: se ambos são atribuídos àquele ao qual as afecções são atribuídas. Do mesmo modo, ele questiona a atribuição das intelectões (νοήσεις), do exame ou investigação (ἐπίσκοπος)²⁰⁴, e, ainda, a do ato de sentir (τὸ αἰσθάνεσθαι), já que, como ele diz, as afecções são certas sensações ou não existem sem a sensação²⁰⁵. Logo, percebemos que as funções vegetativa, sensitiva e racional da alma relacionam-se, cada uma à sua maneira, com as afecções.

Plotino, então, propõe três hipóteses para a atribuição das afecções: a alma, a alma que utiliza o corpo e o conjunto formado pela imagem da alma mais corpo, denominado vivente (ζώως) ou conjunto (συναμφότερον). Primeiro, ele examina a alma, depois, a alma no corpo e o vivente.

Plotino enumera as razões para negar essa atribuição das afecções à alma separada, essencial e indivisível. De início e recorrentemente, Plotino argumenta que, sendo ela divina, imortal e incorruptível, é, necessariamente, impassível, não sofre mudanças em sua essência. Ademais, ela não recebe nada do que lhe é posterior no movimento de processão, mas somente do que lhe é anterior; ora, não podendo receber nada que lhe seja estranho ou exterior, ela não teme nada²⁰⁶. Ele, então, desenvolve uma investigação acerca da alma, da

²⁰⁴ Ao indagar por aquele que examina, Plotino indica que a reflexão se volta para si mesma, como objeto e substrato de sua própria pesquisa e interrogação; em outras palavras, a investigação confunde-se com sua própria atividade. Plotino detém-se na questão da atribuição das afecções e essa do exame é suspensa. Aubry discute a natureza daquele que investiga, se ele seria uma substância ou uma consciência, e daquele ao qual as afecções são atribuídas. Cf. PLOTIN, *Traité 53*, p. 118-119.

²⁰⁵ Cf. I 1 [53], 1, 12-13.

²⁰⁶ Cf. I 1 [53], 2, 9-14.

alma que utiliza o corpo e do conjunto formado pela imagem da alma e pelo corpo, com o propósito de saber se eles são considerados substâncias e de qual espécie, simples ou compostas.

Recorrendo ao critério aristotélico de substância simples e composta, Plotino hipotetiza que as afecções não são atribuídas à alma se ela for uma substância simples, se for idêntica ao ser-alma ou sua essência, mas, se ela for composta, isto é, diferente de sua essência, as afecções podem ser atribuídas a ela²⁰⁷. Ora, como ele diz que a alma não admite receber nada do que não lhe é anterior, conclui-se que ela permanece sempre a mesma em sua essência. Aubry²⁰⁸ observa que Plotino trata com rigor a hipótese da alma como substância composta, sublinhando sua coerência; e que, concentrando-se na afirmação da alma como substância simples, ele não apenas suscita e investiga sua possibilidade lógica, mas também evidencia a possibilidade real da mesma. Lembramos que, como vimos em nosso capítulo anterior²⁰⁹, Plotino colocou a mesma questão para o homem, se ele é simples ou composto.

Ainda quanto à possibilidade de se atribuir as afecções à alma essencial, Plotino sustenta que ela não tem os prazeres e os desejos (ἐπιθυμίαι) do corpo²¹⁰, o qual, por si só, não seria seu objeto de desejo, já que ela não procura nenhum suplemento, por ser simples e completa, bastando-se a si mesma. Ela não sofre de nada, pois não precisa de nada. Ela não aspira nem mesmo a mistura com o corpo. Então ela não tem nenhum desejo próprio e inerente? Tem, mas não procura nenhum bem relativo, apenas o Bem²¹¹, sendo que esse seu desejo (ὄρεξις) não lhe implica dor ou sofrimento.

²⁰⁷ Cf. I 1 [53], 2, 1-14.

²⁰⁸ Cf. PLOTIN, *Traité 53*, p. 131.

²⁰⁹ Cf. Cap. 2, “A definição do homem- *Enéada IV 7 [2]*”, p. 68-69.

²¹⁰ Entendemos aqui os desejos ligados à dimensão corpórea, tais como a posse de bens e riquezas materiais. Não que o corpo por si só deseje, já que não é capaz de representação.

²¹¹ Cf. I 1 [53], 5, 27. Cf. PLOTIN, *Traité 53*, p. 134.

Plotino discute, então, a hipótese de que as afecções são atribuídas à alma que utiliza o corpo como instrumento, a alma no corpo e antes ou separada dele²¹². Em um primeiro momento, ele afirma que a alma que se serve do corpo não é forçada a receber as afecções dele²¹³; depois, diz que talvez ela seja forçada a receber a sensação, necessariamente, pois é preciso que conheça as afecções a partir da sensação para se servir do instrumento e, por último, que tal relação se confunde com a própria sensação²¹⁴. Nas palavras de Aubry²¹⁵, Plotino sugere que essa relação de utilização deveria significar um agir junto, um ato comum da alma e do corpo. Em outros termos, a alma não utilizaria as sensações recebidas e transmitidas pelo corpo, não as sentiria por ele ou através dele, mas com ele. Sendo assim, Plotino demonstra que a sensação é uma propriedade do corpo e da alma que se liga a ele. Afinal, o corpo, sendo animado pela alma, não sentiria sozinho, independente dela, e ela, sem ele. Ao que tudo indica, a sensação é fundamental para o processo das afecções, estando ambas atreladas.

Plotino não afirma que há uma separação total entre o corpo e a alma que o utiliza. Ela pode proteger e cuidar excessivamente do corpo e, se assim proceder, entregando-se a ele, esquece-se de si mesma, de sua natureza e origem. Ela, então, terá as dores, o sofrimento, os apetites e tudo aquilo que ocorre ao corpo²¹⁶. Nesse caso, deve haver uma separação a fim de que ela desvie seu olhar dele, dos ditos bens corpóreos e exteriores²¹⁷.

Plotino expõe a insuficiência do instrumentalismo para justificar a atribuição das afecções: se na relação de utilização, a alma e o corpo estão separados, como as afecções

²¹² Cf. I 1 [53], 3, 21-22. Lembramos que, ao analisar a natureza da união da alma com o corpo, Plotino descarta várias hipóteses, a primeira delas, de que há uma ligação local entre eles; também a de que a alma não é uma superfície em contato com o corpo. Sobre a relação da Alma do mundo com o corpo, cf. FRAISSE, *L'intériorité sans retrait*. Lectures de Plotin, p. 74.

²¹³ Plotino pode estar indicando o conceito estoico de *sympátheia*, que expressa uma comunhão de impressões e sentimentos.

²¹⁴ Cf. I 1 [53], 3, 3-8.

²¹⁵ Cf. PLOTIN. *Traité 53*, p. 139-140.

²¹⁶ Cf. I 1 [53], 3, 8-11.

²¹⁷ Cf. I 4 [46], 14.

chegariam do corpo à alma²¹⁸? Plotino, então, adentra na hipótese da atribuição das afecções ao que deriva da alma e do corpo. Para tanto, analisa como a alma era misturada ao corpo antes da filosofia separá-los.

Primeiro, Plotino tece sua argumentação contra a concepção estoica de mistura, pois, nesse caso, o corpo, o pior, seria melhor e a alma, pior²¹⁹. Depois, considera a mistura em que a alma e o corpo estão entrelaçados. Essa imagem de um entrelaçamento de ambos confere a impassibilidade à alma, pois ela não implica, necessariamente, a simpatia pela qual um experencia algo do outro. Portanto, mesmo se está entrelaçada ao corpo, a alma não segue suas afecções. Plotino, então, recorre a uma metáfora fundamental, a da luz que projeta seu reflexo sem se confundir ou ser afetada pelo que ilumina²²⁰. A luz difunde-se, mas sua fonte permanece a mesma. Como a luz, a alma penetra todo o corpo através de sua imagem, gerada quando a alma desce, inclinando-se para baixo, para o corpo e o sensível. Presente, ela mesma não está presente. Através dessa metáfora, Plotino mostra que a alma não segue as afecções do corpo por estar nele. Ela somente dá algo de si a ele, sem necessitar e receber nada dele, de fora.

Por fim, ele também considera a mistura como forma imposta à matéria para apontar o corpo instrumental que tem a vida em potência como aquele ao qual as afecções são atribuídas e a alma como causa²²¹. Plotino sugere mais uma vez a impassibilidade da alma, já que tal corpo assim qualificado, e somente ele, age e sofre pela alma, mas isso não implica que ela sofra também ou sofra com ele. Esse corpo animado parece ser aquele para o qual a alma vegetativa e sensitiva está direcionada, sendo, pois, indissociável dessa alma; ele é o que deseja, logo, quando dizemos desejo do corpo, é a esse corpo que estamos nos referindo. O vivente é proposto como aquele que tem as afecções e, por isso, emergem novas aporias.

²¹⁸ Cf. I 1 [53], 3, 11-17.

²¹⁹ Cf. I 1 [53], 4, 1-10.

²²⁰ Cf. I 1 [53], 4, 12-18.

²²¹ I 1 [53], 4, 19-25.

O quinto e o sétimo capítulos mostram o que é o vivente ou animal exatamente, se ele é o corpo – que tem a vida em potência –, o comum (κοινός) ou o conjunto de imagem da alma e corpo (συναμφότερον). Para esclarecer o conjunto, Plotino investiga suas condições de existência: conclui que é preciso entendê-lo como algo distinto de seus elementos componentes e que ele só existe pela presença da alma, assim como a sensação, pela da alma sensitiva²²².

Se as afecções são atribuídas ao conjunto, em que condições e por qual processo elas o são? Plotino aventa duas hipóteses: por uma transmissão (διάδοσις) do corpo à alma ou o contrário. A discussão de tais hipóteses auxilia Plotino em sua análise da teoria estoica da transmissão²²³. Vejamos também algumas passagens do tratado 28 (*Enéada* IV 4), nas quais se trata de fixar a impassibilidade da alma e o lugar do corpo e da sensação no processo das afecções.

Plotino explica que corpo tem ou sente a afecção, e a alma sensitiva (αἰσθητική), vizinha ao corpo, a recebe e a conhece pela sensação, ou seja, ela se apropria da impressão transmitida e a elabora ou ressignifica, à sua maneira; depois, ela faz com que a alma em que chegam as sensações a conheça também²²⁴. Plotino ilustra tudo isso através dos seguintes exemplos: se o corpo tem um corte, ele sofre, mas a irritação (ἀγανάκτησις) difunde-se porque se trata não de uma simples massa corpórea, mas animada; uma queimadura está no corpo, mas a alma sente e recebe sua impressão por intermédio da sensação, pois é contígua ao corpo, mas não é ela mesma afetada²²⁵. É o que sugerem suas palavras quando diz, nesse contexto, que é o corpo quem sofre: “assim, o corpo sofre; e digo sofre enquanto sofre”²²⁶. Estando e percebendo-se toda inteira no corpo, a alma é capaz de pronunciar de onde lhe veio a impressão. Se a alma fosse afetada, não seria possível que o fosse somente em uma parte ou

²²² Cf. I 1 [53], 7, 1-5.

²²³ Cf. IV 2 [4], 2.

²²⁴ I 1 [53], 19, 6-7. Καὶ ἀπαγγελιάσης τῶ εἰς ὃ λήγουσιν αἱ αἰσθήσεις.

²²⁵ Cf. IV 4 [28], 19, 5-13.

²²⁶ IV 4 [28], 19, 7-8. Καὶ ἡλγύνθη μὲν ἐκείνο· λέγω δὲ τὸ ἡλγύνθη τὸ πέπονθεν ἐκείνο.

região definida, como é o caso do corpo. Com isso, Plotino assegura a impassibilidade da alma, pois, se ela fosse afetada, seria toda afetada e não conseguiria localizar a afecção em uma região definida, já que estaria completamente penetrada por ela²²⁷. Através da transmissão da afecção do corpo à alma pela sensação, Plotino ratifica a distinção entre a alma e o corpo – discutida no segundo tratado (*Eneáda* IV 8) –: a alma é incorpórea porque permanece toda inteira onde estiver.

Portanto, as afecções chegariam do corpo à alma pela sensação e a alma sentiria com o corpo e simultaneamente a ele; a sensação parece estar incluída na comunicação (κοινωνία) entre ela e o corpo. Desse modo, a sensação seria uma mensageira que ligaria as afecções do corpo à alma²²⁸. Por essa relação de comunicação, pode-se entender que a alma e o corpo não são capazes de provar as afecções por si mesmos, somente ao se comunicarem em uma união por participação. Na verdade, é plausível dizer que a alma é a condição de atualização das capacidades do corpo que ela anima.

Plotino parece indicar a diferença entre o homem e o vivente – não explicitado nesse tratado com esse termo, mas já referido. Se o dedo sofre, o homem sofre porque é seu dedo, mas é na região afetada que ele sofre; por sua vez, a região afetada é uma parte do corpo ou o corpo animado pela imagem da alma. Não é o homem propriamente que sofre, mas um homem aparente, o corpo animado ou o vivente, no qual as afecções se mostram; assim, dizemos que é o homem por força de expressão. O curioso é que Plotino nos oferece exemplos nos quais há uma afecção que parece ser puramente física ou, pelo menos, de origem corpórea, uma vez que aparentemente ela sobrevém primeiro ao corpo. Mas é preciso considerar dois pontos: 1. o que sobrevém primeiro ao corpo é a impressão sensível externa 2. a afecção se mostra no corpo ou através dele. Plotino se refere a uma dor física – de um corte ou de uma queimadura – e diz que o corpo sente a afecção e a alma a conhece, sugerindo que,

²²⁷ Cf. IV 4 [28], 19, 13-22.

²²⁸ O tema da sensação como mensageira também é exposto por Plotino no tratado 49 (*Eneáda* V 3).

de todo modo, alma e corpo estão implicados. Além dessa dor, há também outra afecção, que parece se misturar àquela uma vez que deriva dela ou de sua sensação, qual seja, a irritação, que se difunde para o corpo devido à alma. Assim, se Plotino enfatiza o sofrimento do ou no corpo, também indica a atuação conjunta do elemento irascível da alma. Ora, se a alma apontaria a região afetada no corpo, é porque, do seu modo, ela participa do processo e o faz junto com ele. Afinal, o corpo sente a afecção devido ao princípio que o anima.

As mesmas dificuldades surgem para as afecções aparentemente psíquicas. No tratado 26 (*Enéada* III 6, 3), Plotino diz que as afecções do medo, da dor (λύπη), do prazer e do desejo (ἐπιθυμία) têm princípio ou causa na alma e que seus efeitos ou resultados são conhecidos pela sensação. Esse texto busca estabelecer a impassibilidade dos incorpóreos, da alma, e dialoga com a concepção estoica de que a afecção surge da opinião ou assentimento da alma. Plotino sugere que, mesmo se, em alguns casos, a afecção surge devido a uma opinião, a alma não é afetada, mas o ser conjunto diferente dela. De todo modo, o importante é que nenhuma afecção é atribuída à alma. Pode-se dizer que ele indica que as afecções são, ao mesmo tempo, corpóreas e psíquicas, isto é, envolvem sempre o conjunto imagem da alma e corpo ou a relação entre eles.

Nota-se, pois, que a garantia da impassibilidade e da natureza da alma é fundamental. Descrevendo o sofrimento do corpo animado pela alma, Plotino desvia a afecção da alma propriamente e do homem, assegurando a natureza dos mesmos. Assim, ele mostra como a alma percebe ou conhece as afecções sem ser afetada por elas através de uma distinção sutil entre a sensação da afecção pelo corpo e a percepção ou conhecimento dela pela alma:

A sensação ela mesma não deve ser dita [ser] sofrimento, mas conhecimento do sofrimento; sendo conhecimento, ela é impassível por

conhecer e transmitir sem alteração. Um mensageiro que sofre quando dominado pela afecção não as transmite ou não é um mensageiro fiel²²⁹.

Plotino indica que o corpo se torna um instrumento para as afecções se revelarem, mas jamais deixa de ser um meio que é mantido pela alma. Alma e corpo sentem as afecções conjuntamente, mas de modos diferentes, diríamos. A ênfase é mostrar que não há sofrimento que escape à sensação e, por conseguinte, ratificar que a alma – através de sua imagem que desce – e o corpo se relacionam. Se há uma anterioridade da afecção no corpo, é porque a sensação dela é o pressuposto para seu conhecimento. Agora compreendemos melhor porque Plotino diz que as afecções são certas sensações ou não existem sem a sensação, ou seja, originam-se a partir delas e são condicionadas por ela²³⁰. Ademais, notamos que a atribuição das afecções para Plotino é ampla, pois denota não somente aquele que as sente e as sofre, mas também aquele que as conhece; trata-se de um processo no qual todos os elementos envolvidos são igualmente importantes e necessários.

Plotino reforça a impassibilidade da alma e as relações entre sua imagem e o corpo explicando que as afecções como os apetites (ἐπιθυμία) têm princípio no comum (κοινόν) ou no corpo animado, ocorrem nele ou são atribuídas a ele. Portanto, o princípio dos apetites, das tendências e inclinações não são nem de um corpo qualquer nem da alma ela mesma, isolada: não é a alma que busca o amargo e o doce, mas o corpo que não é simples corpo²³¹. Plotino esmiúça algumas questões sobre a sensação e explica o papel do corpo em sua interação com a alma sensitiva no processo das afecções: as sensações ocorrem por

²²⁹ IV 4 [28], 19, 26-29. Ἄλλ' οὖν τὴν αἴσθησιν αὐτὴν οὐκ ὀδύνην λεκτέον, ἀλλὰ γνῶσιν ὀδύνης· γνῶσιν δὲ οὖσαν ἀπαθῆ εἶναι, ἵνα γνῶ καὶ ὑγιῶς ἀπαγγείλῃ. Πεπονθῶς γὰρ ἄγγελος σχολάζων τῷ πάθει ἢ οὐκ ἀπαγγέλλει, ἢ οὐκ ὑγιῶς ἄγγελος.

Nota-se que o vocabulário de Plotino sobre as afecções e a impassibilidade denota o âmbito da saúde: uma alma boa mensageira é aquela que está sã ou inalterada e desempenha sua função livre das afecções.

²³⁰ Mas, de fato, não haveria para Plotino afecções originadas exclusivamente da alma, como o prazer intelectual? Por exemplo, não haveria desejos de origem e natureza psíquica, como o amor ao conhecimento e à verdade? Plotino aponta o prazer puro que pode estar na alma sozinha em *Enéada* I 1 [53], 2, 29-30, mas não retoma a questão.

²³¹ Cf. IV 4 [28], 20, 1-6.

intermédio dos órgãos corpóreos. Eles são afetados pelo objeto externo e a sensação transmite sua forma ou representação (εἶδος, μορφή, φαντασία) sensível à alma, que a sente e conhece; assim, a afecção que eles sentem torna-se forma na alma²³². Assim, a alma vizinha ao corpo, a imagem da alma ou natureza, tem o desejo que se iniciou no órgão corpóreo e no corpo animado²³³. Nesse momento, destacamos que o texto se atém em estabelecer o lugar do corpo e da sensação nas afecções, o que gera certa ênfase na origem ou no aspecto corpóreo da afecção.

A transmissão das afecções da alma ao corpo teria a alma como causa daquelas, as quais floresceriam de uma opinião (δόξα) ou julgamento (κρίσις). Dessa forma, a tristeza, a cólera e o desejo, por exemplo, derivariam de uma opinião ou crença sobre o que se crê ser um mal ou um bem. Entretanto, Plotino parece aventar essa hipótese como crítica à formulação estoica de que as afecções são atribuídas à razão e sua atividade de assentimento.

Erigindo a tese de que não é à alma essencial que as afecções são atribuídas, Plotino sustenta que ela não tem nem a sensação, o raciocínio discursivo ou a opinião. A afecção não é admitida nela, pois a sensação a recebe do corpo e, se ela não está atrelada ao corpo, não tem a sensação; o raciocínio discursivo e a opinião também não o são, já que eles vêm da sensação²³⁴. O que se percebe é que Plotino apresenta a estreita relação entre afecção e sensação, a qual se dá no âmbito não da alma essencial, mas daquela que se liga ao corpo. Plotino, então, retoma o conceito da transmissão de uma maneira diferente: há a transmissão das impressões sensíveis do corpo à alma sensitiva.

No primeiro capítulo do tratado 53 (*Enéada* I 1), Plotino indica que as ações pertencem àquele a que se atribuem as afecções, ao vivente ou conjunto, enquanto as opiniões são de outro modo. Portanto, agir e sofrer estão juntos, formando um par de potências ou

²³² Cf. IV 4 [28], 23, 15-43.

²³³ Cf. IV 4 [28], 20, 16-17.

²³⁴ Cf. I 1 [53], 2, 25-27. Não se pode esquecer que o raciocínio (*logizómenon* e *dianoetikón/diánoia*) também recebe as impressões do Intelecto. Cf. V 3 [49], 2, 8-10.

potencialidades. No quinto capítulo, ele afirma que ainda não é claro se as opiniões pertencem à alma ou ao conjunto. Ele questiona se o vivente também sofre transformações dolorosas do corpo quando se tem uma opinião de algo nocivo. A opinião de uma afecção nela mesma não contém tal afecção. Há casos de se ter a opinião do sofrimento e do bem e não sofrer, não se encolerizar e não mover o desejo. Apesar de Plotino não explicitar casos em que uma afecção pode se seguir de uma opinião, não diríamos que ele descarta de todo essa possibilidade. Com efeito, cabe dizer que ele indica que não há nenhuma conexão direta e necessária entre opinião e afecção. Ademais, se as opiniões não são comuns à alma e ao corpo, como as afecções o são, elas devem ser atribuídas à alma. Ele tece sua argumentação para esclarecer que elas não são do vivente, como as afecções.

A afecção é algo comum à imagem da alma e ao corpo. Se o apetite pertencer à potência apetitiva, e a cólera, à irascível, não serão comuns; é necessário que o sangue e a bile fervam e o corpo, assim disposto, mova o desejo²³⁵. No tratado 26 (*Enéada* III 6), ele oferece o exemplo da vergonha (αἰσχύνη), que surge na alma quando se tem a opinião de uma ação vergonhosa; mas o corpo, por estar contido na alma, ser vizinho a ela e animado, sofre uma mudança do sangue. Ainda que se inicie na alma, pela opinião ou de outro modo, a afecção também se dá no corpo, sendo, portanto, de ambos.

Uma noção de grande relevância envolvida aqui é a de potência (δύναμις), a qual adquire um significado particular. Segundo Plotino, uma vez que as potências estão presentes, aqueles que as têm agem segundo elas²³⁶. Isso significa que as potências da alma são definidas como princípios de capacidades, sendo que são ativas pela simples presença naqueles que as possuem. Contudo, apesar de fornecerem a ação, as potências são imóveis;

²³⁵ Cf. I 1 [53], 9, 17-21.

²³⁶ Cf. I 1 [53], 6, 1-4.

pode-se dizer que Plotino sugere aqui que elas são produtivas, como já dissemos²³⁷. Assim, Plotino demonstra que a potência é diferente da capacidade de agir (τὸ δύναισθαι) gerada por ela. Por exemplo, a sensação ocorre pela presença da potência sensitiva, mas não é ela quem sente e sim aquele que a possui, o vivente.

A questão é que a teoria das potências da alma possibilita a presença-transcendência da alma em relação ao corpo: ela não se mistura a ele, não o é, na medida em que é sua imagem ou suas potências que estão presentes nele. Portanto, não é ela que sente e que tem as afecções. A vida do corpo não é a da alma, mas um efeito ou reflexo da potência dela; a alma só anima o corpo porque permanece separada, por estar, ao mesmo tempo, presente e transcendente. Por conseguinte, não é a alma que está no corpo – nem como parte dele, nem como uma forma na matéria –, mas o contrário, o corpo é que está na alma, no sentido de só haver corpo configurado pela alma e de ser o acessório o que deve estar no principal²³⁸. O curioso é que Plotino não detalha sobre as afecções próprias a cada uma das potências inferiores da alma tal como Platão o fez. Talvez por pensar que seu mestre já o havia feito tão bem a seus olhos, além de pressupor que seus leitores e interlocutores já conheciam o que Platão expôs.

Vimos que Plotino atribui as afecções ao vivente, ao conjunto formado pela imagem da alma e o corpo. Portanto, elas não são nem somente da alma por si só e de sua imagem nem somente do corpo. De um modo geral, pode-se dizer que elas são da alma encarnada – já que é sua imagem que se une ao corpo – ou do corpo vivificado – pela imagem da alma. As afecções nas *Enéadas* não são, assim, meramente estados corpóreos no sentido estrito. A alma como tal é isenta de afecções e só quando se liga ao corpo através de sua imagem é que tem as afecções, juntamente ao corpo. Dessarte, através das noções de imagem da alma e de

²³⁷ Para uma interpretação das potências da alma, ver o comentário de Aubry em PLOTIN. *Traité 53*, p. 182-191. Como dissemos em nosso primeiro capítulo, um estudo do tratado 25 (*Enéada* II 5) talvez ajudaria a compreender melhor o tema potência e ato.

²³⁸ Cf. IV 3 [27], 20.

separação na união corpo-alma, Plotino salvaguarda a transcendência da alma e sua impassibilidade, bem como a unidade do conjunto da imagem da alma e do corpo, esclarecendo, pois, a que as afecções são atribuídas.

3.2 O HOMEM, O VIVENTE E O NÓS

Diante da análise do tratado 53 (*Enéada* I 1) e sob a perspectiva de nosso tema, logo uma pergunta se impõe: por que Plotino relaciona as afecções e o vivente com o homem? Percebemos que tal texto busca esclarecer não só a atribuição das afecções, mas o que é exatamente esse sujeito da atribuição, bem como sua distinção em relação a outros possíveis sujeitos. O escopo do tratado, portanto, ultrapassa uma investigação sobre a alma e sua imagem ou suas potências, assim como sobre o conjunto ou vivente. A nosso ver, Plotino também almeja definir o homem através de sua distinção do vivente. Não obstante, o que sobressai é que há um desvio da questão do homem propriamente, pois antes de saber o que ele é, ou talvez, exatamente para saber o que ele não é, Plotino discute a atribuição das afecções, bem como se a alma pode estar separada do corpo e se a união de ambos é essencial ou acidental.

O vivente, ao qual Plotino atribui as afecções, é diferente de seus componentes, imagem da alma e corpo, ou seja, ele não é nem só a imagem da alma nem só o corpo, mas o conjunto deles, o que faz com que Plotino o aponte como sinônimo do *synamphóteron*. Parece que, antes de ser uma mistura ou mais que ela, o vivente é um conjunto de elementos que se relacionam e que formam uma unidade.

Plotino, então, sublinha que o vivente tem a alma como causa:

Certamente o conjunto existe pela presença da alma não porque ela se deu a ele ou a outro, mas porque ela produz, a partir de um determinado corpo e de algo como uma luz que foi emitida por ela, a natureza do vivente como algo diferente²³⁹.

Desse modo, Plotino mostra a eficácia da alma e suas potências: pela simples presença, como um feixe de luz, ela ilumina o corpo, estando junto a ele, mas, ao mesmo tempo, sendo autônoma- livre dele para ser o que é, una. Ademais, a alma, sozinha ou ainda sem o corpo e a partir das Formas, controla o vivente²⁴⁰. A alma é autônoma e, potencialmente, já tem o domínio sobre o vivente e o corpo.

Lembramos que Plotino também se refere ao vivente como o comum (κοινός), ressaltando a relação de comunidade entre a imagem da alma e o corpo. Plotino ainda emprega outro termo para o vivente: o complexo (σύμπαν), constituído pela mistura de coisas inferiores, da alma inferior com o corpo²⁴¹. Plotino utiliza, pois, vários termos para o vivente, indicando que ele pode ser dito de vários modos; resta-nos saber se isso também é possível ao homem.

Se o vivente expressa a alma inferior ligada ao corpo, por sua vez, o ser do homem, nesse tratado, coincide com a alma racional (ἡ λογική). Mas por que essa definição ali, por que Plotino almeja diferenciar o homem do vivente pelo tipo de alma? Ora, é necessário esclarecer qual alma se relaciona com a atribuição das afecções. Isso é o que Plotino aponta quando diz: “nada impedirá de denominar vivente o complexo, aquele misturado às coisas inferiores, e homem verdadeiro o que está ali acima disso; aquelas [inferiores] são como o

²³⁹ I 1 [53], 7, 1-5. “Ἡ τὸ συναμφοτέρον ἔστω τῆς ψυχῆς τῶ παρεῖναι οὐκ αὐτὴν δούσης τῆς τοιαύτης εἰς τὸ συναμφοτέρον ἢ εἰς θάτερον, ἀλλὰ ποιούσης ἐκ τοῦ σώματος τοῦ τοιούτου καὶ τινος οἶον φωτὸς τοῦ παρ’ αὐτὴν δοθέντος τὴν τοῦ ζώου φύσιν ἕτερόν τι.

²⁴⁰ I 1 [53], 7, 15-16. Aubry lembra bem que através desse poder que lhe vem devido às Formas, a alma reconhece o Intelecto nela. Esse controle da alma sobre o vivente é uma potência de sua essência. Cf. PLOTIN, *Traité* 53, p. 216.

²⁴¹ I 1 [53], 7, 18-19.

leão, e a besta integral é como o multiforme”²⁴². Se o vivente pode coincidir com o complexo (σύμπαν), o homem não deriva dessa mistura da alma inferior com o corpo, pois ele é outra alma. A questão é que Plotino não explicita a função da alma racional com a qual o homem coincidiria, nem mesmo se seria a alma racional discursiva ou noética. Aqui, o que importa é a alma racional como um todo, definindo o homem e o excluindo da atribuição das afecções, em contraposição à alma inferior que se liga ao corpo, definindo o vivente e lhe atribuindo as afecções.

Entrementes, deparamo-nos com mais dificuldades com as seguintes argumentações que tangem o vivente, o homem e a alma:

À natureza do vivente se diz que pertencem a sensação e todas as outras afecções do vivente, quantas foram ditas. Mas como nós sentimos? Certamente não somos separados de tal vivente, mesmo se outras coisas mais nobres estão presentes em nós para [formar] a essência integral de homem, [essa] sendo múltipla. A potência de sentir da alma não carece dos sensíveis, mas antes, essa potência percebe as impressões [produzidas] no vivente e advindas da sensação, pois essas já são inteligíveis desde então²⁴³.

O contexto nesse momento é a investigação daquele que sente e como sente. Ora, a sensação é atribuída ao vivente, ou melhor, à sua natureza, e Plotino indaga como sentimos e diz que não somos separados do vivente empregando o termo nós nesse escopo mais amplo. Se a sensação pertence à natureza do vivente, ela não é somente do corpo nem somente da alma, mas do conjunto. Mas o que significaria que a essência do homem, além de ser múltipla, não está separada do vivente? Nota-se que Plotino diz essência integral, o que

²⁴² I 1 [53], 7, 18-21. Κωλύσει δὲ οὐδενὸν τὸ σύμπαν ζῶων λέγει, μικτὸν μὲν τὰ κάτω, τὸ δὲ ἐντεῦθεν ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀλητῆς σχεδόν· ἐκεῖνα δὲ τὸ λεοντώδες καὶ τὸ ποικίλον ὅλως θηρίον.

²⁴³ I 1 [53], 7, 5-12. Οὐ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ζώου πάθη εἴρηται. Ἀλλὰ πῶς ἡμεῖς αἰσθανόμεθα; Ἡ, ὅτι οὐκ ἀπηλλάγημεν τοῦ τοιούτου ζώου, καὶ εἰ ἄλλα ἡμῖν τιμιώτερα εἰς τὴν ὅλην ἀνθρώπου οὐσίαν ἐκ πολλῶν οὐσαν πάρεστι. Τὴν δὲ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμιν οὐ τῶν αἰσθηθῶν εἶναι δεῖ, τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγιγνομένων τῶ ζώῳ τύπων ἀντιληπτικὴν εἶναι μᾶλλον· νοητὰ γὰρ ἤδη ταῦτα·

parece indicar o homem como um todo, ou melhor, a alma como um todo, com suas múltiplas funções que constituem tanto o homem como o vivente e que, nesse sentido, não estão separadas, mas fazem parte da alma ela mesma. Por isso, ao mesmo tempo em que está acima do vivente, o homem não está separado dele. Na mesma direção, pode-se dizer que o vivente corresponde ao homem sensível como composto de imagem da alma e corpo.

Plotino diz que coisas mais nobres estão presentes na essência integral do homem. Embora não explicita quais coisas mais nobres seriam essas, Plotino indica certa multiplicidade do homem em sua essência ou da essência do homem. A questão é que aqui ele está comparando o homem com o vivente: tais coisas seriam aquelas virtudes da alma superior, em contraposição às da inferior que formam o vivente. Não é claro se nessa distinção Plotino indica que o homem, de alguma maneira, é a alma separada por ter as virtudes dela.

O problema de tentar fixar inflexivelmente a definição do homem nas *Enéadas* reside em sua fluidez. Esse tratado atém-se em ratificar não o que o homem é, mas o que ele não é: ele não é o vivente ao qual se atribuem as afecções, mas está acima dele. Parece que é suficiente ou é mais importante esclarecer a atribuição das afecções ao vivente e sua distinção em relação ao homem, sobretudo, por elas.

Outra grande questão do tratado 53 é o que seria exatamente o nós (ἡμεῖς), uma noção difícil introduzida mais amplamente nesse texto do que suas breves alusões em outros. Registremos uma primeira observação que se faz necessária, pois se relaciona com nosso tema: o que mais ressalta são as articulações do nós com o homem e o vivente. Ora, deve-se analisar o nós não somente por si só, mas, sobretudo, em sua relação com o homem e com o vivente – e devido a esse, com as afecções e com a alma essencial. Se os pares mais imediatos, nessa ordem, são vivente e homem, vivente e nós, como seria a articulação entre o nós e o homem? Vejamos cada uma dessas relações.

Ao discorrer sobre a distinção do que é o nós e o que é nosso, Plotino nos fornece pistas do que é o nós e sugere sua possível identificação com o homem:

Certamente, a partir das Formas – das quais a alma, estando já sozinha, recebe o domínio sobre o vivente –, surgem os discursos, as opiniões e as intelecções; é, sobretudo, nisso que nós estamos. Então, as coisas antes dessas são nossas, mas nós somos exatamente a partir disso, situados acima do vivente²⁴⁴.

Plotino ressalta que aquilo que constitui o nós, isto é, os discursos, as opiniões e as intelecções (*dóxai, diánoiai e nóeseis*)²⁴⁵, vem das Formas. Não é de se espantar que ele frequentemente mostre que a alma tem suas origens no Intelecto, afinal, esse é o princípio que a antecede. É através ou por causa das Formas que a alma, ainda sozinha, já tem o domínio do vivente. As coisas antes dos discursos, opiniões e intelecções e que são nossas sugeririam as atividades da imagem da alma e o corpo, as quais são nossas, mas são inferiores ao nós. Aqui Plotino enfatiza a distinção entre o vivente e o nós que, assim como o homem, também está acima daquele. No sentido em que estão acima do vivente, o nós e o homem coincidem, mas esse critério afigura-se demasiado amplo. Tentemos afunilar as semelhanças e as diferenças entre o homem e o nós.

Se nas referências ao homem, nesse tratado, Plotino o relaciona e o identifica com a alma e com a alma racional como um todo, quanto ao nós, ele recorre mais especificamente à *dóxa*, à *diánoia* e à *nóesis*. Pode-se dizer que isso ocorre porque Plotino enfoca o homem como alma e o nós como um conjunto de atividades da alma. Em outros termos, porque ele estaria definindo o homem por sua essência ou pela essência da alma, e o nós, pelas diversas

²⁴⁴ I 1 [53], 7, 14-18. Ἀπὸ δὴ τούτων τῶν εἰδῶν, ἀφ' ὧν ψυχὴ ἤδη παραδέχεται μόνη τὴν τοῦ ζώου ἡγεμονίαν, διάνοιαι δὴ καὶ δόξαι καὶ νοέσεις· ἐνθα δὴ ἡμεῖς μάλιστα. Τὰ δὲ πρὸ τούτων ἡμέτερα, ἡμεῖς δὴ τὸ ἐνθεῦθεν ἄνω ἐφεστηκότες τῷ ζῳῳ.

²⁴⁵ Plotino pode estar retomando a imagem da “linha”: *eikasia, pistis, diánoia e nóesis*. Cf. PLATÃO, *República* 511d-e.

atividades da alma: “Como o homem coincide com a alma racional, quando raciocinamos, somos nós que raciocinamos, já que os raciocínios são atividades da alma”²⁴⁶. Aubry nota essa distinção: enquanto o homem é uma essência múltipla, o nós é o agente de múltiplas operações²⁴⁷. No entanto, se parece haver uma diferença sutil entre o homem e o nós, Plotino também estaria simplesmente usando termos distintos para um mesmo referente²⁴⁸.

Mas poder-se-ia objetar: a alma e suas atividades não seriam o mesmo? Ou, a alma não poderia ser definida por suas atividades ou atos? Parece que a alma como um todo não, mas, talvez, cada uma de suas partes, por exemplo, a racional e o mesmo com as outras. Mas se assim o for e, se o homem é a alma racional, ele e o nós seriam o mesmo, isto é, as atividades da alma. Ademais, permanece a ambiguidade se a alma é a fonte das atividades – sendo, portanto, diferente delas – ou coincide com elas e, ainda, se a alma é o agente delas ou aquilo que permite ao agente realizá-las.

Plotino insiste em discutir a confusão gerada pela atribuição das afecções aos nós. Ele apresenta a distinção entre o nós e o que é nosso: o comum ou o vivente e o corpo são nossos, mas não são o nós. O erro é que dizemos que nós sofremos quando o corpo sofre²⁴⁹. Por isso, o nós parece ser duplo, ora ele é tido como aquilo que é nosso, o corpo e o vivente, ora que não o é. Prevendo e impedindo tal engano, Plotino explica a duplicidade do nós: ou inclui a besta ou o que já está acima disso²⁵⁰. Poder-se-ia pensar que o nós faz parte da besta. Mas, ao contrário, o que Plotino diz é que a besta estaria incluída no nós, o que significa, a nosso ver, que ela não faz parte dele, mas lhe é acrescida. A besta é dominada pelo nós ou se submete a

²⁴⁶ I 1 [53], 7, 21-24. Συνδρόμου γὰρ ὄντος τοῦ ἀνθρώπου τῆ λογικῆ ψυχῆ, ὅταν λογιζώμεθα, ἡμεῖς λογιζώμεθα τῶ τοῦς λογισμοῦς ψυχῆς εἶναι ἐνεργήματα.

Essa passagem ratifica aquela do tratado 49 (*Enéada* V 3, 3, 35), onde, em referência ao “nós”, é dito que somos aqueles que raciocinam (οἱ λογιζόμενοι).

²⁴⁷ Cf. PLOTIN, *Traité* 53, p. 207.

²⁴⁸ Blumenthal entende que algumas vezes os termos “homem” e “nós” são usados em um mesmo sentido. Ele cita algumas passagens nas quais isso ocorre, dentre elas, aquela do tratado 53 que citamos acima (outras: I 4 [46], 14, 1; IV 3 [27], 27, 1; IV 4 [28], 18, 9-15 e 43, 7; VI 4 [22], 14, 16-31). Cf. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the embodied soul*, p. 111.

²⁴⁹ Cf. I 1 [53], 10, 2-4.

²⁵⁰ Cf. I 1 [53], 10, 5.

ele: no primeiro caso, poder-se-ia dizer que ela se torna o nós e, no segundo, ela é nossa²⁵¹. De todo modo, o importante é que homem verdadeiro é outro, pois é purificado das afecções do vivente e possui as virtudes da intelecção²⁵². Plotino recorre a uma disjunção para mostrar que o nós ou inclui a besta ou algo acima disso, isto é, os discursos, as opiniões e as intelecções, como ele disse antes, ou mesmo a alma essencial, que também é superior à besta. Assim, ao evitar uma conjunção, ele estaria indicando que se trata de uma possibilidade ocasionada pela atribuição errônea das afecções, por uma má compreensão nossa, e não uma efetividade. Como bem nota Schniewind, o nós é duplo porque depende do ponto de vista adotado²⁵³. Essa duplicidade do nós pode ser entendida como sendo também do homem. Portanto, ainda vemos ambiguidade na identificação do homem e do nós.

Se o nós pode estar entre o vivente e o que está acima disso, no sentido exposto, não nos é evidente que ele seja, de fato, uma relação. Dito de outro modo, se o nós articula-se com outros elementos, não se segue que ele se define por essa relação. Quanto ao nós por si só, ou melhor, sem relação imediata com o vivente e com o homem, Plotino sustenta que é nos discursos, nas opiniões e nas intelecções que nós somos, apontando a sutileza de “onde” o nós “está” mais do que “o que é”. Mas o que significa dizer que o nós se situa em algum “lugar”?

O nós é identificado com a *dóxa*, a *diánoia* e a *nóesis*. Contudo, Plotino não detalha as especificidades dessas atividades, pois o que lhe importa mais são suas operações como definidoras e determinantes do nós. Diante da deficiência de explicações mais aprofundadas dessas atividades nesse texto, afloram-se algumas dúvidas que permanecem em aberto: a *nóesis* da alma seria uma atividade de qual potência ou parte dela? Em que condições ela seria exercida e quais seus efeitos? Cabe dizer que o nós vai além da *diánoia*, já que atua também como *nóesis*, elevando-se para além daquela.

²⁵¹ Resta saber em que condições essas possibilidades se concretizariam.

²⁵² Cf. I 1 [53], 10, 7-9.

²⁵³ Cf. SCHNIEWIND, *L'éthique du sage chez Plotin*, p. 101.

Para Aubry, o nós é mais amplo que o homem, dado que é mais que raciocínio, é também *nóesis*²⁵⁴. Por um lado, vemos que aparentemente Plotino amplia o nós ao especificar suas atividades, mas, por outro, ao delimitá-lo ou fechá-lo nas mesmas, ele deixa em aberto a amplitude do homem. Ademais, entendemos que, enquanto as atividades são o conteúdo da alma e essa, o continente, por conseguinte, ela é mais ampla, se é possível aplicar essas categorias a ela; se assim o for, o homem afigura-se mais amplo que o nós. De todo modo, ambos se fundam no nível da alma racional.

Com efeito, Plotino afirma que somos os discursos, as opiniões e as intelecções. Ou seja, o nós é um conjunto de atividades. Ele é movimento na medida em que é atividade da alma; é ativo porque se define pelo desempenho de suas funções. Entrementes, a nosso ver, contrariamente a Aubry²⁵⁵, isso não significa que ele seja de todo um movimento. Ele é causa de movimento juntamente à alma, uma vez que ela é princípio de movimento mediante suas potências. Entendemos que o fato de ele poder se dirigir e oscilar para baixo ou para cima – para o vivente e o sensível através da *dóxa* e da *diánoia* ou para o Intelecto e o inteligível através da *nóesis* – não faz dele um movimento propriamente e em sentido geral. Tal mobilidade do nós não implica necessariamente que ele seja uma relação ou uma “situação” caracterizada por suas operações porque transita entre os níveis inferiores e superiores. Dizemos que é possível o nós se ligar ao inferior e ao superior, voltando-se para baixo ou para cima. Talvez caiba dizer que o nós é um elemento intermediário, pois está entre a alma separada e o vivente, e que isso lhe confere uma fluidez, mas não que ela o defina. Pode-se admitir um movimento no sentido moral das suas atividades, desde que seja arrastado para o vivente ou para além dele, deixando um deles prevalecer. De todo modo, se o nós é ou tem movimento, ele difere da imobilidade do homem como essência.

²⁵⁴ Cf. PLOTIN, *Traité 53*, p. 225.

²⁵⁵ Cf. PLOTIN, *Traité 53*, p. 219, 252.

O último capítulo do tratado 53 (*Enéada* I, 1, 13) responde a questão – colocada no primeiro capítulo – por aquele que examina e julga quem é: somos nós que examinamos, pela alma, pois somos alma. Se aqui o nós é definido pela alma e não por suas atividades, ele parece coincidir com o homem. Diante do exposto, não vislumbramos uma solução conclusiva para o impasse se o homem e o nós coincidem sempre e necessariamente.

Uma passagem do tratado 28 (*Enéada* IV 4) que relaciona o nós com o corpo e as afecções merece atenção. Segundo Plotino, os sofrimentos e os prazeres chegam até nós ou são conhecidos por nós, mas não somos afetados. O que é o nós nesse contexto? Após explicar que é o corpo animado pela sombra da alma que tem as afecções, Plotino diz:

Entendo por nós o resto da alma, pois o corpo assim qualificado não é estranho a ele, mas é nosso; e porque é nosso, nos preocupamos com ele. Não somos o corpo, mas não estamos imunes a ele, o qual está ligado e suspenso a nós; o nós é o principal e o corpo é nosso de outro modo. É por isso que nos preocupamos com prazeres e sofrimentos e, quanto mais fracos, menos nos afastamos do corpo; quanto mais admitimos que ele é o principal e que é o homem, mais mergulhamos nele²⁵⁶.

Então, o resto da alma deve ser algo outro de sua sombra que anima o corpo. Aqui Plotino distingue o nós do nosso: não somos o corpo, mas ele é nosso. O corpo animado pela imagem da alma não é estranho ao nós, porque é nosso e está suspenso a ele. Mas isso não significa que o nós se define pela ligação com o corpo e sim que não estamos apartados do corpo e imunes a ele. Plotino sugere aqui que essa ligação entre o corpo e o nós se dá através de nossa preocupação com as afecções; mas somente com essa passagem não nos é possível

²⁵⁶ IV 4 [28], 18, 10-19. Λέγω δὲ ἡμῖν τῇ ἄλλῃ ψυχῇ, ἅτε καὶ τοῦ τοιοῦδε σώματος οὐκ ἀλλοτρίου, ἀλλ' ἡμῶν ὄντος· διὸ καὶ μέλει ἡμῖν αὐτοῦ ὡς ἡμῶν ὄντος. Οὔτε γὰρ τοῦτο ἔσμεν ἡμεῖς, οὔτε καθαροὶ τούτου ἡμεῖς, ἀλλὰ ἐξήρηται καὶ ἐκκρέματα ἡμῶν, ἡμεῖς δὲ κατὰ τὸ κύριον, ἡμῶν δὲ ἄλλως ὅμως τούτο. Διὸ καὶ ἡδομένου καὶ ἀλγούντος μέλει, καὶ ὅσω ἀσθενέστεροι μᾶλλον, καὶ ὅσω ἑαυτοὺς μὴ χωρίζομεν, ἀλλὰ τούτο ἡμῶν τὸ τιμιώτατον καὶ τὸν ἄνθρωπον τιθέμεθα καὶ οἷον εἰσδυόμεθα εἰς αὐτό.

discorrer detalhes sobre essa ligação. Em relação ao corpo, o nós é o principal. Como disse no segundo tratado (*Enéada* IV 7, 1, 20-25), Plotino ratifica que o corpo não é o principal, não é o homem. Considerá-lo como tal é uma falsa concepção que nos afasta do inteligível e dificulta nossa separação, já que nos mantém imersos nele.

Em seguida, já nesse tratado, Plotino explicita a atribuição das afecções ao conjunto (*συναμφότερον*) e ao corpo ligado à alma. Elas não são nem só do corpo que, sozinho, não as tem, porque é inanimado, nem da alma que, por si só, também não as tem, pois, sendo o que é, escapa a elas. Ao afirmar que é na união da alma e do corpo que surge o sofrimento, Plotino também já mostra que é a imagem da alma que se liga ao corpo:

Quando uma natureza quer se unir a outra de gênero diferente, a inferior recebe algo, retém algum traço dela. Assim, tornam-se duas e uma se torna mediana entre o que era e o que não pôde apreender. Ela criou dificuldades para si mesma, porque formou uma comunhão perigosa e pouco sólida, sempre instável; ela oscila entre o baixo e o alto; quando desce, testemunha a dor, quando se eleva, anuncia seu desejo de união²⁵⁷.

No decorrer de nosso exame sobre o nós, a questão se ele coincidiria com algum “eu” sobreveio várias vezes. A questão colocou-se porque aventamos a possibilidade de Plotino estar indicando um eu ou alguns eus distintos do vivente, sendo que o homem no Intelecto seria o eu superior. Para Schniewind, o retorno em direção ao homem de lá é uma caminhada para o *autós*²⁵⁸. Os aspectos do homem poderiam ser os eus ou os níveis do eu. Mas Plotino é enfático em falar do homem mais explicitamente. Hadot é adepto dessa ideia, mas com uma interpretação própria: o eu se encontra na alma racional e na consciência, entre o pensamento

²⁵⁷ IV 4 [28], 18, 27-39. Ἄλλ' ὅταν ἄλλη φύσις ἄλλη ἐθέλη κοινωνεῖν καὶ γένηται ἄλλω, καὶ τι τὸ χεῖρον λάβειν, ἐκείνου δέ τι ἴχνος, καὶ οὕτω γένηται δύο καὶ ἐν μεταξὺ γενόμενον τοῦ τε καὶ τοῦ ὃ μὴ ἐδυνήθη ἔχει, ἀπορίνα ἐγέννησεν αὐτῷ ἐπικηρον κοινωνίαν καὶ οὐ βεβαίαν εἰληχός, ἀλλ' εἰς τὰ ἐναντία αἰεὶ φερομένην. Κάτω τε οὖν καὶ ἄνω αἰωρούμενον φερόμενον μὲν κάτω ἀπήγγειλε τὴν αὐτοῦ ἀλγηδόνα, πρὸς τὸ ἄνω τὴν ἔφεσιν τῆς κοινωνίας.

²⁵⁸ Cf. SCHNIEWIND, *L'éthique du sage chez Plotin*, p. 107.

puro e sensação, entre a parte superior da alma e a sensível²⁵⁹. Para ele, há dois eus, um “central” consciente das vidas racional e sensível da alma, e um transcendente; nosso eu verdadeiro participa do pensamento, é uma Forma²⁶⁰. Apesar de não explicitar, Hadot parece admitir eus no homem através de seus aspectos, por exemplo, o eu “central” no homem racional ou na alma racional e o verdadeiro eu na Forma do homem.

Observa-se que analisamos o nós em sua relação com o tema do homem e das afecções, cientes, no entanto, de alguns outros textos nos quais Plotino discorre sobre ele. Aludimos um deles, o tratado 49 (*Enéada* V 3), o qual identifica o nós com a alma racional. Mais uma vez, notamos que muitos dos conceitos e noções das *Enéadas* estão atrelados ao contexto em questão, sendo, por isso, fluidos e abertos. Sendo assim, é fundamental que se delimite bem o objeto de uma investigação temática dos escritos de Plotino.

Notamos que o tratado 53 (*Enéada* I 1) ratifica, antes de tudo, poder-se-ia dizer, a impassibilidade da alma essencial com a demonstração de que as afecções são atribuídas não a ela, mas ao vivente ou ao conjunto da imagem da alma mais o corpo. Mas, ao mesmo tempo, nesse seu percurso, Plotino sublinha também as diferenças entre o vivente e o homem, sobretudo, entre o nós e o nosso²⁶¹. De todo modo, as duas questões parecem igualmente importantes. Vimos que a compreensão do homem e do nós é auxiliada pela distinção entre eles e o vivente. Como bem nota Aubry²⁶², o nós não pode ser definido independente do vivente, o que nos parece ocorrer o mesmo na definição do homem: Plotino precisa ratificar sua definição mostrando suas relações e distinções com o vivente.

A partir de nossa investigação desse texto, depreendemos que o homem não é o corpo nem o conjunto desse e da imagem da alma, o vivente. E, visto que as afecções são do

²⁵⁹ Cf. HADOT, *Les niveaux de conscience chez Plotin*, p. 247, 249, 251. Para ele, a consciência está ligada às atividades discursiva e imaginativa, sendo a parte mediana da alma.

²⁶⁰ Cf. HADOT, *Les niveaux de conscience chez Plotin*, p. 255 e 262.

²⁶¹ Essa parece ser a ideia central do texto para Porfírio, já que ele intitulou o tratado de “Sobre o vivente e o homem”.

²⁶² Cf. PLOTIN, *Traité 53*, p. 274.

vivente, o homem não é afetado por elas, nem também a alma por si só nem o corpo. Mas, embora as afecções atinjam conjuntamente a imagem da alma e o corpo, cuidamos do corpo porque ele é nosso e depende da alma. Se o corpo é nosso, o vivente também o é, na medida em que aquele é concebido animado pela imagem da alma. Eles, o corpo e o vivente, são nossos, mas não nos definem, nem o homem nem o nós. Enquanto o nós é definido pelas atividades superiores da alma, o homem é essencialmente a alma superior.

3.3 O VIVENTE E A SEPARAÇÃO DO CORPO E DO SENSÍVEL

Ao longo de nossa pesquisa, notamos que a definição do homem está atrelada à separação do corpo e da alma, a qual, por sua vez, remete à purificação e às virtudes. Essas, por si só, já constituem outro grande tema a ser examinado e, por isso, não adentraremos no âmbito da purificação propriamente, analisando tal separação pelas virtudes (*Enéada* I 2 [19]). Contudo, julgamos ser cabível e mesmo importante elucidar consonâncias “éticas” mais gerais na concepção do homem e do vivente para Plotino no que concerne à separação entre a alma e o corpo.

Se Plotino enfatiza tanto a definição do homem pela alma e não pelo corpo, vemos aí um indício de que importa muito a separação do homem que está no corpo – o vivente –, mas que pode se manter desatrelado a ele, de alguma maneira. O vivente – ou a alma encarnada –, desviando-se do corpo e evitando sua hegemonia, precisa dominar as afecções –, impondo-lhes medida. Assim, eliminando todos os obstáculos para se dirigir ao alto e despojando-se de tudo que a force a descer e se manter presa ao corpo, a alma se liberta dele, podendo desempenhar melhor suas atividades superiores.

Se a imagem da alma se liga ao corpo para lhe garantir vida, quando unidos, no entanto, eles devem estar separados. Mas como isso é possível? A separação entre alma e corpo é no sentido de não haver uma extrema e permanente necessidade dela em relação a ele, já que o mal dela está em se deixar dominar por ele, permitir sobressair a alma inferior, prevalecendo a desmedida. Isso significa que o mal da alma não está em simplesmente animar o corpo, mas no modo como ela se relaciona com ele²⁶³. Mesmo estando no corpo, a alma deve manter um contato distanciado com ele, isto é, manter-se nele sem lhe pertencer ou se abandonar às coisas inferiores²⁶⁴; ela precisa agir por si e não pelo corpo, dominado pelas afecções²⁶⁵. Em outras palavras, ao invés de se deixar influenciar pelo corpo e mergulhar completamente no sensível, a alma deve desapegar-se dele e se recolher nela mesma, a fim de que se volte para o que lhe é anterior e superior, mantendo-se no alto. Portanto, se afastando do corpo tanto quanto possível e se isolando em si mesma, a alma raciocina melhor²⁶⁶. Portanto, não se trata de abandonar o corpo estando nele, mas de governá-lo. A questão é cuidar da alma a fim de que ela não se torne escrava do corpo, já que o apego e o cuidado excessivo a ele constituem um entrave para a purificação, a assemelhação ao Intelecto e a elevação ao Uno.

Nesse sentido, a separação da alma em relação ao corpo constitui-se em um afastamento do sensível e das afecções e um redirecionamento para o inteligível e uma permanência lá. Trata-se de “desativar” por alguns momentos as potências que se dirigem para o sensível e o corpo. Em referência a Platão²⁶⁷, Plotino diz:

²⁶³ Cf. IV 8 [6]; I 8 [51], 4, 15-20; I 6 [1], 5, 48-55. Lembramos, sumariamente, que o corpo, para Plotino, é constituído de matéria e forma, sendo, portanto, um mal secundário, visto que possui a matéria, a qual é um mal primário; esse tema é tratado na *Enéada* I 8 [51].

²⁶⁴ Cf. PIETRO, *Plotino e la fondazione dell'umanesimo interiore*, p. 68.

²⁶⁵ A razão não deve consentir as afecções da alma inferior ligada ao corpo. Cf. I 2 [19], 5.

²⁶⁶ Cf. PLATÃO, *Fédon* 65c-d; 67a.

²⁶⁷ Cf. PLATÃO, *Fédon* 63 a, 67c; *Timeu* 34b; *Fedro* 247e.

A exortação para nos separarmos [do corpo] não denota uma separação local –essa é estabelecida pela natureza –, mas no sentido em que não se incline em direção ao corpo, mesmo em imaginação, e que se lhe mantenha estranho; é o que ocorre quando se consegue elevar a alma e voltar para o alto aquilo dela que está aqui e que é somente criador e modelador do corpo, para o qual dedica sua atividade²⁶⁸.

Ora, essa separação “ética” entre a alma e o corpo não parece ecoar de alguma maneira com a separação definidora do homem como alma? Talvez, nessa definição do homem, Plotino já esteja concebendo um distanciamento do corpo. Sendo assim, a dualidade definidora do homem já incluiria e implicaria a purificação. Poder-se-ia refutar essa articulação observando que, por um lado, a definição do homem é algo substancial ou essencial e, por outro, a purificação, algo adicional e adquirido. Mais uma vez, vemos que a dualidade ocorre na distinção e não na relação entre a alma, imortal, e o corpo, acrescido.

Plotino parece sugerir a separação purificadora entre a alma e o corpo como resultado efetivo da prática filosófica e não somente como consequência do procedimento puramente argumentativo. Como discurso, a filosofia os une e os separa por um correto raciocínio de como se dá a união e a separação dos mesmos. Mas ela pode afastar a alma do corpo de modo a não permitir o domínio dele sobre ela ou uma total e permanente necessidade dela para com ele²⁶⁹. Ela proporciona o distanciamento desses elementos, realizando, de fato, tal separação “ética”.

²⁶⁸ V 1 [10], 10, 24-30. Καὶ ἡ παρακείμεσις δὲ τοῦ χωρίζειν οὐ τόπως λέγεται – τοῦτο γὰρ φύσει κεχωρισμένον ἐστίν– ἀλλὰ τῆ μη νεύσει καὶ ταῖς φαντασίαις καὶ τῆ ἀλλοτριότητι τῆ πρὸς τὸ σῶμα, εἰ πως καὶ τὸ λοιπὸν ψυχῆς εἶδος ἀναγάγοι τις καὶ συνενεγκαι πρὸς τὸ ἄνω καὶ τὸ ἐνταῦθα αὐτῆς ἰδρυμένον, ὃ μόνον ἐστὶ σώματος δημιουργὸν καὶ πλαστικὸν καὶ τὴν πραγματεῖνα περὶ τοῦτο ἔχον.

²⁶⁹ Cf. I 1 [53], 3, 17-18, 24-26.

3.4 CONCLUSÃO

Notamos que o discurso de Plotino sobre o vivente e a atribuição das afecções é-lhe caro porque fornece argumentos para esclarecer a união, as relações e a separação entre a alma e o corpo, além de ratificar a concepção do homem. Também contribui para distinguir o que é nosso e o que somos.

No tratado 53 (*Enéada I 1*), Plotino não aprofunda certos detalhes das afecções, como se elas são de origem natureza psíquica – estados da alma – ou apenas processos corpóreos e fisiológicos, ou, ainda, se são psicofísicas – estados da alma que se concretizam ou se expressam no corpo. Deprendemos que, às vezes, Plotino prioriza ou enfatiza o aspecto corpóreo das afecções e por vezes, o psíquico, ou ainda, a origem corpórea ou a psíquica; mas ele ressalta que elas são do conjunto da imagem da alma e do corpo. Também não esmiúça as afecções de cada gênero da alma. Ele nos oferece exemplos de afecções originadas do corpo, ou melhor, que se mostram nele, mas que são próprias a ele e à alma conjuntamente. O que surge delas – ações, opiniões e raciocínio discursivo – e o que as desencadeia o interessam em seu diálogo com os estoicos e a concepção desses de que as afecções resultam de opiniões e julgamentos. Como experimentar, ordenar e governar as afecções, como lidar com elas, também não é discutido nos textos em que analisamos. Um exame do tratado das virtudes e da purificação oferecer-nos-ia algumas respostas²⁷⁰.

O fundamental desse texto é a que as afecções pertencem. Isso ocorre porque é preciso fixar a impassibilidade da alma e delimitar a diferença entre o homem e o vivente. Ele os diferencia através das afecções e dos elementos constitutivos de cada um deles. Se o vivente é aquele ao qual se atribuem as afecções e é formado pelo conjunto de imagem da alma mais o

²⁷⁰ Uma abordagem interessante seria discutir o papel de cada gênero da alma no controle das afecções.

corpo, o homem não é afetado por elas e é somente a alma, mesmo tendo um corpo ou estando nele.

Delimitando bem o vivente e seus componentes, imagem da alma e corpo, Plotino rechaça as aparentes e ordinárias atribuições das afecções à alma, ao homem ou ao corpo. A atribuição das afecções ao vivente constitui um reforço para a impassibilidade da alma, para a definição do homem e um pressuposto para se compreender a união e a separação entre a alma e o corpo. A questão das afecções auxilia na compreensão da unidade e da divisibilidade da alma, a partir da descida imagem da alma para o corpo, além de mostrar que o homem não é o vivente.

Discutindo como seria uma mistura entre a alma e o corpo, Plotino os distingue e, ao mesmo tempo, mostra como ocorre a união e a separação entre eles mediante a descida da imagem da alma ao corpo e a formação do vivente. Acrescentando as noções de luz, imagem, sombra e traço da alma, e atribuindo as afecções ao vivente, Plotino tem condições de estabelecer a impassibilidade da alma. Mesmo estando no corpo, a alma não sofre nada ou não se altera, mantém-se tal como é, sempre una e a mesma. Assim, Plotino constrói com esmero um percurso argumentativo que lhe permite estabelecer uma união na separação da alma e do corpo, traçando algumas definições do homem.

CONCLUSÃO

Notamos que os temas nas *Enéadas* se entrecruzam, formando um emaranhado de questões que se encontram em vários pontos. Por isso, surgem várias dificuldades quando se investiga essa rede tecida de um modo tão belo e, ao mesmo tempo, preciso e impreciso, calculado e não deliberado. Percebemos que não basta um olhar externo, mas alguma participação no texto é forçosa, mesmo que o discurso e sua forma insistam em nos manter distantes dos conteúdos. Uma aproximação acurada faz-se importante e necessária para tentarmos compreender cada parte e o todo, bem como as relações entre eles. Mas como capturar as articulações, sobretudo as menos evidentes ou mais sutis, como nos fixar em determinados pontos sem nos manter apartados dos demais e negligenciar questões talvez fundamentais? Para não nos perder em tantos fios, concentramo-nos naqueles do homem, procurando nos conduzir o mais rente possível a eles e permitindo ser conduzidos por algumas vias, suas etapas e obstáculos.

O intuito deste estudo foi discutir a definição do homem para Plotino, analisando questões relevantes que a envolvem direta e indiretamente, ampliando, assim, o modo de interpretar os escritos plotinianos. A abordagem de alguns aspectos da alma individual, do vivente e das afecções mostrou-se fundamental para tanto. Concentramo-nos, sobretudo, nos tratados 2 (*Enéada* IV 7), 4 (*Enéada* IV 2) e 6 (*Enéada* IV 8), nos sete primeiros capítulos do 38 (*Enéada* VI 7) e no 53 (*Enéada* I 1) como um todo.

Analisando a natureza da alma, compreendemos que ela é una e divisível ao mesmo tempo. Una porque permanece sempre a mesma, e divisível por projetar sua imagem nos corpos, dando-lhes vida. Como uma luz, ela ilumina o corpo, concedendo-lhe não ela mesma, mas um traço dela. Ela direciona suas potências inferiores para o corpo, desempenhando suas

funções e atividades, enquanto suas potências superiores se mantêm voltadas para o alto, o inteligível e o Intelecto. Assim, a alma é divisível nos corpos, mas não em si mesma. Portanto, a divisibilidade da alma não exclui sua unidade, pois ela é uma essência que engloba o divisível e o indivisível. Por isso, diz-se que a alma está unida ao corpo, mas separada. Discutimos a questão da necessidade e da voluntariedade da descida da alma e depreendemos que elas não se excluem. Ao mesmo tempo em que a necessidade se estabeleceu na alma em vista de uma ordem no universo e da oportunidade de manifestação de suas potências, trata-se de um desejo voluntário e de certa audácia de se afastar do alto. Vimos que o fato de a alma descer ao corpo não constitui por si só um mal, a questão é como ela se relaciona com ele. Com efeito, o corpo é nosso e, por isso, nos preocupamos com ele, mas se trata de não deixar que ele e as potências inferiores da alma prevaleçam, dominando as superiores. Em outros termos, a questão é estar no corpo, mas voltado para o alto; cuidar dele, mas com distanciamento.

Essa sombra, traço ou imagem da alma que se liga ao corpo forma um conjunto, o vivente. Unida ao corpo através dessa sua projeção, a alma mantém-se separada, ou seja, há uma “união na separação”, possibilitada por tal elemento de mediação. Então, se o dualismo é entendido como uma separação radical entre dois elementos, ele não cabe à alma e ao corpo, uma vez que eles se relacionam através da imagem da alma. De fato, não é a alma propriamente que se articula com o corpo, mas algo dela. De todo modo, alma e corpo são distintos, afinal, aquela é incorpórea, impassível, imortal e divina.

É certo que a imagem da alma que se dirige ao corpo corresponde à alma inferior. As dificuldades sobre as potências da alma as quais ela inclui decorrem da fluidez da terminologia de Plotino junto à conciliação das divisões platônica (apetitiva, irascível e racional), e aristotélica (vegetativa, sensitiva e intelectiva) da alma. Ela coincide com as potências apetitiva, irascível e sensitiva, sendo que as duas primeiras às vezes se mostram

como pertencentes à alma ou função vegetativa. O fato é que por meio da imagem da alma, Plotino nos apresenta uma divisão da alma individual encarnada que explica a atribuição das afecções ao vivente e não ao homem.

Se há uma alma que se volta para o corpo, permanece a dificuldade em compreender o que é exatamente a alma que não desce ou alma separada. Em alguns contextos, ela parece ser a Alma universal. Mas ela parece ser algo da alma encarnada quando Plotino diz que, na medida do possível, ela não se relaciona com o corpo. Ela seria as potências da alma que não se voltam para baixo: aventamos as hipóteses de ela ser o intelecto da alma, o *logistikón* ou seu possível aspecto noético, sendo que permanece a dificuldade se eles coincidem. Mas ela também seria a alma essencial indivisível, anterior ao corpo, a qual, por sua vez, coincidiria com o intelecto da alma e com o *logistikón* e, nesse caso, eles seriam suas manifestações; se a alma essencial coincide com o intelecto da alma, o *logistikón* é sua manifestação. O intelecto da alma ora é tido como além do *logistikón*, ora como termo para a alma racional e suas potencialidades. Com efeito, há algo da alma que sempre permanece no inteligível, na alma mesma ou no Intelecto. Constatamos uma tensão relativa à alma racional ou intelectiva, no que concerne à sua extensão e às suas potencialidades.

O importante é que a discussão de tais aspectos da alma revelou-se fundamental para compreendermos a natureza do vivente e, por conseguinte, a atribuição das afecções a ele. As afecções, independente se têm origem corpórea ou psíquica ou se sobressaem seus aspectos corpóreos ou psíquicos, são do conjunto da imagem da alma e do corpo; assim, elas não são nem da alma, nem só da imagem da alma nem só do corpo. Compreendendo o vivente e suas afecções, notamos as distinções entre ele e o homem, aduzindo uma definição negativa do homem: ele não é o vivente ao qual as afecções são atribuídas. Justificamos, assim, o estudo preliminar de alguns aspectos da alma como pressuposto para discutir a união e a separação da alma e do corpo e, logo, a definição do homem.

Vimos que, de um modo amplo, o homem é identificado à alma como um todo quando é necessário distingui-lo do corpo. O homem tem um corpo, mas não se define por ele; e, na medida em que o tem em sua composição, ele não é simples. Depreendemos outra definição negativa do homem: ele não é o corpo. Contudo, embora o homem não seja o corpo, esse é nosso e, por isso, cuidamos dele, o que pode ocasionar seu domínio sobre a alma. Entra em questão a separação do corpo no sentido de manter a alma voltada para si e para o que lhe é superior; nesse retorno à essência, a filosofia tem seu papel. Notamos que a separação entre a alma e o corpo forma tanto uma premissa quanto uma conclusão dessa definição ampla do homem, a alma.

De um modo mais específico, Plotino apresenta o homem como alma e *lógos*, o qual, por sua vez, é a imagem ou a projeção da Forma na alma. Ora, se o homem é a alma e o *lógos* e se o *lógos* é um ato da alma e faz parte dela, pode-se dizer que o homem é a alma. Mas o *lógos* do homem é determinante em sua concepção, pois sem ele a alma seria de outro vivente. O homem mostra-se como homem racional, isto é, alma racional e *lógos*, e como homem sensível, alma sensitiva e *lógos*. O homem sensível como alma sensitiva e corpo coincidiria com o vivente. Esses homens são iluminados pela Forma do homem no Intelecto, a qual é completa, tendo potencialmente tudo que o homem precisa. Se a Forma do homem é o verdadeiro homem, superior ao racional e ao sensível, o homem racional é o verdadeiro e superior em relação ao homem sensível.

Mas o homem verdadeiro em relação ao vivente é aquele purificado das afecções e que possui as virtudes da inteligência estabelecidas na alma separada; o homem como alma é impassível. Em relação ao nós, que coincide com as atividades da alma, *dóxai*, *diánoiai* e *noéseis*, o homem é uma essência múltipla. É possível que o homem e o nós sejam tanto diferentes como coincidentes.

Uma das grandes dificuldades em nossa pesquisa está em compreender e concluir se o homem, em sua definição, coincidiria, de algum modo, com a alma que não desce. A questão surgiu porque Plotino afirma que o verdadeiro homem, que está acima do vivente, é purificado das afecções e possui as virtudes que estão estabelecidas na alma separada. Afinal, se a oposição é entre homem e vivente, deveria ser também entre alma que não desce e alma que desce. Ademais, não é claro o que há entre a alma separada e sua imagem e se isso seria o homem. A questão permanece em aberto pela dificuldade de se compreender a amplitude da alma racional e, por conseguinte, se ela incluiria a alma separada ou estaria incluída nela. Em nosso primeiro capítulo, apresentamos alguns problemas relativos às atividades da alma racional, *logistikón* e *dianoetikón*. Depreendemos que eles são apresentados indistintamente quando está em questão a alma racional como um todo. Vimos também que o *logistikón* teria um aspecto noético, que volta a alma para o alto. Mas permanece a dificuldade em compreender melhor o desempenho da *nóesis*, sobretudo, se ela pertence a alguma alma ou potência da alma, se o intelecto da alma faz parte do *logistikón* ou está além dele. Antes de tudo, a nosso ver, Plotino parece querer enfatizar o homem como alma racional ou superior como um todo, em oposição à alma inferior do vivente, ou, ainda, a alma à sua imagem que forma o conjunto com o corpo.

Notamos que, sob a perspectiva ou o critério do sensível e do inteligível, o homem é sua Forma no Intelecto e também a projeção dessa na alma, isto é, o *lógos*, sendo, portanto, a alma e seu *lógos*; sob a da alma e tendo em vista o corpo, o homem é a alma ou não é o corpo; sob a da alma, o homem é a alma e seu *lógos*; sob a do corpo, o homem não o é, ainda que o tenha; sob a do sensível e do inteligível, junto à das afecções, o homem não é o vivente ao qual se atribuem as afecções ou o conjunto de imagem da alma e corpo. A nosso ver, não é o caso de sintetizar todos os aspectos do homem em uma só definição do mesmo. Ao invés de tentar conciliar as várias perspectivas do homem que Plotino nos apresenta, sustentamos ser

mais adequado mantê-las como complementares, já que uma auxilia a compreensão da(s) outra(s).

Concluimos também que a distinção e a separação entre a alma e o corpo objetivam fixar o homem no inteligível, seja em sua definição, seja em seu percurso virtuoso em direção ao Intelecto e ao Uno. O reducionismo puro e simples a um dualismo absoluto entre a alma e o corpo, bem como entre o homem e o corpo nas *Enéadas* desconsidera todas as nuances de uma união na separação ou de uma separação na união e compromete a riqueza do pensamento plotiniano.

Julgamos que nossa investigação desse grande tema, trilhada por caminhos não tão óbvios e comuns, oferece uma forma de se examinar as *Enéadas*. Mais que preencher lacunas na bibliografia secundária, o presente estudo preza pela aproximação acurada do texto primário. Ademais, também fornece bases para estudos posteriores como o tema da purificação e das virtudes, contribuindo até mesmo para as questões da liberdade e necessidade do homem e da alma.

Percorrendo as *Enéadas* com o intuito de captarmos a concepção do homem, depreendemos que ela permanece aberta no sentido de estar atrelada ao seu uso, o qual depende da especificidade do texto ou da perspectiva apresentada e analisada. Em outras palavras, não extraímos uma definição fixa do homem nas *Enéadas*, devido à fluidez do escopo dos tratados. Pode-se dizer que há uma plurivocidade do homem nas *Enéadas*. Contudo, não se trata de definições separadas e totalmente independentes, mas inter-relacionadas; pode-se dizer que elas são mutuamente interdefinidas. Afigura-nos que Plotino vê o homem ao mesmo tempo como todas as suas definições e cada uma delas.

De modo algum exaurimos o intrincado tema da definição do homem para Plotino. Procuramos iluminar o que nos é obscuro e acreditamos ter dado alguns passos nesta árdua investigação, discutindo possibilidades de interpretações dos tratados e indicando horizontes.

Ao longo desta pesquisa, aventamos algumas hipóteses sobre a alma e um olhar sobre a definição do homem nas *Enéadas*. Apresentamos nossa busca em compreender o homem de um modo mais abrangente, em sua relação com o sensível e o inteligível. A questão é que muitas das dificuldades no estudo das *Enéadas* devem-se ao diálogo com a tradição e, sobretudo, ao fato de que o discurso de Plotino encontra limites da linguagem, sendo o relato de uma experiência que pressupõe, de alguma maneira, que o interlocutor tenha visto o que ele viu para compreender ao certo o que diz.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Edições e traduções dos tratados de Plotino

Edição crítica

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

PLOTINO. *Enneadi*. Traduzione, introduzione, note e bibliografia di G. Faggin. Presentazione e iconografia plotiniana di G. Reale. Milano: Bompiani, 2000.

PLOTINO. *Enéadas*. Introducción, Traducción e notas de J. Igal. vv. I-III. Madrid: Gredos, 1982.

PLOTIN. *Ennéades*. Texte établi et traduit par E. Bréhier. vv. I-VII. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

PLOTIN. *Traité 38 (VI 7)*. Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot. Paris: Éditions du Cerf, 1987.

PLOTIN. *Traité 49 (V, 3)*. Introduction, traduction, commentaire et notes par B. Ham. Paris: Cerf, 2000.

PLOTIN. *Traité 53 (I 1)*. Introduction, traduction, commentaire et notes par G. Aubry. Paris: Éditions du Cerf, 2004.

PLOTINO. *Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo? I I [53]*. Introduzione, testo greco, traduzione e commento di C. Marzolo. Prefazione di C. D'Ancona. Pisa: Edizioni Plus, 2006.

Léxico

POLLET, Gilbert; SLEEMAN, J. H. *Lexicon Plotinianum*. Leiden: E. J. Brill; Leuven: Leuven University Press, 1980.

Obras de autores antigos

ARISTOTE. *De l'âme*. Traduction et présentation par R. Bodéüs. Paris: Flammarion, 1993.

PLATÃO. *República*. Introdução, tradução e notas de M. H. da Rocha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATON. *Phédon*. Traduction nouvelle, introduction et notes par M. Dixsaut. Paris: Flammarion, 1991.

PLATON. *Phèdre*. Traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson. Suivie de *La pharmacie de Platon* par J. Derrida. Paris: Flammarion, 2000.

PLATON. *Timée, Critias*. Présentation et traduction par L. Brisson. Paris: Flammarion, 1999.

PLATON. *Alcibiade*. Présentation par J.-F. Pradeau. Traduction inédite par Chantal Marbœuf et J.-F. Pradeau. Paris: Flammarion, 2000.

PORPHYRE. *La vie de Plotin*. Par L. Brisson *et al.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982.

Estudos

BANACOU-CARAGOUNI, N-CH. Observations sur la descente des âmes dans les corps chez Plotin. *Diotima*, Athènes, 4, p. 58-64, 1976.

BLUMENTHAL, H. J. *Plotinus' Psychology*. His Doctrines of the embodied soul. The Hague: Martin Nijhoff, 1971.

BLUMENTHAL, H. J. Nous and soul in Plotinus: some problems of demarcation. *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente (Roma, 1970)*, Roma, p. 203-219, 1974.

BLUMENTHAL, H. J. On soul and intellect. In: GERSON, L. P (Ed.). *The Cambridge companion to Plotinus*. London: Cambridge University Press, 1996. p. 82-104.

BODÉÛS, R. L'autre homme de Plotin. *Phronesis*, Assen, 28, 3, p. 256-264, 1983.

BRANDÃO, B. G. S. L. *Experiência mística e filosofia em Plotino*. 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

BRÉHIER, E. *La philosophie de Plotin*. Paris: Boivin, 1928.

BRISSON, L. *Logos et logoi* chez Plotin. Leur nature et leur rôle. *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, Strasbourg, 8, p. 87-108, 1999.

CHARRUE, M. *Plotin lecteur de Platon*. Paris: Belles Lettres, 1993.

CLARK, S. R. Body and soul. In: GERSON, L. P (Ed.). *The Cambridge companions to Plotinus*. London: Cambridge University Press, 1996. p. 275-291.

COLLETTE, B. *Dialectique et henologie chez Plotin*. Bruxelles: Ousia, 2002.

CORRIGAN, K. Quelques problèmes posés par l'antropologie de Plotin et la conception de soi-même dans le traité V 3. In: DIXSAUT, M. *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*. Paris: J. Vrin, 2002. p. 133-156.

CORRIGAN, K. L'auto-reflexivité et l'expérience humaine dans l'*Ennéade* V 3 [49], et autres traités: de Plotin à Thomaz d'Aquin". In: FATTAL, M. (Dir.). *Études sur Plotin*. Paris: L'Harmattan, 2000. p. 149-172.

COULOUBARITSIS, L. Le *logos* hénologique chez Plotin. In: GOULET-CAZÉ, M.O. *et al.* (Dir.). *Σοφίης μαιήτορες: Chercheurs de sagesse. Hommage à J. Pépin*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1992. p. 231-243.

DOERRIE, H. La doctrine de l'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus. *Revue de Théologie et de Philosophie*, Suisse, 23, 2, p. 116-134, 1973.

FATTAL, M. *Logos et image chez Plotin*. Paris: Harmattan, 1998.

FERWERDA, R. Man in Plotinus. Plotinus' anthropology and its influence on the western world. *Diotima*, Athènes, 8, p. 35-43, 1908.

FRAISSE, Jean-Claude. *L'intériorité sans retrait. Lectures de Plotin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.

GERSON, L. P. *Plotinus*. Honderich, T. (Ed.). London; New York: Routledge, 1994.

GRÆTHUYSEN, B. *Anthropologie philosophique. L'homme et l'âme*. Paris: Gallimard, 1952.

HADOT, P. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Gallimard, 1997.

HADOT, P. Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin. *Journal de Psychologie normale et pathologie*, Paris, n. 2-3, p. 243-266, 1980.

IGAL, J. Aristoteles y la evolucion de la antropologia de Plotino. *Pensamiento*, Madrid, v. 35, p. 315-346, 1979.

LACROSSE, J. *L'amour chez Plotin*. Érôs hénologique, hérôs noétique, érôs psychique. Bruxelles: Ousia, 1994.

LAURENT, J. *L'homme et le monde chez Plotin*. Fontenay-aux-Roses: ENS Editions, 1999.

MOREAU, J. *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.

O'DALY, G. J. P. *Plotinus' philosophy of the Self*. Dublin: Irish University Press, 1973.

PIETRO, P. *Plotino e la fondazione dell'umanesimo interiore*. Milano: Vita e Pensiero, 1993.

PRADEAU, Jean-François. *L'imitation du principe*. Plotin et la participation. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.

RIST, J. M. *Human value*. A study of ancient philosophical ethics. Leiden: E. J. BRILL, 1982.

RIST, J. M. Ideas of individuals in Plotinus: a reply to Dr. Blumenthal. *Revue Internationale de Philosophie*, Belgique, 92, p. 298-303, 1970.

RIST, J. M. *Plotino*. La via verso la realtà. Genova: Il melangolo, 1995.

SANTA CRUZ, M. I. *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, sect. des sc. rel., 81. Paris: Presses Universitaires de France, 1979.

SCHNIEWIND, A. *L'éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.

SCHNIEWIND, A. Les âmes amphibies et les causes de leur différence. À propos de Plotin, *enn.* IV 8 [6], 4. 31-5. In: CHIARADONNA, R. (Cur.). *Studi sull'anima in Plotino*. Napolis: Bibliopolis, 2005. p. 179-200.

SCHUHL, P. M. La descente de l'âme selon Plotin. *Diotima*, Athènes, 4, p. 65-68, 1976.

SZLEZÁK, T. A. *Platone e Aristotele nelle dottrina del Nous di Plotino*. Milano: Vita e Pensiero, 1997.

SZLEZÁK, T. A. L'interprétation plotinienne de la théorie platonicienne de l'âme. In: FATTAL, Michel (Dir.). *Études sur Plotin*. Paris: L'Harmattan, 2000. p. 173-191.

TROUILLARD, J. *La purification plotinienne*. Paris: Puf, 1955.

TURLOT, F. Le "logos" chez Plotin. *Les études philosophiques*, Paris, n. 4, p. 517-528, 1985.

ULLMANN, R. A. *Plotino: um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

VOGEL, C. J. L'image de l'homme chez Plotin et la critique de Jamblique. *Diotima*, Athènes, 8, p. 152-154, 1980.

VOGEL, C. J. Plotinus' image of man. Its relationship to Plato as well as to later Neoplatonism. In: *Images of man in Ancient and Medieval Thought. Studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dicata. Symbolae. Fac. Litt. & Phil. Lovaniensis A, I. Leuven: Leuven University Press, 1976, p. 147-168.*

APÊNDICE

ENÉADA I 1 [53]

ΠΕΡΙ ΤΟ ΖΩΟΝ ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΤΟ ΑΝΘΡΩΠΟΣ

SOBRE O VIVENTE E O HOMEM

1. Ἦδοναὶ καὶ λῦπαι φόβοι τε καὶ θάρρη ἐπιθυμίαι τε καὶ ἀποστροφαὶ καὶ τὸ ἀλγεῖν τίνος ἂν εἶεν; Ἡ γὰρ ψυχῆς, ἢ χρωμένης ψυχῆς σώματι, ἢ τρίτου τινὸς ἐξ ἀμφοῖν. Διχῶς δὲ καὶ τοῦτο· ἢ γὰρ τὸ μίγμα, ἢ ἄλλο [5] ἕτερον ἐκ τοῦ μίγματος.

Ὅμοίως δὲ καὶ τὰ ἐκ τούτων τῶν παθημάτων γινόμενα καὶ πραττόμενα καὶ δοξαζόμενα. Καὶ οὖν καὶ διάνοια

1. A que²⁷¹ se atribui prazeres e dores, medos e confiança, desejos e aversões, e sofrimento? À alma, à alma que utiliza o corpo ou a um terceiro derivado de ambos, o qual pode ser de dois modos: ou é uma mistura²⁷² ou algo [5] diferente derivado dela.

Ocorre o mesmo²⁷³ para o que surge das afecções²⁷⁴, as ações e as opiniões. O raciocínio discursivo²⁷⁵ e a opinião são daquele ao qual as afecções são

²⁷¹ Optamos por uma tradução mais geral de *tínos* e evitamos a tradução por “sujeito”, concordando com Marzolo, segundo o qual Plotino tem a intenção de compreender todas as hipóteses com esse termo. Cf. PLOTINO, *Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo? I 1 [53]*, p. 83.

²⁷² *Míγμα*. Traduzimos *míγμα* e *krâsis* por mistura. Plotino oscila entre esses termos que expressam associações em que os elementos não perdem sua identidade.

²⁷³ Isto é, coloca-se a mesma questão: a que se atribui o que resulta das afecções, as ações e as opiniões, bem como o raciocínio discursivo?

²⁷⁴ A nosso ver, “afecções” designa melhor o termo *páthe*, pois expressa o que afeta e mobiliza aquele que as possui, enquanto “paixões” ecoa um sentido predominantemente passivo.

²⁷⁵ Procuramos manter a tradução de *diánoia* por raciocínio discursivo e pensamento discursivo (*dianoetikón* - razão discursiva, *diánoiai* - discursos), diferenciando-a de *logismós*, raciocínio, e de *nóesis*, inteligência.

καὶ δόξα ζητητέαι, πότερα ὦν τὰ πάθη, ἢ αἰ μὲν οὕτως, αἰ δὲ ἄλλως.

Καὶ τὰς νοήσεις δὲ θεωρητέον, πῶς καὶ τίνος, καὶ δὴ καὶ αὐτὸ τοῦτο τὸ [10] ἐπισκοποῦν καὶ περὶ τούτων τὴν ζητησιν καὶ τὴν κρίσιν ποιούμενον τί ποτ' ἂν εἴη.

Καὶ πρότερον τὸ αισθάνεσθαι τίνος; Ἐντεῦθεν γὰρ ἄρχεσθαι προσήκει, ἐπείπερ τὰ πάθη ἢ εἰσιν αισθήσεις τινές ἢ οὐκ ἄνευ αισθήσεως.

2. Πρῶτον δὲ ψυχὴν ληπτέον, πότερον ἄλλο μὲν ψυχῆ, ἄλλο δὲ ψυχῆ εἶναι. Εἰ γὰρ τοῦτο, σύνθετόν τι ἢ ψυχῆ καὶ οὐκ ἄτοπον ἤδη δέχεσθαι αὐτὴν καὶ αὐτῆς εἶναι τὰ πάθη τὰ τοιαῦτα, εἰ ἐπιτρέψει καὶ οὕτως ὁ λόγος, [5] καὶ ὅλως ἕξεις καὶ διαθέσεις χείρους καὶ βελτίους. Ἦ, εἰ ταῦτόν ἐστι ψυχῆ καὶ τὸ ψυχῆ εἶναι, εἰδός τι ἂν εἴη ψυχῆ ἄδεκτον τούτων ἀπασῶν τῶν

atribuídas ou alguns deles são assim, outros, de outro modo?

É preciso observar as intelecções, a que pertencem e como surgem, [10] bem como examinar esse mesmo que faz essa investigação e julga quem é²⁷⁶.

Primeiro, a que se atribui o ato de sentir? É conveniente começar daqui, já que as afecções ou são certas sensações ou não existem sem a sensação.

2. Primeiro, então, deve-se compreender a alma, se ela é algo e o ser dela outro. Se for assim, a alma é algo composto e não é absurdo que ela receba e que sejam dela tais afecções – se a razão também lhe permitir – [5] e, de modo geral, os estados e disposições²⁷⁷ piores e melhores. Mas, se a alma é idêntica ao ser da alma, ela seria uma forma incapaz de receber todas essas atividades as

²⁷⁶ Segundo Aubry, Plotino interroga-se por aquele que realiza a investigação, para o qual a reflexão se volta; porém, a questão da atribuição do raciocínio é suspensa. Cf. PLOTINO, *Traité* 53, p. 116-117.

²⁷⁷ *Héxeis* (sing.: *héxis*) e *diathéseis* (sing.: *diáthesis*).

ἐνεργειῶν, ὧν ἐποιστικὸν ἄλλω,
 ἑαυτῷ δὲ συμφυᾶ ἔχον τὴν ἐνέργειαν
 ἐν ἑαυτῷ, ἦντινα ἂν φήνη ὁ λόγος.
 Οὕτω γὰρ καὶ τὸ ἀθάνατον [10]
 ἀληθὲς λέγειν, εἴπερ δεῖ τὸ ἀθάνατον
 καὶ ἀφθαρτον ἀπαθὲς εἶναι, ἄλλω
 ἑαυτοῦ πως διδόν, αὐτὸ δὲ παρ' ἄλλου
 μηδὲν ἢ ὅσον παρὰ τῶν πρὸ αὐτοῦ
 ἔχειν, ὧν μὴ ἀποτετέμηται κρειπτόνων
 ὄντων.

Τί γὰρ ἂν καὶ φοβοῖτο τοιοῦτον
 ἄδεκτον ὃν παντὸς τοῦ ἔξω; Ἐκεῖνο
 τοίνυν [15] φοβείσθω, ὃ δύναται
 παθεῖν. Οὐδὲ θαρρεῖ τοίνυν· τούτοις
 γὰρ θάρρος, οἷς ἂν τὰ φοβερὰ μὴ
 παρῆ; Ἐπιθυμίαι τε, αἱ διὰ σώματος
 ἀποπληροῦνται κενουμένου καὶ

quais são concedidas a outro diferente
 dela; ela tem um ato conatural a ela
 mesma, o qual a razão nos revela.
 Assim, é verdadeiro dizer que ela é
 imortal [10], já que o imortal e
 incorruptível deve ser impassível. Isso,
 de alguma maneira, dando algo de si a
 outro. Ela não recebe nada de outro,
 somente do que lhe é anterior, do qual
 ela foi separada e que lhe é superior.

Então, o que algo assim temeria, sendo
 incapaz de receber tudo do exterior?
 Que tema aquele [15] que é capaz de
 sofrer. Certamente nem a coragem
 existe nela; são corajosos aqueles que
 não são capazes de receber as coisas
 temíveis? Nem também os apetites que
 são satisfeitos pelo corpo preenchendo e
 se esvaziando, sendo ela diferente do

²⁷⁸ Como Plotino disse acima que a alma só recebe o que lhe é anterior, depreende-se que ela recebe somente o Bem supremo e não os bens inferiores.

²⁷⁹ Marzolo nota que a *diánoia* aqui é praticamente um sinônimo de juízo (*krísis*). PLOTINO. *Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo? I 1 [53]*, p. 100.

²⁸⁰ Aqui os tradutores consultados oscilam entre “intelecção pura” e “intelecção”; Aubry opta por “pensamento” e “inteligência pura” e Marzolo, “intelecção”. Como Plotino se refere posteriormente ao prazer puro, explicitamente, talvez esteja referindo também à intelecção pura. Todavia, mantemos a tradução literal “intelecção”. Lembramos que Plotino emprega os termos *nóesis* e *noein* tanto para a alma como para o Intelecto, mas se trata de modos diferentes de intelecção.

²⁸¹ Para Marzolo, a alma *móne* é aquela que está em condição de isolamento ou de autonomia, de ser somente alma, em contraposição àquela sua condição de quando forma o conjunto. PLOTINO. *Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo? I 1 [53]*, p. 102.

πληρουμένου, ἄλλου τοῦ
 πληρουμένου καὶ κενουμένου ὄντος;
 Πῶς δὲ μίξεως; Ἦ τὸ οὐσιῶδες
 ἄμικτον. Πῶς δὲ ἐπεισαγωγῆς [20]
 τινων; Οὕτω γὰρ ἂν σπεύδοι εἰς τὸ μὴ
 εἶναι ὅ ἐστι. Τὸ δ' ἀλγεῖν ἔτι πόρρω.
 Λυπεῖσθαι δὲ πῶς ἢ ἐπὶ τίνι; Αὐτάρκες
 γὰρ τό γε ἀπλοῦν ἐν οὐσίᾳ, οἷόν ἐστι
 μένον ἐν οὐσίᾳ τῇ αὐτοῦ. Ἦδεταί δὲ
 προσγενομένου τίνος, οὐδενὸς οὐδ'
 ἀγαθοῦ προσίοντος; Ὁ γὰρ ἐστιν, [25]
 ἔστιν ἀεὶ. Καὶ μὴν οὐδὲ αἰσθήσεται
 οὐδὲ διάνοια οὐδὲ δόξα περὶ αὐτό
 αἰσθησις γὰρ παραδοχὴ εἶδους ἢ καὶ
 πάθους σώματος, διάνοια δὲ καὶ δόξα
 ἐπ' αἰσθησιν.

Περὶ δὲ νοήσεως ἐπισκεπτέον πῶς, εἰ
 ταύτην αὐτῇ καταλείψομεν· καὶ περὶ
 ἡδονῆς αὖ καθαράς, εἰ συμβαίνει [30]
 περὶ αὐτὴν μόνην οὔσαν.

que é preenchido e esvaziado?

Então como [a alma] se mistura? O
 essencial não é passível de mistura.
 Como essas coisas se introduzem [20]
 nela? Pois assim esforçar-se-ia em não
 ser o que ela é.

O sofrimento está longe dela. Como e de
 quê ela sofreria? Algo simples é
 autosuficiente em sua essência capaz de
 permanecer em sua própria essência. Ela
 teria prazer com algo acrescido, ainda
 que nada, nenhum bem,²⁷⁸ seja admitido
 nela? Pois o que é, [25] é sempre. E
 também nem mesmo a sensação, nem o
 raciocínio discursivo²⁷⁹ nem a opinião
 são admitidos nela; pois a sensação
 recebe a afecção do corpo; o raciocínio
 discursivo e a opinião vêm da sensação.
 Quanto à inteligência²⁸⁰, é preciso
 examinar se a deixaremos nela; também
 quanto ao prazer puro, se ele se encontra
 [30] nela quando está sozinha²⁸¹.

3. Ἀλλὰ γὰρ ἐν σώματι θετέον ψυχὴν, οὐσαν εἴτε πρὸ τούτου, εἴτ' ἐν τούτῳ, ἐξ οὗ καὶ αὐτῆς ζῶον τὸ σύμπαν ἐκλήθη. Χρωμένη μὲν οὖν σώματι οἷα ὀργάνῳ οὐκ ἀναγκάζεται δέξασθαι τὰ διὰ τοῦ σώματος παθήματα, [5] ὥσπερ οὐδὲ τὰ τῶν ὀργάνων παθήματα οἱ τεχνῖται· αἴσθησιν δὲ τάχ' ἂν ἀναγκαίως, εἴπερ δεῖ χρῆσθαι τῷ ὀργάνῳ γινωσκούσῃ τὰ ἔξωθεν παθήματα ἐξ αἰσθήσεως· ἐπεὶ καὶ τὸ χρῆσθαι ὁμμασίν ἐστὶν ὄρᾶν. Ἀλλὰ καὶ βλάβαι περὶ τὸ ὄρᾶν, ὥστε καὶ λῦπαι καὶ τὸ ἀλγεῖν [10] καὶ ὅλως ὅ τι περὶ ἂν περὶ τὸ σῶμα πᾶν γίγνηται· ὥστε καὶ ἐπιθυμίαι ζητούσης τὴν θεραπείαν τοῦ ὀργάνου. Ἀλλὰ πῶς ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς αὐτὴν ἦξει τὰ πάθη; Σῶμα μὲν γὰρ σώματι ἄλλῳ μεταδώσει τῶν ἑαυτοῦ, σῶμα δὲ ψυχῇ

3. Todavia, é preciso considerar a alma no corpo, seja antes dele ou nele²⁸²; o todo, porque provém de ambos, é denominado vivente²⁸³. Certamente, a alma que se serve do corpo como instrumento²⁸⁴ não é forçada a receber as afecções dele, [5] assim como o artesão, as afecções dos instrumentos; talvez [ela é forçada a receber], a sensação, necessariamente, já que é preciso que ela conheça as afecções exteriores oriundas da sensação para se servir do instrumento; pois se servir dos olhos é ver. Contudo, pode haver danos para a visão, assim como também dores e sofrimento [10] e, em geral, tudo que ocorre ao corpo; de tal modo, também os apetites, ao procurar o cuidado do instrumento. Mas como as afecções vindas do corpo chegarão a ela? Um corpo transmitirá as suas a outro corpo, mas como um corpo à alma? Isso

²⁸² Sempre há a dificuldade de identificar a alma à qual Plotino se refere. A alma antes do corpo parece ser a alma que se serve do corpo como instrumento, pois, em seguida, há a discussão sobre ela. A alma no corpo, então, deve ser a alma misturada ou unida a ele.

²⁸³ Cf. PLATÃO, *Fedro* 246c. Primeira definição do vivente (*zōon*): o todo (*sýmpan*) derivado da alma e do corpo. Mantemos a tradução de *sýmpan* como “todo” para a distinção do “conjunto” (*synamphóteron*).

²⁸⁴ Cf. PLATÃO, *Alcibiades* 129c.

πῶς; Τοῦτο γάρ ἐστιν οἷον ἄλλου παθόντος ἄλλο [15] παθεῖν. Μέχρι γὰρ τοῦ τὸ μὲν εἶναι τὸ χρώμενον, τὸ δὲ ᾧ χρῆται, χωρὶς ἐστιν ἐκάτερον· χωρίζει γοῦν ὁ τὸ χρώμενον τὴν ψυχὴν διδούς.

Ἀλλὰ πρὸ τοῦ χωρίσαι διὰ φιλοσοφίας αὐτὸ πῶς εἶχεν; Ἡ ἐμέμικτο. Ἀλλὰ εἰ ἐμέμικτο, ἦ κρᾶσις τις ἦν, ἦ ὡς διαπλακεῖσα, ἦ ὡς εἶδος [20] οὐ κεχωρισμένον, ἦ εἶδος ἐφαπτόμενον, ὥσπερ ὁ κυβερνήτης, ἦ τὸ μὲν οὕτως αὐτοῦ, τὸ δὲ ἐκείνως· λέγω δὲ ἦ τὸ μὲν κεχωρισμένον, ὅπερ τὸ χρώμενον, τὸ

significaria que, quando um é afetado, outro também é [15]. Pois na medida em que um é o que utiliza o instrumento e outro, o que é utilizado, eles estão separados um do outro. Quem diz que a alma é a utilizadora certamente os separa.

Mas, antes de estarem separados pela filosofia, como a alma se encontrava²⁸⁵? Certamente misturada. Mas, se era misturada, ou era uma mistura, ou era entrelaçada ao corpo²⁸⁶, ou uma forma não separada [20], ou uma forma em contato como um timoneiro²⁸⁷ ou uma era assim e outra de outro modo. Com

²⁸⁵ O trecho dá margem a uma confusão acerca do sujeito da oração: αὐτό - a filosofia ou a alma e não o que utiliza ou o que é utilizado. Entendemos que, nesse momento, a alma é o sujeito, pois está em questão examinar se ela era e é separada ou não do corpo; logo em seguida, no fim deste capítulo e no início do próximo, Plotino examina como a alma seria se ela e o corpo estivessem misturados. Depreendemos que a separação entre a alma e o corpo seria um efeito da filosofia. Marzolo admite que haveria tanto uma separação efetiva entre a alma e o corpo, atingida com a prática filosófica, como uma distinção operada pelo raciocínio filosófico ou por um procedimento filosófico; mas ele afirma que sua tradução por “raciocínio filosófico” é influenciada pelo tema do *lógos* que deve ser um instrumento afiado que separa a alma do corpo. Cf. PLOTINO, *Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo? I I* [53], p. 106. Com efeito, pode se tratar tanto de uma separação efetiva resultante da prática filosófica, quanto de uma separação realizada por procedimento filosófico, já que Plotino retoma algumas concepções filosóficas de união do corpo e da alma estabelecidas por outros autores.

²⁸⁶ Cf. PLATÃO, *Timeu* 36e.

²⁸⁷ Cf. ARISTÓTELES, *De Anima* II 1. 413a.

²⁸⁸ A dificuldade está em compreender o que é a alma separada que utiliza o instrumento. Para Marzolo, ela seria a alma propriamente dita ou alma essencial – à qual não se pode atribuir as afecções e que permanece no inteligível – em oposição à sua imagem que forma o vivente. Essa interpretação não nos parece adequada, pois a alma essencial é separada do corpo e não tem nenhuma relação com ele, não o utilizando como instrumento, portanto. Aqui, a nosso ver, Plotino refere-se à alma que é separada do corpo, mas mantém uma relação de utilização com ele, indicando, talvez, a alma racional como um todo, pois sugere que a alma utilizadora é superior àquela que se mistura, isto é, à imagem da alma. Cf. PLOTINO, *Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo? I I* [53], p. 112. Para Aubry, a alma utilizadora é a *diánoia*. Cf. PLOTINO, *Traité* 53, p. 150-151.

δὲ μεμιγμένον ὁπωσοῦν καὶ αὐτὸ ὄν ἐν τάξει τοῦ ᾧ χρῆται, ἵνα τοῦτο ἡ φιλοσοφία καὶ αὐτὸ ἐπιστρέφῃ πρὸς τὸ [25] χρώμενον καὶ τὸ χρώμενον ἀπάγη, ὅσον μὴ πᾶσα ἀνάγκη, ἀπὸ τοῦ ᾧ χρῆται, ὡς μὴ ἀεὶ μηδὲ χρῆσθαι.

4. Θῶμεν τοίνυν μεμίχθαι. Ἀλλ' εἰ μέμικται, τὸ μὲν χειρὸν ἔσται βέλτιον, τὸ σῶμα, τὸ δὲ χειρὸν, ἢ ψυχὴ καὶ βέλτιον μὲν τὸ σῶμα ζωῆς μεταλαβόν, χειρὸν δὲ ἢ ψυχὴ θανάτου καὶ ἀλογίας. Τὸ δὴ ἀφαιρεθὲν ὁπωσοῦν ζωῆς πῶς [5] ἂν προσθήκη λάβοι τὸ αἰσθάνεσθαι; Τοῦναντίον δ' ἂν τὸ σῶμα ζωὴν λαβὸν τοῦτο ἂν εἶη τὸ αἰσθήσεως καὶ τῶν ἐξ αἰσθήσεως παθημάτων μεταλαμβάνον. Τοῦτο τοίνυν καὶ ὀρέξεται – τοῦτο γὰρ καὶ ἀπολεύσει ὧν ὀρέγεται – καὶ

isso, digo que há uma separada – isto é, a que utiliza o instrumento²⁸⁸ – e outra misturada de alguma maneira – essa sendo da mesma ordem daquilo que é utilizado –, a fim de que a filosofia converta isso [que é utilizado] para junto daquele [25] que utiliza e afastar o que utiliza de seu instrumento, conquanto não haja uma completa necessidade e de tal modo que não se sirva dele sempre.

4. Suponhamos que estivessem misturados. Mas, se estivessem misturados, aquilo que é pior, o corpo, seria melhor e a alma, pior; seria melhor o corpo que participa da vida e pior a alma que participa da morte e do irracional. E como o que é privado de vida [5] receberia, em acréscimo, o sentir? Ao contrário, o corpo, recebendo vida, seria o que participa da sensação e das afecções derivadas das sensações. Então, ele desejará e usufruirá das coisas que deseja, e temerá por si mesmo, pois não alcançará [10] os prazeres e será

φοβήσεται περὶ αὐτοῦ· τοῦτο γὰρ καὶ οὐ τεύξεται τῶν [10] ἡδέων καὶ φθαρήσεται. Ζητητέον δὲ καὶ τὸν τρόπον τῆς μίξεως, μήποτε οὐ δυνατὸς ἦ, ὥσπερ ἂν εἴ τις λέγοι μεμίχθαι λευκῶ γραμμῆν, φύσιν ἄλλην ἄλλη.

Τὸ δὲ «διαπλακεῖσα» οὐ ποιεῖ ὁμοιοπαθῆ τὰ διαπλακέντα, ἀλλ' ἔστιν ἀπαθὲς εἶναι τὸ διαπλακέν καὶ ἔστι ψυχῆν [15] διαπεφοιτηκυῖαν μήτοι πάσχειν τὰ ἐκείνου πάθη, ὥσπερ καὶ τὸ φῶς, καὶ μάλιστα, εἰ οὕτω, δι' ὅλου ὡς διαπεπλέχθαι· οὐ παρὰ τοῦτο οὖν πείσεται τὰ σώματος πάθη, ὅτι διαπέπλεκται.

Ἀλλ' ὡς εἶδος ἐν ὕλῃ ἔσται ἐν τῷ σώματι; Πρῶτον μὲν ὡς χωριστὸν εἶδος ἔσται, εἴπερ οὐσία, καὶ [20]

destruído.

Deve-se indagar pelo modo da mistura, talvez tão impossível como se alguém dissesse que a linha é misturada ao branco, uma natureza à outra.

Quanto à entrelaçada, não significa que os entrelaçados têm as mesmas afecções, mas que o entrelaçado seja impassível. [15] Mesmo tendo atravessado o corpo, a alma não sofre as afecções dele, como ocorre com a luz e, principalmente, se ela foi totalmente entrelaçada²⁸⁹. Ela não sofrerá as afecções do corpo por estar entrelaçada.

Mas ela estará no corpo como a forma na matéria? Primeiro, sendo essência, estará como forma separada e [20] seria como aquela que utiliza. Entretanto, se ela está para o corpo assim como a figura imposta ao ferro está para o

²⁸⁹ Ao retomar os diferentes modos de mistura da alma e do corpo propostos por outros autores, Plotino discute se a hipótese da separação da alma e do corpo poderia contradizer a da comunhão das afecções. Ele mostra que, na verdade, as afecções são comuns à imagem da alma e ao corpo e não à alma e ao corpo. A metáfora da luz é fundamental para entender a impassibilidade da alma: como uma luz, a alma pode se difundir e penetrar toda inteira no corpo, permanecendo separada e a mesma, pois é seu reflexo que se une a ele.

μᾶλλον ἂν εἶη κατὰ τὸ χρώμενον. Εἰ δὲ ὡς τῷ πελέκει τὸ σχῆμα τὸ ἐπὶ τῷ σιδήρῳ, καὶ τὸ συναμφότερον ὁ πέλεκυς ποιήσει ἢ ποιήσει ὁ σίδηρος ὁ οὕτως ἐσχηματισμένος, κατὰ τὸ σχῆμα μέντοι, μᾶλλον ἂν τῷ σώματι διδοῖμεν ὅσα κοινὰ πάθη, τῷ μέντοι τοιούτῳ, τῷ φυσικῷ, [25] ὀργανικῷ, δυνάμει ζῶν ἔχοντι. Καὶ γὰρ ἄτοπόν φησι τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν λέγειν, ὥστε καὶ ἐπιθυμεῖν καὶ λυπεῖσθαι ἄλλὰ τὸ ζῶον μᾶλλον.

5. Ἀλλὰ τὸ ζῶον ἢ τὸ σῶμα δεῖ λέγειν τὸ τοιόνδε, ἢ τὸ κοινόν, ἢ ἕτερόν τι τρίτον ἐξ ἀμφοῖν γεγενημένον. Ὅπως δ' ἂν ἔχη, ἢτοι ἀπαθῆ δεῖ τὴν ψυχὴν φυλάττειν αὐτὴν αἰτίαν γενομένην

machado²⁹⁰ e se é o conjunto²⁹¹, o machado, que fará o que o ferro assim configurado fizer, atribuiríamos ao corpo todas as afecções comuns – certamente, ao corpo natural, [25] instrumental e que tem a vida em potência. Pois, diz [Aristóteles]²⁹² que é absurdo afirmar que a alma tece, assim como que deseja e sofre; antes, isso deve ser dito do vivente²⁹³.

5. Mas é preciso dizer o que é o vivente: ou o corpo assim qualificado, ou o comum ou algo terceiro derivado dos dois²⁹⁴. Seja como for, é preciso manter a alma impassível, sendo ela a causa da afecção para outro ou compartilhando as

²⁹⁰ Cf. ARISTÓTELES, *De Anima* II 1. 412a.

²⁹¹ Plotino sugere duas hipóteses: 1. se o conjunto (*synamphóteron*) é que realiza as ações, ele o faz segundo a forma (*schêma*), isto é, a alma como forma e essência. Portanto, as ações não seriam da alma, mas do conjunto; 2. se o corpo realiza as ações, ele o faz graças à alma que o anima. Preferimos a tradução por “conjunto” para diferenciá-lo do “composto”, *synthetós*.

²⁹² Cf. ARISTÓTELES, *De Anima* I 4. 408 b.

²⁹³ Nesse momento, é explícita a tese de que as afecções são atribuídas ao vivente, já que é ele quem deseja e sofre.

²⁹⁴ O corpo assim qualificado (*tò toiónde soma*) é aquele que tem a vida em potência e o comum (*koinón*) é o ser comum à alma e ao corpo.

ἄλλω τοῦ τοιούτου, ἢ συμπάσχειν καὶ
 [5] αὐτήν· καὶ ἢ ταὐτὸν πάσχουσιν
 πάθημα πάσχειν, ἢ ὁμοίον τι, οἷον
 ἄλλως μὲν τὸ ζῶον ἐπιθυμεῖν, ἄλλως
 δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν ἐνεργεῖν ἢ
 πάσχειν. Τὸ μὲν οὖν σῶμα τὸ τοιόνδε
 ὕστερον ἐπισκεπτέον·

τὸ δὲ συναμφοτέρων οἷον λυπεῖσθαι
 πῶς; Ἄρα ὅτι τοῦ σώματος οὕτως [10]
 διατεθέντος καὶ μέχρις αἰσθήσεως
 διελθόντος τοῦ πάθους τῆς
 αἰσθήσεως εἰς ψυχὴν τελευτώσης;
 Ἀλλ' ἢ αἰσθησις οὐπω δῆλον πῶς.
 Ἀλλ' ὅταν ἡ λύπη ἀρχῆν ἀπὸ δόξης
 καὶ κρίσεως λάβῃ τοῦ κακόν τι
 παρεῖναι ἢ αὐτῷ ἢ τινι τῶν οἰκείων,
 εἴτ' ἐντεῦθεν τροπὴ λυπηρὰ ἐπὶ τὸ
 σῶμα [15] καὶ ὅλως ἐπὶ πᾶν τὸ ζῶον
 γένηται; Ἀλλὰ καὶ τὸ τῆς δόξης οὐπω
 δῆλον τίνας, τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ

mesmas afecções²⁹⁵; [5] e, sofrendo,
 sofre a mesma afecção ou alguma
 semelhante como, por exemplo, o
 vivente ter apetite de um modo e a
 potência apetitiva agir ou ser afetada de
 outro. O corpo, tal como foi dito, é
 preciso examinar mais tarde.

Como o conjunto sofre? Talvez porque
 o corpo esteja [10] disposto assim e a
 afecção o atravesse até a sensação e
 dessa chegue à alma? Porém, ainda não
 é evidente como a sensação surge.
 Quando a dor se origina da opinião e do
 juízo de que um mal está presente ou
 sobre a pessoa ou sobre algum de seus
 próximos, a partir de então ocorrem
 transformações dolorosas para o corpo
 [15] e, de modo geral, para o vivente
 como um todo? Porém, ainda não é
 evidente a que se atribui a opinião, se à
 alma ou ao conjunto²⁹⁶. Ademais, a
 opinião sobre o mal não contém a

²⁹⁵ A alma e o corpo podem compartilhar as mesmas afecções, mas cada um pode ter as suas sem que isso implique, necessariamente, que eles sofram a mesma afecção, o que será dito em seguida.

²⁹⁶ Plotino identifica o vivente e o conjunto, em oposição à alma essencial.

²⁹⁷ Plotino indica não o desejo de bens particulares e inferiores, mas aquele em relação ao Princípio Supremo.

²⁹⁸ É curioso que aqui Plotino emprega o termo homem quando parece se referir ao conjunto.

συναμφοτέρου· εἶτα ἢ μὲν δόξα ἢ περὶ τοῦ κακὸν τὸ τῆς λύπης οὐκ ἔχει πάθος· καὶ γὰρ καὶ δυνατὸν τῆς δόξης παρουσίας μὴ πάντως ἐπιγίνεσθαι τὸ λυπεῖσθαι, μηδ' αὖ τὸ ὀργίζεσθαι [20] δόξης τοῦ ὀλιγωρεῖσθαι γενομένης, μηδ' αὖ ἀγαθοῦ δόξης κινεῖσθαι τὴν ὄρεξιν.

Πῶς οὖν κοινὰ ταῦτα; Ἦ, ὅτι καὶ ἡ ἐπιθυμία τοῦ ἐπιθυμητικοῦ καὶ ὁ θυμὸς τοῦ θυμικοῦ καὶ ὅλως τοῦ ὀρεκτικοῦ ἢ ἐπὶ τι ἔκστασις. Ἀλλ' οὕτως οὐκέτι κοινὰ ἔσται, ἀλλὰ τῆς ψυχῆς μόνης· ἢ καὶ τοῦ [25] σώματος, ὅτι δεῖ αἷμα καὶ χολήν ζέσαι καὶ πῶς διατεθὲν τὸ σῶμα τὴν ὄρεξιν κινήσει, οἷον ἐπὶ ἀφροδισίων. Ἡ δὲ τοῦ ἀγαθοῦ ὄρεξις μὴ κοινὸν πάθημα ἀλλὰ ψυχῆς ἔστω, ὥσπερ καὶ ἄλλα, καὶ οὐ πάντα τοῦ κοινοῦ δίδωσί τις λόγος. Ἀλλὰ ὀρεγομένου ἀφροδισίων τοῦ ἀνθρώπου ἔσται μὲν ὁ [30] ἄνθρωπος ὁ ἐπιθυμῶν, ἔσται δὲ

afecção da dor. Pois é possível que, a opinião estando presente, o sofrimento não sobrevenha absolutamente nem a ira, havendo a opinião [20] sobre ser menosprezado, e nem o desejo seja movido quando houver a opinião sobre algum bem.

Como essas [afecções] são comuns [ao corpo e à alma]? Talvez porque o apetite pertença à potência apetitiva, a ira, à irascível e, em geral, o impulso, à desiderativa. No entanto, assim não são comuns, mas pertencerão somente à alma; ou também [25] ao corpo, já que é necessário sangue e bile para ferver e o corpo disposto assim para mover o desejo, por exemplo, o desejo sexual. O desejo do bem²⁹⁷ não é afecção comum, mas da alma, do mesmo modo também outras: nenhum discurso atribui todas ao comum. Entrementes, quando o homem²⁹⁸ deseja prazeres sexuais, [30] será o homem que deseja, mas, de outro modo, será a potência apetitiva. Como?

ἄλλως καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν ἐπιθυμοῦν. Καὶ πῶς;

Ἄρα ἄρξει μὲν ὁ ἄνθρωπος τῆς ἐπιθυμίας, ἐπακολουθήσει δὲ τὸ ἐπιθυμητικόν; Ἀλλὰ πῶς ὅλως ἐπεθύμησεν ὁ ἄνθρωπος μὴ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ κεκινημένου; Ἀλλ' ἄρξει τὸ ἐπιθυμητικόν. Ἀλλὰ τοῦ [35] σώματος μὴ πρότερον οὕτως διατεθέντος πόθεν ἄρξεται;

6. Ἀλλ' ἴσως βέλτιον εἰπεῖν καθόλου τῷ παρεῖναι τὰς δυνάμεις τὰ ἔχοντα εἶναι τὰ ἐνεργοῦντα κατ' αὐτάς, αὐτάς δὲ ἀκινήτους εἶναι χορηγούσας τὸ δύνασθαι τοῖς ἔχουσιν. Ἀλλ' εἰ τοῦτο ἐστὶ, πάσχοντος τοῦ ζώου τὴν [5] αἰτίαν τοῦ ζῆν τῷ συναμφοτέρω δοῦσαν αὐτὴν ἀπαθῆ εἶναι τῶν παθῶν καὶ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ ἔχοντος ὄντων. Ἀλλ' εἰ τοῦτο, καὶ τὸ ζῆν ὅλως οὐ τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ τοῦ

O homem iniciará o desejo e a potência apetitiva o seguirá? Mas como, de modo geral, o homem desejou sem que a potência apetitiva tenha se movido? A potência apetitiva iniciará [o desejo]. Mas a partir de onde iniciará, [35] uma vez que o corpo não estava disposto assim antes?

6. Mas, da mesma maneira, é melhor dizer que, de modo geral, pela presença das potências, aqueles que as têm agem segundo elas; mas essas potências são imóveis, fornecendo a capacidade de agir aos que as possuem. Entretanto, se for assim, o vivente sendo afetado, [5] é necessário que a causa que deu vida ao conjunto seja impassível, enquanto as afecções e as atividades são daquele que a possui²⁹⁹. Contudo, assim, o viver não

²⁹⁹ Notamos a oposição entre a causa da vida – a alma –, impassível, e aquele que recebe e possui a vida e as afecções – o conjunto ou vivente. Essa nos parece ser a ideia principal da passagem. Mais uma vez, vivente e conjunto coincidem.

συναμφοτέρου ἔσται; Ἡ τὸ τοῦ συναμφοτέρου ζῆν οὐ τῆς ψυχῆς ἔσται καὶ ἡ δύναμις δὲ ἡ αἰσθητικὴ [10] οὐκ αἰσθήσεται, ἀλλὰ τὸ ἔχον τὴν δύναμιν. Ἀλλ' εἰ ἡ αἰσθησις διὰ σώματος κίνησις οὔσα εἰς ψυχὴν τελευτᾷ, πῶς ἡ ψυχὴ οὐκ αἰσθήσεται; Ἡ τῆς δυνάμεως τῆς αἰσθητικῆς παρουσίας τῷ ταύτην παρεῖναι αἰσθήσεται. Τί αἰσθήσεται; τὸ συναμφοτέρον; Ἀλλ' εἰ ἡ δύναμις [15] μὴ κινήσεται, πῶς ἔτι τὸ συναμφοτέρον μὴ συναριθμουμένης ψυχῆς μηδὲ τῆς ψυχικῆς δυνάμεως;

7. Ἡ τὸ συναμφοτέρον ἔστω τῆς ψυχῆς τῷ παρεῖναι οὐχ αὐτὴν δούσης τῆς τοιαύτης εἰς τὸ συναμφοτέρον ἢ εἰς θάτερον, ἀλλὰ ποιούσης ἐκ τοῦ σώματος τοῦ τοιούτου καὶ τινος οἷον φωτὸς τοῦ παρ' αὐτὴν δοθέντος τὴν

será totalmente da alma, mas do conjunto; ou o viver do conjunto não será da alma.

Ademais, a potência sensitiva [10] não sentirá, mas aquele que tem a potência. Mas, se a sensação é um movimento que chega à alma através do corpo, como a alma não sentirá? Ou, estando presente a potência sensitiva, haverá sensação na medida em que ela está presente. Quem sentirá? O conjunto. Mas, se a potência [15] não for movida, como o será o conjunto, já que não é contabilizado conjuntamente nem a alma nem a potência da alma?

7. Certamente o conjunto existe³⁰⁰ pela presença da alma; não porque ela se deu a ele ou a outro, mas porque produz a natureza do vivente [5] como algo diferente, a partir de um determinado corpo e de algo como uma luz que foi emitida por ela; a isso³⁰¹ se diz que

³⁰⁰ Literalmente, a ideia é que o vivente existe pela presença da alma, mas, talvez, Plotino esteja referindo-se à sensação do conjunto, observando uma continuidade do fim do capítulo anterior, no qual pergunta por aquele que percebe.

³⁰¹ Ao conjunto.

του [5] ζώου φύσιν ἕτερόν τι, οὐ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ζώου πάθη εἴρηται. Ἀλλὰ πῶς ἡμεῖς αἰσθανόμεθα; Ἦ, ὅτι οὐκ ἀπηλλάγημεν τοῦ τοιούτου ζώου, καὶ εἰ ἄλλα ἡμῖν τιμιώτερα εἰς τὴν ὄλην ἀνθρώπου οὐσίαν ἐκ πολλῶν οὐσαν πάρεστι. Τὴν δὲ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμιν [10] οὐ τῶν αἰσθητῶν εἶναι δεῖ, τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγιγνομένων τῶ ζώω τύπων ἀντιληπτικὴν εἶναι μᾶλλον νοητὰ γὰρ ἤδη ταῦτα· ὡς τὴν αἴσθησιν τὴν ἕξω εἶδωλον εἶναι ταύτης, ἐκείνην δὲ ἀληθεστέραν τῆ οὐσία οὐσαν εἰδῶν μόνων ἀπαθῶς εἶναι θεωρίαν.

Ἀπὸ δὲ τούτων τῶν [15] εἰδῶν, ἀφ' ὧν

pertence o sentir e todas as outras afecções do vivente, quantas foram ditas. Mas como nós sentimos? Não somos separados de tal vivente, mesmo se outros elementos mais nobres estão presentes em nós para [formar] a essência integral de homem, múltipla. Não é necessário que a potência sensitiva da alma [10] seja [perceptiva] dos [objetos] sensíveis, mas, antes, que seja receptora das impressões que surgem da sensação para o vivente, pois essas já são inteligíveis desde então³⁰². A sensação externa é imagem dessa que é mais verdadeira em essência por ser contemplação impassível das Formas apenas.

Certamente, a partir [15] dessas Formas – das quais a alma, já sozinha, recebe o

³⁰² Como bem observa Aubry, trata-se da distinção entre o vivente e a potência sensitiva através da distinção entre a sensação e a percepção: a recepção do estímulo sensorial é realizada pelo vivente e o ato cognitivo que se segue disso, pela potência sensitiva. Assim, Plotino ratifica e explica o capítulo anterior: aquele que sente é o conjunto ou vivente, mas não a alma e a potência sensitiva; as afecções são do vivente, enquanto a alma e a potência sensitiva são impassíveis. Cf. PLOTINO, *Traité* 53, p. 208-209.

³⁰³ O “nós” aqui é explicitado como diverso do vivente, superior a ele.

³⁰⁴ *Sýmpan*: parece-nos que esse é mais um dos termos empregados para designar o vivente.

³⁰⁵ Cf. PLATÃO, *República* 588 c, 590 a.

³⁰⁶ Alguns tradutores (Bréhier e Faggin) optam por homem verdadeiro; com efeito, trata-se do homem verdadeiro em oposição ao vivente.

ψυχὴ ἤδη παραδέχεται μόνη τὴν τοῦ ζώου ἡγεμονίαν, διάνοιαι δὴ καὶ δόξαι καὶ νοήσεις· ἔνθα δὴ ἡμεῖς μάλιστα.

Τὰ δὲ πρὸ τούτων ἡμέτερα, ἡμεῖς δὴ τὸ ἐντεῦθεν ἄνω ἐφεστηκότες τῷ ζῳῷ. Κωλύσει δὲ οὐδὲν τὸ σύμπαν ζῳον λέγειν, μικτὸν μὲν τὰ κάτω, τὸ δὲ [20] ἐντεῦθεν ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθῆς σχεδόν· ἐκεῖνα δὲ τὸ λεοντῶδες καὶ τὸ ποικίλον ὅλως θηρίον. Συνδρόμου γὰρ ὄντος τοῦ ἀνθρώπου τῇ λογικῇ ψυχῇ, ὅταν λογιζώμεθα, ἡμεῖς λογιζόμεθα τῷ τοῦς λογισμοὺς ψυχῆς εἶναι ἐνεργήματα.

8. Πρὸς δὲ τὸν νοῦν πῶς; Νοῦν δὲ λέγω οὐχ ἢν ἡ ψυχὴ ἔχει ἕξιν οὖσαν τῶν παρὰ τοῦ νοῦ, ἀλλ' αὐτὸν τὸν νοῦν. Ἦ ἔχομεν καὶ τοῦτον ὑπεράνω ἡμῶν. Ἦχομεν δὲ ἢ κοινὸν ἢ ἴδιον, ἢ καὶ κοινὸν πάντων καὶ ἴδιον κοινὸν μὲν, [5] ὅτι ἀμέριστος καὶ εἷς καὶ πανταχοῦ ὁ αὐτός, ἴδιον δέ, ὅτι ἔχει

domínio do vivente –, surgem os discursos, as opiniões e as inteleccões; é, sobretudo, nisso que nós estamos. As coisas antes dessas são nossas, mas nós somos exatamente a partir disso, situados acima do vivente³⁰³. Assim, nada impedirá de denominar vivente o complexo³⁰⁴ das coisas inferiores [20], e homem verdadeiro, o que está cima disso; essas [inferiores] são como o leão e a besta de todo tipo³⁰⁵. Como o homem³⁰⁶ coincide com a alma racional, quando raciocinamos, somos nós que raciocinamos, já que os raciocínios são atividades da alma.

8. Como estamos em relação ao Intelecto? Não entendo por Intelecto o estado que a alma possui das coisas que vêm do Intelecto, mas o Intelecto em si. Certamente o temos acima de nós; ou o temos como [algo] comum [5] ou próprio, ou comum a todos e ao mesmo tempo próprio; comum porque é indivisível, um e o mesmo em tudo;

καὶ ἕκαστος αὐτὸν ὅλον ἐν ψυχῇ τῇ
 πρώτη. Ἐχομεν οὖν καὶ τὰ εἶδη διχῶς,
 ἐν μὲν ψυχῇ οἷον ἀνειλιγμένα καὶ
 οἷον κεχωρισμένα, ἐν δὲ νῶ ὁμοῦ τὰ
 πάντα.

Τὸν δὲ θεὸν πῶς; Ἡ ὡς ἐποχοῦμενον
 τῇ νοητῇ φύσει καὶ τῇ [10] οὐσία τῇ
 ὄντως, ἡμᾶς δὲ ἐκεῖθεν τρίτους ἐκ τῆς
 ἀμερίστοῦ, φησί, τῆς ἄνωθεν καὶ ἐκ
 τῆς περὶ τὰ σώματα μεριστῆς, ἦν δὴ
 δεῖ νοεῖν οὕτω μεριστῆν περὶ τὰ
 σώματα, ὅτι δίδωσιν ἑαυτὴν τοῖς
 σώματος μεγέθεσιν, ὅπόσον ἂν ζῶον
 ἢ ἕκαστον, ἐπεὶ καὶ τῶ παντὶ ὄλω,
 οὔσα [15] μία· ἢ, ὅτι φαντάζεται τοῖς
 σώμασι παρεῖναι ἐλλάμπουσα εἰς
 αὐτὰ καὶ ζῶα ποιοῦσα οὐκ ἐξ αὐτῆς
 καὶ σώματος, ἀλλὰ μένουσα μὲν
 αὐτῇ, εἶδωλα δὲ αὐτῆς διδοῦσα,
 ὥσπερ πρόσωπον ἐν πολλοῖς
 κατόπτροις. Πρῶτον δὲ εἶδωλον
 αἰσθησις ἢ ἐν τῶ κοινῶ· εἶτα ἀπὸ

próprio porque também cada um o tem
 por inteiro na alma primeira. Por
 conseguinte, também temos as Formas
 de dois modos: na alma como
 desdobradas e separadas, e no Intelecto,
 todas juntas.

E em relação ao deus, como estamos?
 Esse está acima da natureza inteligível
 [10] e da verdadeira essência. Nós
 viemos em terceiro a partir de lá, da
 [essência] indivisível, a superior, diz
 [Platão]³⁰⁷, e daquela divisível em
 relação aos corpos. Essa deve ser
 pensada como divisível em relação aos
 corpos porque se dá às grandezas do
 corpo tanto quanto cada vivente é capaz
 de receber e também se dá ao todo,
 permanecendo [15] una; ou porque se
 mostra como presente nos corpos tendo
 lhes iluminado e lhes fazendo viventes,
 não a partir dela e do corpo, mas
 permanecendo em si mesma e dando
 imagens de si, como uma imagem em

³⁰⁷ Cf. PLATÃO, *Timeu* 36a. Essência indivisível e essência divisível da alma.

ταύτης αὐτῶν πᾶν ἄλλο εἶδος λέγεται [20] ψυχῆς, ἕτερον ἀφ' ἑτέρου αἰεί, καὶ τελευτᾶ μέχρι γεννητικοῦ καὶ αὐξήσεως καὶ ὅλως ποιήσεως ἄλλου καὶ ἀποτελεστικοῦ ἄλλου παρ' αὐτὴν τὴν ποιοῦσαν ἐπεστραμμένης αὐτῆς τῆς ποιούσης πρὸς τὸ ἀποτελούμενον.

9. Ἔσται τοίνυν ἐκείνης ἡμῖν τῆς ψυχῆς ἡ φύσις ἀπηλλαγμένη αἰτίας κακῶν, ὅσα ἄνθρωπος ποιεῖ καὶ πάσχει· περὶ γὰρ τὸ ζῶον ταῦτα, τὸ κοινόν, καὶ κοινόν, ὡς εἴρηται.

Ἀλλ' εἰ δόξα τῆς ψυχῆς καὶ διάνοια, πῶς ἀναμάρτητος; [5] Ψευδῆς γὰρ δόξα καὶ πολλὰ κατ' αὐτὴν πράττεται τῶν κακῶν. Ἡ πράττεται μὲν τὰ κακὰ ἡττωμένων ἡμῶν ὑπὸ τοῦ χείρονος – πολλὰ γὰρ ἡμεῖς – ἢ ἐπιθυμίας ἢ θυμοῦ ἢ εἰδώλου κακοῦ· ἢ δὲ τῶν ψευδῶν λεγομένη διάνοια φαντασία οὕσα οὐκ ἀνέμεινε τὴν τοῦ

muitos espelhos. A primeira imagem é a sensação no comum; depois, a partir dessa, diz [Platão], vem toda outra forma [20] da alma, sempre uma a partir da outra, e chega na generativa e na de crescimento e, de modo geral, na produtiva de outro e na que efetiva outro distinto de si, a produtiva, essa se voltando para o que foi produzido.

9. A natureza dessa alma em nós será inimputável pela causa dos males que o homem produz e sofre. Pois esses concernem ao vivente, ao comum, e ao comum como foi dito.

Mas, se a opinião e a razão discursiva são da alma, como ela será isenta de erros? [5] Pois a opinião é enganadora e é por causa dela que muitos males são praticados; ou são praticados quando somos vencidos pelo pior em nós – pois o nós é múltiplo –, pelos desejos, pela ira ou por uma imagem do mal. Essa razão discursiva sobre coisas falsas é uma imaginação que não aguardou o

διανοητικῶ κρίσιν, ἀλλ' [10] ἐπράξαμεν τοῖς χείροσι πεισθέντες, ὥσπερ ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως πρὶν τῶ διανοητικῶ ἐπικρίναι ψευδῆ ὄρᾱν συμβαίνει τῇ κοινῇ αἰσθήσει.

Ὁ δὲ νοῦς ἢ ἐφήψατο ἢ οὐ, ὥστε ἀναμάρτητος. Ἡ οὕτω δὲ λεκτέον, ὡς ἡμεῖς ἢ ἐφηψάμεθα τοῦ ἐν τῶ νῶ νοητοῦ ἢ οὐ. Ἡ τοῦ ἐν ἡμῖν [15] δυνατὸν γὰρ καὶ ἔχειν καὶ μὴ πρόχειρον ἔχειν. Διείλομεν δὴ τὰ κοινὰ καὶ τὰ ἴδια τῶ τὰ μὲν σωματικὰ καὶ οὐκ ἄνευ σώματος εἶναι, ὅσα δὲ οὐ δεῖται σώματος εἰς ἐνέργειαν, ταῦτα ἴδια ψυχῆς εἶναι, καὶ τὴν διάνοιαν ἐπικρίσιν ποιουμένην τῶν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως τύπων εἶδη ἤδη [20] θεωρεῖν καὶ θεωρεῖν οἷον συναισθήσει, τὴν γε κυρίως τῆς ψυχῆς τῆς ἀληθοῦς διάνοιαν· νοήσεων γὰρ ἐνέργεια ἢ διάνοια ἢ ἀληθῆς καὶ τῶν

juízo da potência discursiva; e [10] agimos cedendo às partes piores, como no caso da sensação, em que, antes de julgar com a potência discursiva, ocorre à sensação comum ver coisas falsas.

O Intelecto tocou ou não, de modo que é isento de erro; ou é preciso dizer que nós tocamos ou não o inteligível no Intelecto; ou temos o inteligível em nós [15]. Pois é possível tê-lo e não tê-lo facilmente. Certamente distinguimos as coisas comuns das próprias: as comuns são as corpóreas e não existem sem o corpo, enquanto as que não precisam do corpo para sua atividade são próprias à alma. A razão discursiva, que realiza o juízo sobre as impressões provenientes da sensação, já contempla as Formas [20] e as contempla como copercepção³⁰⁸, ao menos a razão discursiva da alma verdadeira. A verdadeira razão discursiva é um ato de inteleccções e frequentemente estabelece

³⁰⁸ *Synaísthesis*: também pode ser traduzido por consciência. Plotino oferece-nos uma explicação sobre o ato de contemplar da *diánoia*: ele ocorre na medida em que tem uma concomitância com a sensação.

ἔξω πολλάκις πρὸς τᾶνδον ὁμοίτης
καὶ κοινωνία.

Ἀτρεμήσει οὖν οὐδέν ἦττον ἢ ψυχὴ
πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἐν ἑαυτῇ· αἱ δὲ
τροπαὶ καὶ ὁ [25] θόρυβος ἐν ἡμῖν
παρὰ τῶν συνηρημένων καὶ τῶν τοῦ
κοινοῦ, ὅ τι δῆποτε ἐστὶ τοῦτο, ὡς
εἴρηται, παθημάτων.

10. Ἀλλ' εἰ ἡμεῖς ἢ ψυχὴ, πάσχομεν δὲ
ταῦτα ἡμεῖς, ταῦτα ἂν εἴη πάσχουσα
ἢ ψυχὴ καὶ αὐτὴ ποιήσει ἃ ποιούμεν. Ἡ
καὶ τὸ κοινὸν ἔφαμεν ἡμῶν εἶναι καὶ
μάλιστα οὐπω κεχωρισμένων· ἐπεὶ
καὶ ἃ πάσχει τὸ σῶμα ἡμῶν [5] ἡμᾶς
φάμεν πάσχειν. Διττὸν οὖν τὸ ἡμεῖς,
ἢ συναριθμουμένου τοῦ θηρίου, ἢ τὸ
ὑπὲρ τοῦτο ἤδη· θηρίον δὲ ζωοθὲν τὸ
σῶμα. Ὁ δ' ἀληθὴς ἄνθρωπος ἄλλος
ὁ καθαρὸς τούτων τὰς ἀρετὰς ἔχων
τὰς ἐν νοήσει αἱ δὴ ἐν αὐτῇ τῇ
χωριζομένη ψυχῇ ἴδρυνται,

a semelhança e a comunhão entre os
objetos do exterior e do interior.

A alma permanecerá estável junto a si e
em si mesma. Então, as alterações [25] e
a perturbação em nós vêm dos que estão
juntos e das afecções do comum³⁰⁹, o
que quer que seja isso, como foi dito.

10. Mas, se nós somos a alma, então,
sofremos essas afecções e, assim, a alma
seria a que sofre e a que faz o que
fazemos. Também dizíamos que o
comum é nosso e, principalmente,
quando ainda não estamos separados.
Nessas condições, o que o nosso corpo
sofre dizemos que nós sofremos. [5]
Logo, o nós é duplo: ou está incluído a
besta ou o que já está acima disso³¹⁰.
Assim, a besta é o corpo que tem vida.
O homem verdadeiro é outro: purificado
dessas [afecções] e possui as virtudes da
intelecção, as quais certamente estão

³⁰⁹ Plotino corrobora que a mobilização vem das afecções do comum (*koinón*).

³¹⁰ No capítulo 7, o “nós” foi tido como diferente do vivente e da besta (*zoon e therion*).

χωριζομένη δὲ καὶ χωριστῇ [10] ἔτι
 ἐνταῦθα οὐση· ἐπεὶ καί, ὅταν αὕτη
 παντάπασιν ἀποστῇ, καὶ ἢ ἀπ’ αὐτῆς
 ἐλλαμφθεῖσα ἀπελήλυθε
 συνεπομένη. Αἱ δ’ ἀρεταὶ αἱ μὴ
 φρονήσει, ἔθεισι δὲ ἐγγινόμεναι καὶ
 ἀσκήσεσι, τοῦ κοινού· τούτου γὰρ αἱ
 κακίαι, ἐπεὶ καὶ φθόνοι καὶ ζῆλοι καὶ
 ἔλεοι. Φιλίαι δὲ τίνος; Ἡ αἱ [15] μὲν
 τούτου, αἱ δὲ τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου.

11. Παίδων δὲ ὄντων ἐνεργεῖ μὲν τὰ
 ἐκ τοῦ συνθέτου, ὀλίγα δὲ ἐλλάμπει
 ἐκ τῶν ἄνω εἰς αὐτό. Ὅταν δ’ ἀργῇ εἰς
 ἡμᾶς, ἐνεργεῖ πρὸς τὸ ἄνω· εἰς ἡμᾶς
 δὲ ἐνεργεῖ, ὅταν μέχρι τοῦ μέσου ἦκη.
 Τί οὖν; Οὐχ ἡμεῖς καὶ πρὸ [5] τούτου;
 Ἀλλ’ ἀντίληψιν δεῖ γενέσθαι· οὐ γὰρ,
 ὅσα ἔχομεν, τούτοις χρώμεθα αἰεί,

estabelecidas na alma separada – sendo
 separada ainda aqui³¹¹. [10] Quando
 essa se afasta totalmente, também a que
 é iluminada por ela sai, acompanhando-
 a. As virtudes que não derivam do
 pensamento, mas do hábito e do
 exercício, atribuímos ao comum; os
 vícios são dele e, então, ciúmes, invejas
 e compaixões também o são. E as
 amizades, a que são atribuídas?
 Algumas [15] a esse, outras, ao homem
 interior³¹².

11. Enquanto somos crianças, são as
 potências que derivam do composto que
 agem; logo, pouco das [potências]
 superiores ilumina para ele. Quando são
 inativas em nós, agem em direção ao
 alto; agem em nós quando chegam até a
 [parte] intermediária. Como? Não somos
 também [5] anteriores a isso? Mas é
 preciso haver a apreensão³¹³, pois não

³¹¹ Plotino enfatiza a diferença entre a besta, o corpo animado, e o homem – o homem verdadeiro. Ele procura esclarecer o nós, mas parece que indica, não tão evidentemente, uma resposta para a pergunta que iniciou o capítulo 5 – se o vivente poderia ser o corpo animado. Ademais, aponta que a alma está separada do corpo mesmo unida a ele.

³¹² Cf. PLATÃO, *República* 589a. O homem interior é o homem verdadeiro, a alma racional. Cf. LAURENT, *L’homme et le monde chez Plotin*, p. 84-85.

³¹³ *Antilepsis*: Pode ser traduzido por consciência.

ἀλλ' ὅταν τὸ μέσον τάξωμεν ἢ πρὸς τὰ ἄνω ἢ πρὸς τὰ ἐναντία, ἢ ὅσα ἀπὸ δυνάμεως ἢ ἔξεως εἰς ἐνέργειαν ἄγομεν.

Τὰ δὲ θηρία πῶς τὸ ζῶον ἔχει; Ἡ εἰ μὲν ψυχὰι εἶεν ἐν αὐτοῖς ἀνθρώπειοι, ὥσπερ λέγεται, [10] ἀμαρτοῦσαι, οὐ τῶν θηρίων γίνεται τοῦτο, ὅσον χωριστόν, ἀλλὰ παρὸν οὐ πάρεστιν αὐτοῖς, ἀλλ' ἡ συναίσθησις τὸ τῆς ψυχῆς εἶδωλον μετὰ τοῦ σώματος ἔχει· σῶμα δὴ τοιόνδε οἶον ποιωθὲν ψυχῆς εἰδῶλω· εἰ δὲ μὴ ἀνθρώπου ψυχῆ εἰσέδου, ἐλλάμπει ἀπὸ τῆς ὅλης τὸ τοιοῦτον ζῶον [15] γενόμενόν ἐστιν.

12. Ἀλλ' εἰ ἀναμάρτητος ἡ ψυχὴ, πῶς αἱ δίκαι; Ἀλλὰ γὰρ οὗτος ὁ λόγος ἀσυμφωνεῖ παντὶ λόγῳ, ὅς φησιν αὐτὴν καὶ ἀμαρτάνειν καὶ κατορθοῦν καὶ διδόναι δίκας καὶ ἐν Ἄιδου καὶ

utilizamos sempre tudo que temos, mas somente quando ordenamos o intermediário ou para cima ou para baixo, conduzimos da potência e do estado ao ato.

E as bestas, como o vivente as tem? Certamente, se nelas estiverem almas humanas [10] que erram, diz-se³¹⁴, o que estiver separado não se torna das bestas, mas, estando presente, não está presente nelas; mas a percepção tem a imagem da alma que está junto ao corpo. O corpo qualificado é como que feito pela imagem da alma. Se a alma do homem não entrou [na besta], o vivente desse tipo [15] deriva da iluminação da alma do todo.

12. Mas, se a alma não erra, como há punições? Mas isso está em desacordo com todo discurso que diz que ela erra e é purificada, é punida no Hades e passa de um corpo a outro. Decerto, é preciso [5] assentir a algum discurso que se

³¹⁴ Cf. PLATÃO, *Fédon* 82a; *Fedro* 249b; *Timeu* 42c.

μετενσωματοῦσθαι. Προσθετέον μὲν οὖν ὅτω [5] τις βούλεται λόγω· τάχα δ' ἂν τις ἐξεύροι καὶ ὅπη μὴ μαχοῦνται. Ὁ μὲν γὰρ τὸ ἀναμάρτητον διδούς τῇ ψυχῇ λόγος ἐν ἀπλοῦν πάντα ἐτίθετο τὸ αὐτὸ ψυχὴν καὶ τὸ ψυχῇ εἶναι λέγων, ὁ δ' ἀμαρτεῖν διδούς συμπλέκει μὲν καὶ προστίθησιν αὐτῇ καὶ ἄλλο ψυχῆς εἶδος τὸ τὰ δεινὰ ἔχον πάθη· [10] σύνθετος οὖν καὶ τὸ ἐκ πάντων ἢ ψυχῇ αὐτῇ γίνεται καὶ πάσχει δὴ κατὰ τὸ ὅλον καὶ ἀμαρτάνει τὸ σύνθετον καὶ τοῦτό ἐστι τὸ διδὸν δίκην αὐτῶ, οὐκ ἐκεῖνο. Ὅθεν φησί· τεθεάμεθα γὰρ αὐτήν, ὥσπερ οἱ τὸν θαλάττιον Γλαῦκον ὄρωντες.

Δεῖ δὲ περικρούσαντας τὰ προστεθέντα, [15] εἶπερ τις ἐθέλει τὴν φύσιν, φησίν, αὐτῆς ἰδεῖν, εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς ἰδεῖν, ὧν

queira; talvez se encontre algo que não está em desacordo. Pois, com efeito, aquele que concede impecabilidade à alma a concebe como uma unidade absolutamente simples, dizendo que ela e seu ser são o mesmo; o que lhe concede o errar associa e adiciona a ela outra forma de alma que tem afecções terríveis; [10] assim, a própria alma torna-se um composto que sofre em sua totalidade, erra e é punido, mas não aquela³¹⁵. De onde [Platão] diz: “ela é contemplada como os que vêm o Glauco marinho”³¹⁶.

É preciso separar as coisas que foram acrescidas [15] se, todavia, se quer ver sua natureza e olhar para sua filosofia, para as coisas com as quais está em contato e pelas quais, sendo congênita, é o que é. Há nela outra vida e outras atividades, sendo diferente a que é punida. A direção e a separação não são

³¹⁵ Mais uma vez, Plotino aponta o conjunto ou composto (*synthetós*) como agente das ações: algumas virtudes e erros provêm dele. Plotino evoca alguns discursos que consideram a alma como a agente das ações e, por conseguinte, como sendo modificada por elas. No entanto, os traz à cena para reafirmar a inalterabilidade da alma.

³¹⁶ Cf. PLATÃO, *República* 611d.

ἐφάπτεται καὶ τίσι συγγενῆς οὐσά
 ἐστὶν ὃ ἐστὶν. Ἄλλη οὖν ζωὴ καὶ ἄλλαι
 ἐνέργειαι καὶ τὸ κολαζόμενον ἕτερον·
 ἢ δὲ ἀναχώρησις καὶ ὁ χωρισμὸς οὐ
 μόνον τοῦδε τοῦ σώματος, ἀλλὰ καὶ
 ἅπαντος τοῦ [20] προστεθέντος. Καὶ
 γὰρ ἐν τῇ γενέσει ἢ προσθήκῃ ἢ ὅλως
 ἢ γένεσις τοῦ ἄλλου ψυχῆς εἶδους.

Τὸ δὲ πῶς ἢ γένεσις, εἴρηται, ὅτι
 καταβαινούσης, ἄλλου του ἀπ' αὐτῆς
 γινομένου τοῦ καταβαίνοντος ἐν τῇ
 νεύσει. Ἄρ' οὖν ἀφήσι τὸ εἶδωλον;
 Καὶ ἢ νεῦσις δὲ πῶς οὐχ ἁμαρτία;
 Ἀλλ' εἰ ἢ [25] νεῦσις ἔλλαμψις πρὸς τὸ
 κάτω, οὐχ ἁμαρτία, ὥσπερ οὐδ' ἢ
 σκιά, ἀλλ' αἴτιον τὸ ἐλλαμπόμενον· εἰ
 γὰρ μὴ εἶη, οὐκ ἔχει ὅπη ἐλλάμψει.
 Καταβαίνειν οὖν καὶ νεύειν λέγεται
 τῷ συνεζηκέναι αὐτῇ τὸ ἐλλαμφθὲν
 παρ' αὐτῆς. Ἀφήσιν οὖν τὸ εἶδωλον,
 εἰ μὴ ἐγγὺς τὸ ὑποδεξάμενον· ἀφήσι
 [30] δὲ οὐ τῷ ἀποσχισθῆναι, ἀλλὰ τῷ
 μηκέτι εἶναι· οὐκέτι δὲ ἐστὶν, ἐὰν ἐκεῖ

só do corpo, mas também de tudo [20]
 que foi acrescentado; pois a adição ocorre
 na geração; de modo geral, a geração é
 da outra forma da alma.

Foi dito como ocorre a geração, já que,
 quando a alma desce, gera outra a partir
 dela, a que desce no declínio. Então ela
 transmite sua imagem? E como a
 inclinação não é erro? Mas, se [25] a
 inclinação é iluminação para o inferior e
 não erro – como também não o é a
 sombra –, a causa será o iluminado;
 pois, se não existisse, não teria o que
 iluminar. Diz-se que ela desce e se
 inclina porque o que é iluminado
 convive com ela. Ela transmite sua
 imagem se o que a recebeu não está
 próximo; transmite [30] não por se
 separar, mas por não existir mais; ela
 não existe mais, se ela toda olhar para
 lá.

Parece que o poeta [Homero] distingue
 isso no caso de Hércules, dizendo que
 sua imagem está no Hades, mas que ele

βλέπη ὅλη. Χωρίζειν δὲ ἔοικεν ὁ ποιητῆς τοῦτο ἐπὶ τοῦ Ἡρακλέους τὸ εἶδωλον αὐτοῦ διδοῦς ἐν Ἄιδου, αὐτὸν δὲ ἐν θεοῖς εἶναι ὑπ' ἀμφοτέρων τῶν λόγων κατεχόμενος, καὶ ὅτι ἐν θεοῖς καὶ ὅτι ἐν Ἄιδου· ἐμέρισε δ' [35] οὖν. Τάχα δ' ἂν οὕτω πιθανὸς ὁ λόγος εἴη ὅτι δὴ πρακτικὴν ἀρετὴν ἔχων Ἡρακλῆς καὶ ἀξιωθείς διὰ καλοκάγαθίαν θεὸς εἶναι, ὅτι πρακτικός, ἀλλ' οὐ θεωρητικὸς ἦν, ἵνα ἂν ὅλος ἦν ἐκεῖ, ἄνω τέ ἐστι καὶ ἔτι ἐστὶ τι αὐτοῦ καὶ κάτω.

13. Τὸ δὲ ἐπισκεψάμενον περὶ τούτων ἡμεῖς ἢ ἡ ψυχῆ; Ἡ ἡμεῖς, ἀλλὰ τῆ ψυχῆ. Τὸ δὲ «τῆ ψυχῆ» πῶς; Ἄρα τῶ ἔχειν ἐπεσκέψατο; Ἡ ἡ ψυχῆ. Οὐκοῦν κινήσεται; Ἡ κίνησιν τὴν τοιαύτην δοτέον αὐτῆ, ἢ μὴ σωμάτων, [5] ἀλλ' ἔστιν αὐτῆς ζωῆ. Καὶ ἡ νόησις δὲ ἡμῶν οὕτω, ὅτι καὶ νοερά ἡ ψυχῆ καὶ

mesmo está entre os deuses, expondo os dois discursos: que ele está entre os deuses e no Hades. Logo, ele o distinguiu [35]. Talvez o discurso seja convincente assim: Hércules tem a virtude prática e é digno de ser deus pela excelência, pois era prático e não contemplativo; em todo caso, estava inteiro lá; está no alto e ainda há algo dele em baixo.

13. Quem examina essas questões, nós ou a alma? Nós, mas pela alma. Como pela alma? Então examinamos porque a temos? Porque somos alma. Ela não será movida? É preciso dar a ela certo movimento, não aquele dos corpos, [5] mas a sua vida. Do mesmo modo, a inteligência também é nossa porque a alma também é intelectual³¹⁷; a

³¹⁷ Plotino sublinha a diferença do “nosso” e do “nós”. Cabe lembrar que ele também fez isso no tratado 49 (*Enéada* V 3). Aqui ele indica uma atividade da alma como sendo nossa.

ζωὴ κρείττων ἢ νόησις, καὶ ὅταν ψυχὴ
νοῆ, καὶ ὅταν νοῦς ἐνεργῆ εἰς ἡμᾶς·
μέρος γὰρ καὶ οὗτος ἡμῶν καὶ πρὸς
τοῦτον ἄνιμεν.

intelecção é a melhor vida quando a
alma entende e quando o Intelecto age
em nós, pois ele também é parte de nós
e em direção a ele nos elevamos.