

AS AFECÇÕES E A ALMA IMPASSÍVEL EM PLOTINO

AFFECTIONS AND THE IMPASSIBLE SOUL IN PLOTINUS

BERNARDO LINS BRANDÃO*

Resumo: Na *Enéada* IV, 7, Plotino afirma que a natureza do homem não é simples, pois ele tem uma alma e um corpo. A doutrina plotiniana das relações entre alma e corpo é complexa: o corpo não está unido à alma, mas a uma espécie de imagem da alma. Por sua vez, o composto formado pelo corpo e a imagem da alma é assento das afecções. Nesse artigo, estudo o que Plotino diz em III, 6 a respeito da origem das afecções no composto e como elas se relacionam com a alma e sua impassibilidade.

Palavras-chave: Plotino, afecções, alma, impassibilidade.

Abstract: In *Ennead* IV, 7, Plotinus affirms that the nature of man is not simple, since he has a soul and a body. The Plotinian doctrine of the relations between the soul and the body is a complex one: the body is not united with the soul, but with a kind of image of the soul. This composite of body and image of soul is the seat of the affections. In this paper, I study what Plotinus says in III, 6 about the origin of the affections in the composite and how it relates with the soul and its impassibility.

Keywords: Plotinus, affections, Soul, impassibility.

No primeiro capítulo da *Enéada* IV, 7, Plotino afirma que o homem não é um ser simples, pois nele existe não apenas uma alma, mas também um corpo. Aqui, ele parece seguir uma certa tradição platônica que, baseando-se sobretudo no *Fédon*, sistematizou-se no medioplatonismo. Os textos das *Enéadas* nos mostram, no entanto, que Plotino não se contentou, em relação a esse tema, com os esquemas transmitidos pelos manuais medioplatônicos, tais como os que encontramos no *Didascálicos* de Alcínoo ou no *Sobre Platão e sua Doutrina* de Apuleio. Pelo contrário, percebemos que refletiu sobre as relações entre a alma e o corpo, compreendendo-nas em toda sua aporeticidade. É nessa perspectiva que formulou sua doutrina sobre a origem e natureza das afecções (*páthē*) humanas, que será de grande importância para suas diretrizes a respeito da purificação da alma em sua ascensão filosófica.

* Bernardo Lins Brandão é professor da Universidade Federal do Paraná. E-mail: bgsbrandao@gmail.com

No presente artigo, gostaria de apresentar as análises de Plotino a respeito das afecções e das relações entre corpo e alma, tal como aparecem nos primeiros capítulos da *Enéada* III, 6, de modo a manifestar a complexidade e originalidade de sua reflexão.

Como observou Blumenthal¹, em sua concepção da alma, Plotino unifica a doutrina aristotélica de uma alma com diversas potências, do *De Anima*, com a noção de tripartição da *República* platônica: a alma possui uma diversidade de potências, vegetativa, sensitiva, imaginativa, a memória, o raciocínio discursivo, a inteligência que a liga ao Intelecto². Mas a alma não se liga diretamente ao corpo: a potência vegetativa dá origem a uma certa imagem da alma³ que, essa sim, liga-se ao corpo e forma com ele o que, na *Enéada* I, 1, é chamado de “o composto animal”. É na imagem da alma que encontramos a potência irascível e a concupiscente, que, portanto, são potências do composto animal, mas não da alma.

Para Plotino, o mais característico da alma é sua natureza intermediária. Por um lado, é imaterial e, portanto, próxima ao Intelecto. No entanto, por ordenar o sensível, também está, de algum modo, ligada a ele. Desse modo, possui potências que se dirigem tanto às realidades superiores quanto às inferiores.

Assim, encontramos três possibilidades. Em primeiro lugar, existem almas desencarnadas que se encontram totalmente unidas ao Intelecto. Apesar de possuírem diversas potências, não exercem todas elas, pois algumas só ficam ativas quando a alma se liga a um corpo. Por sua vez, por estarem unidas ao Intelecto, também não exercem a imaginação (*phantasia*), própria de uma cognição inferior que pensa a partir de imagens: a inteligência das almas unidas ao Intelecto não se liga a imagens, pois a única potência em atividade é aquela dirigida ao Intelecto. A alma nessa situação encontra-se totalmente voltada para o inteligível. Suas potências não se dispersam entre o sensível

¹ BLUMENTHAL, H. Plotinus' Psychology: Aristotle in the service of platonism. *International Philosophical Quarterly*, 12, 1972, p. 340-364.

² Sobre as potências da alma, cf. BLUMENTHAL, H. *Plotinus' Psychology: his doctrines of the embodied soul*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971. A potência que a liga ao Intelecto é aquela que é chamada, em IV, 8, 8, de parte da alma que não desceu.

³ Sobre a imagem da alma, cf. IGAL, J. Aristotele y la evolución de la antropología de Plotino, *Pensamiento*, 35, 1979, p. 315-346.

e o inteligível, mas a conduzem, em grande unidade, à contemplação do Intelecto e do Um⁴.

Em segundo lugar, temos as almas que, apesar de possuírem alguma relação com corpos, não se ligam intimamente a eles. Esse é o caso da Alma do mundo e das almas das estrelas e planetas⁵. Ainda que cuidem desses corpos, não experimentam suas afecções, governando-os sem se afetar por eles. As almas nessa situação também estão totalmente unidas ao Intelecto e, portanto, não tomam consciência do sensível, nem o governam através do pensamento discursivo (*diánoia*) e da sensação, mas através de uma espécie de quase consciência⁶, por meio de uma ação automática⁷ que flui de sua contemplação através da potência vegetativa⁸.

Em terceiro lugar, temos as almas que, desejando ser de si mesmas, afastaram-se da totalidade e assumiram um corpo⁹. Nesse caso, as afecções do corpo são notadas pela alma que o governa não apenas por ação automática através da potência vegetativa, mas por meio da sensação e do pensamento discursivo. Essas almas, para garantir a sobrevivência e o bem-estar do corpo, ou, para ser mais preciso, do composto animal, devem lidar todo o tempo com as sensações provenientes dele. Dessa forma, elas acabam por voltar sua atenção ao sensível e por esquecer o inteligível, identificando sua vida com a própria vida do composto que animam. Mesmo quando sua *diánoia* trabalha com impressões advindas das formas inteligíveis (que Plotino chama de *lógoi*), ainda assim, essa atividade é marcada pelo contato com o sensível. É que, ao contrário das almas desencarnadas ou daquelas que governam o sensível por ação automática, o estado usual das almas ligadas a um composto, como no caso das almas dos seres humanos, é marcado pela *phantasia*, e, assim, ainda que possuam uma potência permanentemente ligada ao inteligível e

⁴ Sobre a contemplação do Intelecto, cf. BRANDÃO, B. A Experiência mística intelectual na filosofia de Plotino, *Hypnos*, n. 21, 2008, p. 245-260. A respeito da contemplação do Um, cf. BRANDÃO, B. A contemplação mística do Um em Plotino. *Sapere Audere*, n. 2, 2010, disponível em <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/1297>.

⁵ Cf. *Enéada* IV, 5.

⁶ SMITH, A. Unconsciousness and quasiconsciousness in Plotinus, *Phronesis*, 23, 1978, p. 292-301.

⁷ WILBERDING, J. Automatic Action in Plotinus, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 34, 2008, p. 443-477.

⁸ Que, na Alma do mundo, é chamada de *physis*. Sobre a relação entre *physis* e contemplação, cf. DECK, J. *Nature, contemplation and the One: a study in the philosophy of Plotinus*. Burdett: Larson Publications, 1991.

⁹ Cf. V, 1, 1.

permanentemente ativa, a percepção de sua atividade só existe quando se reflete na imaginação¹⁰.

Por isso, sua atividade racional torna-se inferior à que possui quando apenas a parte intelectual atua. Isso porque a atenção não se direciona diretamente às formas inteligíveis, mas a imagens, *lógoi*, delas. Além disso, dispersa nas suas diversas potências e assaltada pelas preocupações com o composto animal, a alma não é capaz de se concentrar em um único pensamento durante muito tempo, vagando entre diversas preocupações. A *nóesis* (intelecção) cede lugar à *diánoia*, e a contemplação, enfraquecida, deixa espaço para a percepção das afecções.

A relação entre a alma e as afecções do composto é analisada em detalhe nos primeiros capítulos de III, 6, dedicados a provar que, apesar das afecções, a alma permanece impassível. O texto começa com a afirmação de que as percepções sensíveis (*aisthéseis*) da alma não são afecções (*páthe*), mas atividades (*enérgeiai*) e julgamentos (*kríseis*) a respeito das afecções. Plotino, aliás, insiste aqui no termo *krísis*, que repete várias vezes nas frases seguintes, o que nos causa um certo estranhamento. Mas como podem as *aisthéseis* serem julgamentos?

Em V, 3, 3, ao analisar a compreensão humana, Plotino afirma que, quando vemos um homem, a percepção sensível transmite uma impressão à potência discursiva, que, conhecendo-a, é então capaz de julgar não apenas a partir dessa impressão sensível, mas também através da norma do bem que possui em si mesmo. O exemplo empregado é o de Sócrates: alguém que o vê capta sua imagem que, a partir da memória, é reconhecida como sendo ele. Então, a *diánoia*, tomando consciência dessa imagem, refletindo sobre ela e pensando-a a partir da norma do bem que possui, julga que ele é bom¹¹. Assim, enquanto a potência sensitiva tem a função de recolher as impressões sensíveis, é a *diánoia* que faz os julgamentos.

Parece-me que, em III, 6, Plotino deseja aproximar a percepção sensível do pensamento e diferenciá-la das simples afecções. Para isso, em suas análises, não se limita a falar do papel da potência sensitiva, mas da percepção sensível, que tem como fundamento o trabalho da potência sensitiva, mas que, na prática, geralmente envolve também o julgamento da *diánoia*. De

¹⁰ I, 4, 10. Cf. WARREN, E. Consciousness in Plotinus, *The Classical Quarterly*, vol. 16, n. 2, 1966, p. 277-285.

¹¹ V, 3, 3, 1-9. Acredito que, ao falar da norma do bem que a alma possui dentro de si, Plotino está se referindo à ligação da alma com o Intelecto e o Um, através da qual pode-se dizer que eles se encontram dentro da alma (cf. V, 1, 10).

qualquer modo, a intenção do texto é afirmar que, por ser uma *enérgeia*, ou seja, uma atividade da alma, a *aísthesis* não é um afecção e, portanto, a alma não é afetada pelas coisas percebidas, tal como não é modificada por seus pensamentos. Obviamente, os pensamentos e percepções da alma a alteram de algum modo. Mas não como o calor e o frio alteram os corpos¹². Isso porque ela não possui magnitude, nem é um corpo.

No entanto, temos a experiência de sermos afetados de algum modo e de que algo que nos vem a partir das afecções chega até a alma. Como isto é possível? Para investigar isso, Plotino analisa a questão da virtude e do vício. Costuma-se dizer que devemos retirar o vício e colocar a virtude na alma, o que logo nos sugere que, de algum modo, ela pode ser afetada. A investigação é conduzida de modo dialético, com a apresentação de hipóteses e contra-hipóteses que são aceitas ou refutadas. A primeira hipótese considerada é de que a virtude é harmonia e o vício, desarmonia. Nessa perspectiva, nada seria acrescentado ou suprimido da alma, já que o que estaria em jogo só seria a relação entre as diversas potências. Entretanto, isso não é suficiente. Para mostrar o porquê, Plotino emprega a imagem de um coro. Para que ele seja belo, não é suficiente que as diversas vozes cantem em harmonia, mas que cada uma cante sua parte de um modo belo. Do mesmo modo, também é necessário que cada potência da alma faça bem aquilo que lhe é próprio. Portanto, existe algo na virtude que precede a harmonia das partes e que é a virtude das potências.

Uma segunda hipótese seria pensar o vício como uma privação. Assim, por exemplo, o vício na potência racional seria a falta de inteligência, o que é uma realidade negativa, não a presença de algo que possa afetar a alma. No entanto, quando a alma possui opiniões falsas, como não dizer que ela não recebeu algo e que, portanto, tornou-se diferente, sendo afetada? Do mesmo modo, a parte irascível não é de um modo quando é corajosa e de outro quando é covarde? E a parte concupiscente não é diferente, quando é imoderada, de quando é temperante?

Certamente há uma diferença, mas, para Plotino, isso não é suficiente para dizer que a alma foi afetada. É que, para ele, a virtude é a atividade de cada parte realizada de acordo com a sua essência (*ousía*)¹³, na qual cada parte obedece à razão e, por sua vez, a razão está ligada ao Intelecto.

¹² III, 6, 1, 14-15.

¹³ III, 6, 2, 30. Ou seja, de acordo com sua natureza. Não creio que devamos entender esse termo, aqui, em um sentido metafísico mais definido.

Assim, em primeiro lugar, é a atividade natural das potências e, em segundo lugar, a harmonia entre elas. Mas, se a virtude é a *enérgia* de acordo com a *ousía*, ela não pode ser uma afecção da alma, tal como se fosse um selo internamente impresso.

Nessa fase da argumentação, podemos pensar na relação da *diánoia* com os *lógoi* que ela recebe do Intelecto e que, em algumas passagens¹⁴, são chamadas de *typoi*, ou seja, impressões tal como as de um selo. Mas Plotino afirma que a alma tem o que vê, mas, por outro lado, não tem: ela possui por conhecer, mas não possui porque não recebe materialmente os *typoi*, como uma forma na cera¹⁵. A discussão dessa passagem parece ter em mira certas teorias estoicas a respeito das impressões¹⁶, mas acredito que a intenção de Plotino seja mais profunda: trata-se, antes de tudo, de uma correção da própria linguagem, que, concebida para tratar das realidades materiais, não consegue falar da alma e do imaterial a não ser de uma maneira metafórica e derivada, o que, no entanto, não deixa de causar incompreensões. Assim, é uma necessidade recorrente nas *Enéadas* corrigir constantemente a linguagem empregada, muitas vezes negando o sentido mais imediato das expressões. Aliás, nessa passagem, a intenção negativa e corretiva é mais forte que a explicativa, pois Plotino, ao afirmar que a alma possui os *lógoi* do Intelecto pelo seu conhecimento, não explica como esse conhecimento se dá e como ele se relaciona com seus *lógoi*.

De qualquer modo, nessa perspectiva, fica claro que, ainda que a alma seja diferente quando passa da ignorância para o conhecimento, ela não altera sua substância como aconteceria com um ser corpóreo. A preocupação central de Plotino nesse texto é distinguir entre as afecções que um ser corpóreo pode receber, que alteram sua substância e que são como que impressões, das mudanças que ocorrem na alma, que não são como as afecções, mas apenas diferentes modos pelos quais as potências da alma operam.

Assim, o vício na potência irascível e concupiscente pode existir de três maneiras: quando essas potências não seguem a razão; quando a seguem, mas também a razão está tomada pelo vício; quando existe alguma debilidade corporal que impede essas potências de exercerem sua atividade adequada¹⁷. Temos aqui indicações importantes nesse texto. Em primeiro lugar, Plotino

¹⁴ Por exemplo I, 2, 4, 23.

¹⁵ III, 6, 2, 42.

¹⁶ Cf. Armstrong, na sua tradução das *Enéadas*, vol. III, p. 218, n. 1. (PLOTINUS. *Ennead III*. Translated by A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard, 1967.)

¹⁷ III, 6, 2, 55-65.

dá a entender que existem duas classes de vício das potências do composto, pensando-os com relação à razão: aqueles que existem por causa do vício da alma racional e aqueles que existem por desobediência à alma racional. No primeiro caso, existe uma certa unidade da alma, mas uma unidade equivocada, que vai contra a natureza das coisas. No segundo caso, podemos falar em dispersão e fragmentação da alma.

Em segundo lugar, no caso em que as potências não seguem a razão, essa incontinência pode ter origem na potência da alma desobediente, mas também pode ser causada pelo corpo: “talvez, na maior parte das vezes, aquilo que chamamos de vício dessa parte (a concupiscente) é uma má disposição do corpo e a virtude, o contrário”¹⁸. O que seria, no entanto, essa má disposição do corpo? Como ela poderia fazer com que as potências não seguissem a razão? A resposta deve ser buscada nas análises mais detalhadas da origem e desenvolvimento das afecções. Nelas, notamos que, ao contrário dos estoicos, que pensavam nas afecções ou como juízos ou como causadas por juízos, Plotino, certamente influenciado pelas ideias de Galeno, que parecem ter circulado em sua escola através dos diversos médicos que eram seus discípulos¹⁹, possuía uma visão mais complexa, na qual tanto a disposição corporal e os juízos da alma podem estar presentes nas afecções, seja como causas seja enquanto peças importantes em estágios posteriores de seu desenvolvimento.

Como sabemos, as potências desiderativa e irascível pertencem à imagem da alma e fundamentam-se na potência vegetativa. Isso porque tanto a ira quanto os desejos encontram-se intimamente ligados à nutrição, conservação e reprodução dos corpos, todas elas atividades reguladas pela potência vegetativa²⁰. Por essa proximidade, as afecções implicam uma certa disposição do corpo.

Em seu artigo *Body and Soul in the Philosophy of Plotinus*, Rich tenta articular as relações entre afecções e disposição corporal²¹. Para ele, existem três estágios na formação do desejo. Em um primeiro momento, existe uma afecção puramente corporal, que é uma espécie de *prothymía*. Quando esse

¹⁸ III, 6, 2, 65-67: *Τάχα δὲ τὸ πολὺ καὶ σώματος καχεξία ἢ τοῦτου λεγομένη κακία, ἀρετὴ δὲ τᾶναντία.*

¹⁹ A esse respeito, ver a *Vida de Plotino* escrita por Porfírio. Sobre a influência de Galeno, cf. RICH, A. *Body and Soul in the Philosophy of Plotinus*, *Journal of History of Philosophy*, vol. 1, n. 1, 1963, p. 1-15.

²⁰ *Ibid.*, p. 10.

²¹ *Ibid.*, p. 11.

impulso é transmitido pela potência vegetativa, torna-se *epithymía*²², que, transmitido pela potência sensitiva à *phantasia*, é finalmente recebido, por intermédio da *phantasia*, pela *diánoia*. Por sua vez, a *diánoia*, julgando esse desejo, decidirá se ele deve ser satisfeito ou repellido²³. O caso da ira é mais complexo. Ela pode, por um lado, seguir o mesmo caminho do desejo: em alguns casos, é o sangue e a bile que provocam o primeiro impulso da ira, que poderá ser acolhido pela potência vegetativa e pela sensitiva até alcançar a *phantasia* e a *diánoia*, que pode decidir por atacar aquilo que esteja causando o sofrimento e a ação do sangue e da bile. Por outro lado, é também possível que certos juízos causem as reações físicas e provoquem a ira.

Na *Enéada* III, 6, Plotino analisa as duas possibilidades, expandindo-as ao tratar de diferentes tipos de afecções. No capítulo 3, ao argumentar que as afecções pertencem ao corpo e que a alma apenas as conhece, mantendo-se impassível, afirma que algumas afecções surgem a partir de opiniões (*epi dóxais*), como no caso de alguém que, tendo a opinião de que irá morrer, sente medo, ou pensando que algum bem está próximo, tem prazer; a opinião está na alma racional, mas a afecção, causada pela opinião, ocorre em outro, que não é especificado no texto, mas que é, certamente, o composto animal. Em outros casos, entretanto, é a afecção que provoca a opinião. Plotino não explica aqui, entretanto, como a afecção é formada. No capítulo 2, ele escreve que é a parte concupiscente que provoca o desejo²⁴ e, no capítulo 3, que o princípio do medo está na alma, mas a palidez vem do sangue que se retira. Também assevera que coisas semelhantes podem ser ditas do prazer (cuja sensação relaxada pertence ao corpo), da dor e do desejo. Mas não explica por que as potências da alma e do composto provocam as afecções.

Acredito, no entanto, que está pressuposto no texto que essas afecções podem ser provocadas tanto por opiniões quanto por modificações corporais. Não apenas por causa da passagem de IV, 4, 28 estudada por Rich, mas pela afirmação presente em III, 6, 4, de que a parte sujeita às afecções pode ser a causa delas, seja porque o movimento (*kinema*) surge a partir dela, seja por causa de uma imagem produzida pela sensação (*phantasia aisthetikés*), seja, ao menos teoricamente, por uma opinião sem uma imagem correspondente (caso esse que Plotino afirma necessitar de uma consideração

²² Resta-nos saber, entretanto, como uma afecção corporal pode ser transmitida para a potência vegetativa.

²³ IV, 4, 20.

²⁴ III, 6, 2, 60-61.

posterior mais detalhada)²⁵. A partir desse texto, parece-me que não apenas a ira, como sugere Rich, que baseou suas afirmações especialmente na análise de IV, 3, mas também o desejo e as demais afecções podem ser provocados tanto pelo corpo quanto pela alma.

Também no capítulo 4, Plotino afirma que a opinião não move a potência que opina (*tò doxázein*), mas que o medo que surge a partir da opinião, como que vindo de cima, ou seja, descendo da potência racional da alma, de algum modo, dá um certo entendimento à assim chamada parte da alma que teme (*tò legoménon tês psychês phobeísthai*), que é, assim acredito, a imagem da alma. Existe, portanto, algo que, formando-se na *diánoia*, alcança a imagem da alma, dando a ela alguma espécie de compreensão daquilo que provoca a afecção, que, no exemplo utilizado, é o medo²⁶. Mas que compreensão é essa? É o que Plotino explica na sequência do texto, em uma passagem confusa, que requer uma atenção especial:

O que provoca o medo? Perturbação e consternação, dizem, a respeito do mal esperado. E é evidente que a imagem está na alma, tanto a primeira, que chamamos de opinião, quanto a que deriva dela, não mais opinião, mas a que diz respeito às coisas de baixo, que é obscura enquanto opinião e uma imagem não examinada, tal como a atividade que pertence ao que chamam de natureza, na medida em que faz cada coisa, como dizem, sem imagem. E o que resulta dessas imagens já é uma perturbação sensível que surge no corpo, o tremor e a agitação do corpo, a palidez e a incapacidade de falar.²⁷

O texto afirma, em primeiro lugar, que, implícito no medo, existe uma imagem que está na alma, que chamamos de opinião. Aqui um primeiro ponto deve ser notado: a opinião é considerada uma imagem. Trata-se, no entanto, de uma imagem examinada pela *diánoia* e não um mero produto da potência imaginativa. Mas, ao lado da opinião, existe uma outra imagem, derivada dessa, que é mais obscura. É uma imagem não examinada, ou seja, que não está ligada à *diánoia*, e que diz respeito às coisas de baixo (*perì tò káto*). Que coisas de baixo? Plotino afirma que essa segunda imagem é como uma atividade (*enérgeia*) daquilo que chamamos de natureza (*physis*). Como

²⁵ III, 6, 4, 44-47.

²⁶ III, 6, 4, 9-14.

²⁷ III, 6, 4, 17-26: Τί ποτε ποιεῖ τοῦτο τὸ φοβεῖσθαι, Ταραχὴν καὶ ἔκπληξιν, φασιν, ἐπὶ προσδοκωμένῳ κακῷ. Ὅτι μὲν οὖν ἡ φαντασία ἐν ψυχῇ, ἢ τε πρώτη, ἣν δὴ καλοῦμεν δόξαν, ἢ τε ἀπὸ ταύτης οὐκέτι δόξα, ἀλλὰ περὶ τὸ κάτω ἀμυδρὰ ὅσον δόξα καὶ ἀνεπίκριτος φαντασία, οἷα τῇ λεγομένη φύσει ἐνυπάρχει ἐνέργεια καθ' ἃ ποιεῖ ἕκαστα, ὡς φασιν, ἀφαντάστως, δῆλον ἂν τῷ γένοιτο. Τὸ δ' ἀπὸ τούτων ἤδη αἰσθητῇ ἢ ταραχῇ περὶ τὸ σῶμα γινομένη ὃ τε τρόμος καὶ ὁ σεισμός τοῦ σώματος καὶ τὸ ὄχρον καὶ ἡ ἀδυναμία τοῦ λέγειν.

se sabe, na filosofia de Plotino, a *physis* é a potência vegetativa da alma do mundo, responsável pela ordem e governo do cosmos. Assim, parece-me que, nessa passagem, essa imagem obscura é aquela que se encontra na potência vegetativa da alma, determinando sua atividade e, portanto, provocando o medo no composto animal. É por isso que Plotino afirma que aquilo que surge dessas imagens já é a perturbação do corpo.

Portanto, o que me parece ser indicado no texto é a estrutura da origem das afecções que, iniciando-se a partir de uma opinião, manifestam-se no corpo. Em primeiro lugar, surge uma imagem examinada pela *diánoia*. Dessa imagem deriva uma outra, mais obscura, que, captada de algum modo pela potência vegetativa, faz com que essa potência cause a afecção no corpo. Resta-nos saber, no entanto, como pode existir uma imagem na potência imaginativa. Aqui devemos ter em mente que, quando Plotino usa o termo *phantasia*, ele o faz não em um sentido estrito. A *phantasia* que se encontra na *diánoia* não é apenas uma imagem, mas uma imagem ligada a um juízo, já que a função específica do pensamento discursivo é fazer julgamentos daquilo que recebe dos sentidos e do *noûs*²⁸. A outra imagem, derivada dessa primeira, também não é simplesmente uma imagem, mas uma versão mais apagada dela, justamente a que pode ser captada pela potência vegetativa.

Por sua vez, a potência vegetativa não capta essa imagem como a *diánoia* ou a potência sensitiva captariam. Para entender melhor esse ponto, acredito serem úteis as considerações de Plotino na *Enéada* III, 8, a respeito da *physis*. Ali, ao defender que “todas as coisas desejam contemplar”²⁹, Plotino afirma que também a *physis* contempla e é resultado de uma contemplação³⁰. Sua contemplação não é, no entanto, como aquela que vem do discuro (*ék lógou*)³¹, mas é como uma espécie de entendimento (*synesis*) mais apagado³². Para ilustrar a natureza desse entendimento, Plotino faz uma comparação do estado de vigília com o sono³³: não que a *physis* esteja como que dormindo, mas, assim como nós quando dormimos, ela também possui um estado

²⁸ Cf. V, 3, 3.

²⁹ III, 8, 1, 2: πάντα θεωρίας ἐφίεσθαι.

³⁰ Resultado de que contemplação? Por um lado, da contemplação que o Intelecto faz do Um, a partir da qual cria a Alma (cf. V, 2). Por outro lado, da contemplação que a parte racional da alma faz do Intelecto. É que, em algumas passagens (por exemplo I, 1, 8), Plotino dá a entender que as partes sensitiva e vegetativa são imagens da parte superior, racional da alma e que, portanto, é como se procedessem dela.

³¹ III, 8, 4, 14.

³² III, 6, 4, 22.

³³ III, 6, 4, 24.

com nível de consciência inferior, diferente do conhecimento humano que opera na *diánoia*, mas que ainda assim guarda semelhança com ele por ser também, de algum modo, recepção de um *lógos*. Trata-se, no entanto, de um *lógos* inferior ao que está na *diánoia* e que é derivado dele, tal como o *lógos* que está na *diánoia* é inferior e derivado das formas inteligíveis que se encontram no Intelecto. E é através desse *lógos*³⁴ que a *physis* ordena e governa o mundo sensível. É, aliás, a imagem desse *lógos* que, refletindo-se na matéria, criará o mundo sensível.

Pois bem, se a *physis* é a potência vegetativa da Alma do mundo e se a Alma do mundo, ainda que seja superior às almas individuais, não é essencialmente diferente delas, sendo como que uma espécie de irmã mais velha, a potência vegetativa dessas almas não funcionará de um modo essencialmente diverso. É claro que, dando a precedência à Alma do mundo, a potência vegetativa das almas não organizará o mundo sensível. No entanto, governará o composto animal ao qual está ligada a partir dos *lógoi* que recebe das potências superiores da alma³⁵. Acredito que é nessa perspectiva que podemos entender a passagem acima. A imagem que a potência vegetativa recebe é esse *lógos* apagado e o entendimento que ela fornece à imagem da alma não é um conhecimento tal como a potência racional possui, mas, tal como no caso da *physis*, é como que um conhecimento quase inconsciente, uma experiência cognitiva que só pode ser chamada de conhecimento em um sentido mais amplo.

É, aliás, justamente por isso que, quando Plotino chama a contemplação da *physis* de entendimento, a frase que ele constrói começa assim: “e se alguém quiser conceder entendimento (*synesis*) ou percepção (*aísthesis*)”³⁶. Ou seja, chamar a contemplação da *physis* de entendimento é apenas uma opção, possível mas não necessária, justamente porque sua cognição é, de

³⁴ Ou melhor, desses *lógoi*, que podem, como as várias realidades que se encontram acima do mundo sensível, ser entendidos como uma multiplicidade em uma unidade: *lógoi* que formam um só *lógos*.

³⁵ O que não significa que possamos controlar conscientemente a totalidade de nossas funções vegetativas, já que, para Plotino, nem tudo o que ocorre na alma chega à consciência (cf. DODDS, E. Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus, *Journal of Roman Studies*, 50, 1960, p. 1). Além disso, como vimos na análise das afecções, não só a *diánoia* afeta a potência vegetativa, mas também o oposto pode ocorrer.

³⁶ Traduzo *aísthesis* aqui por percepção e não por sensação porque ele não está falando especificamente da atividade da potência sensitiva, mas do estado contemplativo da potência vegetativa.

algum modo, semelhante ao entendimento da *diánoia*, mas, de algum modo, diferente³⁷.

A presente investigação nos revela alguns pontos interessantes. O primeiro é que, como as afecções são formadas por um processo complexo, que é constituído de várias etapas e que envolve várias potências da alma e do composto, é possível que existam pseudo-afecções, que não atingiram sua configuração plena por não terem passado por todas as etapas do processo de sua formação. Por exemplo, é possível existir uma certa agitação corporal que não é ainda uma afecção em seu sentido pleno, mas apenas, para usar um termo caro aos estoicos, um primeiro movimento³⁸. Do mesmo modo, é possível existir uma opinião que, podendo provocar o medo, a ira ou o desejo, não o tenha feito, por não ter alcançado a potência vegetativa e o composto animal. Também devemos nos lembrar aqui das afirmações encontradas nas *Enéadas* de que algumas afecções passam despercebidas por não alcançarem a imaginação, já que, para que exista essa percepção, é necessário que a afecção alcance a alma toda³⁹.

O segundo ponto é que somos agora capazes de compreender como o corpo pode ser causa do vício nas potências da alma. Ele pode ser causa frequente das afecções que, sendo percebidas pela alma, a perturbam, rompem a harmonia entre suas potências e a impedem de realizar adequadamente suas funções mais elevadas.

Terceiro ponto: como as afecções pertencem ao composto e só se tornam conhecidas pela alma através da potência sensitiva, não se pode dizer que elas realmente afetem a alma, mas apenas que a alma as reconhece. Segundo Plotino, a sensação não tem contato direto com as coisas sensíveis, mas apenas recebe a impressão causadas por elas no composto, impressões essas que já são inteligíveis (*noetá*)⁴⁰. Essa formulação pode nos causar um

³⁷ Um dos grandes problemas filosóficos ligados à análise plotiniana da *physis* em III, 8, é a ambiguidade a partir da qual ela é considerada. Por um lado, ela é uma potência da alma, mas, por outro, é tratada em diversos contextos como sendo algo semelhante a uma alma inferior, capaz, por exemplo, de uma cognição inferior. A ambiguidade entre a consideração das potências da alma e as passagens que as pensam também como partes ou almas inferiores é recorrente nas *Enéadas* e, assim acredito, poderia ser melhor compreendida a partir de um estudo detalhado da noção de *enérgeia* na filosofia de Plotino.

³⁸ Sobre as discussões a respeito dos primeiros movimentos, nos estoicos e nos Padres da Igreja, cf. SORABJI, R. *Emotion and Peace of Mind: from Stoic Agitation to Christian Tentation*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

³⁹ V, 1, 12, 10-11.

⁴⁰ I, 1, 5, 12-13.

certo desconforto, pois, como podemos dizer que as impressões recebidas pela imaginação são inteligíveis? Obviamente elas não são as próprias formas inteligíveis, nem os *lógoi* derivados do inteligível recebidos pela *diánoia*. Como afirma o próprio Plotino na sequência do texto, são uma imagem (*eídolon*) do que foi percebido pelos sentidos⁴¹. Parece-me que aqui, ao falar que esses *typoi* são inteligíveis, Plotino quer apenas enfatizar que eles não são mais afecções sensíveis, mas objetos de conhecimento da alma que são, portanto, imateriais. Mais adequado seria dizer, como Warren⁴², que, por sua maior unidade com relação à afecção recebida pelos sentidos, eles são como que quase inteligíveis. Assim, não afetam a alma como um objeto sensível afeta um corpo, mas podem ser conhecidos por ela como um objeto de conhecimento imaterial pode ser conhecido por um ser imaterial.

Recebido em novembro 2012

Aceito em maio 2013

BIBLIOGRAFIA

- BLUMENTHAL, H. *Plotinus' Psychology: bis doctrines of the embodied soul*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.
- _____. Plotinus' Psychology: Aristotle in the service of platonism, *International Philosophical Quarterly*, 12, 1972, p. 340-364.
- BRANDÃO, B. A contemplação mística do Um em Plotino. *Sapere Audere*, n. 2, 2010, disponível em <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/1297>.
- _____. A Experiência mística intelectual na filosofia de Plotino, *Hypnos*, n. 21, 2008, p. 245-260.
- DECK, J. *Nature, contemplation and the One: a study in the philosophy of Plotinus*. Burdett: Larson Publications, 1991.
- DODDS, E. Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus, *Journal of Roman Studies*, 50, 1960, p. 1-7.
- IGAL, J. Aristotele y la evolución de la antropologia de Plotino, *Pensamiento*, 35, 1979, p. 315-346.
- PLOTINUS. *Enneads*. 7 vol. Translated by A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1966-1968.
- RICH, A. Body and Soul in the Philosophy of Plotinus, *Journal of History of Philosophy*, vol. 1, n. 1, 1963, p. 1-15.

⁴¹ I, 1, 5, 13-14.

⁴² WARREN, E. Consciousness in Plotinus, *The Classical Quarterly*, vol. 16, n. 2, 1966, p. 277-285.

- SMITH, A. Unconsciousness and quasiconsciousness in Plotinus, *Phronesis*, 23, 1978, p. 292-301.
- SORABJI, R. *Emotion and peace of mind: from stoic agitation to christian temptation*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- WARREN, E. Consciousness in Plotinus, *The Classical Quarterly*, vol. 16, n. 2, 1966, p. 277-285.
- _____. Imagination in Plotinus, *Phronesis*, 9, 1964, p. 83-97.
- WILBERDING, J. Automatic Action in Plotinus, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 34, 2008, p. 443-477.