

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARIA EDUARDA MARTINS DE OLIVEIRA

**A fraternidade entre alma do mundo e almas individuais
na filosofia de Plotino**

São Paulo

2010

Maria Eduarda Martins de Oliveira

A fraternidade entre alma do mundo e almas individuais na
filosofia de Plotino

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho.

São Paulo

2010

Aos meus pais, Jacy e Milton,

In memoriam.

AGRADECIMENTOS

Seria impossível enumerar aqui todas as dívidas que contraí ao longo destes anos de estudo de filosofia, que resultaram, afinal, nesta dissertação. Resolvi, então, agradecer especialmente aos que de um modo mais direto tornaram possível este trabalho. Sem eles, eu jamais teria chegado ao seu final.

Em primeiro lugar, agradeço ao meu orientador, Prof. Roberto Bolzani Filho, a quem tanto devo pela leitura acurada de meus textos, pelo cuidado no exame de minhas traduções e por sua interlocução sempre proveitosa. Quando recordo que suas qualidades de excelente professor sempre vieram acompanhadas de delicadeza e boa-vontade, cresce ainda mais minha gratidão.

Muito agradeço aos professores componentes da mesa de qualificação, Prof. Mauricio Marsola e Prof. Fernando Rey Puente. Suas preciosas observações, sugestões e críticas levaram-me à tentativa de maior profundidade nas investigações. Se estas não chegaram a bom termo, terá sido exclusivamente por falta minha, já que a riqueza de conteúdo que me foi transmitido no exame de qualificação deveria ser suficiente para render um excelente trabalho.

Deixo ainda um abraço carinhoso a todos os membros do *Épea*, grupo de leitura de grego clássico ao qual tenho o prazer de pertencer. Em especial, quero agradecer ao Vicente de Arruda Sampaio, meu primeiro professor de grego e hoje amigo e colega de *Épea*, graças a quem fui definitivamente enfeitiçada pela língua grega.

Finalmente, agradeço, com amor, ao meu marido e às minhas filhas, esteio seguro nos momentos de abatimento e desânimo. À Marina e à Cassia, por seu apoio constante, filhas e amigas que sempre valorizaram tanto os meus estudos. Ao Isidoro, por seu amor, companheiro sempre. A ele, um agradecimento especial pela paciência: quantas e quantas vezes eu o fiz ler meus pobres escritos, que, bem sei, pouco lhe interessavam...

Este trabalho é dedicado, com carinho e saudades, aos meus pais falecidos, e particularmente à minha mãe, que perdi durante este período de mestrado. A eles, que me deram a vida, devo tudo.

RESUMO

O objetivo desta investigação é demonstrar a identidade de origem entre alma do mundo e almas individuais, ressaltando a igualdade de patamar em que se encontram. Procura-se, com isso, combater uma visão persistente até os dias de hoje junto a alguns comentadores, segundo a qual as almas individuais seriam derivadas da alma do mundo. Nossa estratégia baseia-se em dois eixos centrais: em primeiro lugar, procuramos observar o que Plotino tem a dizer a respeito da questão, para, em seguida, observar a necessidade desta fraternidade entre as almas para a coerência da doutrina plotiniana da alma. Notamos, assim, a origem do problema no tratado IV 9 [8], demonstrando em seguida a posição de Plotino, através da análise dos oito capítulos iniciais do tratado IV 3 [27]. É aí que o filósofo enuncia claramente a fraternidade entre almas individuais e alma do mundo. A seguir, observamos as repercussões desta doutrina para o restante da teoria plotiniana da alma, em especial no que tange à autonomia da alma humana. Neste segundo momento de nosso exame, notamos, inicialmente, o caráter duplo do homem: por um lado, alma superior e divina, e, por outro lado, composto animado, pertencente à natureza. Em seguida, por meio do tratado III 1 [3], observamos a postulação das almas individuais como princípios causais, ao lado da alma do mundo. Com isto, o filósofo procura dar conta da possibilidade de liberdade humana e de atribuição de responsabilidade pessoal. A exigência de Plotino, porém, é a purificação da alma, com a qual sua verdadeira natureza é recuperada: essência inteligível. Somente assim é possível o pleno exercício da faculdade intelectual. Deste modo, a alma individual, tendo sua fonte na Hipóstase Alma, é capaz de voltar-se para o superior e assimilar-se a Deus. Ao equiparar a alma individual a princípio causal garantidor da liberdade humana, Plotino impede que abduquemos de nosso caráter divino. Embora seja dupla a constituição do homem, tal duplicidade não deve nos iludir quanto à nossa verdadeira identidade, residente no alto.

Palavras-chave: alma individual, alma do mundo, Alma Hipóstase, alma pura, conversão, purificação.

RÉSUMÉ

Le but de cette recherche est de démontrer l'identité d'origine entre l'âme du monde et les âmes individuelles, soulignant leur égalité de niveaux. On cherche, avec cela, combattre une vision persistante jusqu' à aujourd'hui chez quelques commentateurs, selon laquelle les âmes individuelles procéderaient de l'âme du monde. Notre stratégie repose sur deux piliers: d'abord, nous avons essayé d'observer ce que Plotin a à dire sur la question, pour ensuite observer la nécessité de cette fraternité des âmes à la cohérence de la doctrine de l'âme plotinienne. Nous avons remarqué, ainsi, l'origine du problème au traité IV 9 [8], démontrant, après, la position de Plotin, à travers l'analyse des huit premiers chapitres du traité IV 3 [27]. C'est là que le philosophe énonce clairement la fraternité entre les âmes individuelles et l'âme du monde. Ensuite, nous avons examiné les implications de cette doctrine pour le reste de la théorie plotinienne de l'âme, en particulier en ce qui concerne l'autonomie de l'âme humaine. Au cours de cette deuxième partie de notre vérification, nous avons d'abord remarqué le caractère double de l'homme : d'une part, âme supérieure et divine, d'autre part, composé animé, appartenant à la nature. Ensuite, à travers la considération du traité III 1 [3], nous avons observé la postulation des âmes individuelles en tant que principes de causalité, à côté de l'âme du monde. Avec ceci, le philosophe essaye de rendre compte de la possibilité de la liberté humaine et de l'attribution de la responsabilité personnelle. L'exigence de Plotin, cependant, est la purification de l'âme, avec laquelle sa vraie nature est récupérée: essence intelligible. C'est seulement à ce moment que le plein exercice des facultés intellectuelles est possible. Ainsi, l'âme individuelle, ayant sa source dans l'hypostase *Âme*, est en mesure de retourner vers le supérieur et de s'assimiler à Dieu. En considérant l'âme individuelle comme principe causal de la liberté humaine, Plotin empêche l'abdication de notre nature divine. Bien que ce soit double la constitution de l'homme, une telle duplicité ne doit pas se faire d'illusions sur notre véritable identité, demeurant au sommet.

Mots-clés: âme individuelle, âme du monde, *Âme* Hypostase, âme pure, conversion, nécessité, purification.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
PARTE I: A ORIGEM DAS ALMAS INDIVIDUAIS	12
<i>I.1. ALMA DO MUNDO E ALMAS INDIVIDUAIS NAS ENÉADAS</i>	13
<i>I.2. A UNIDADE DAS ALMAS COMO ORIGEM DO PROBLEMA: IV 9 [8]</i>	23
<i>I.3. A ORIGEM DAS ALMAS NA ALMA HIPÓSTASE: IV 3 [27] 1-8</i>	33
I.3.1. Os argumentos dos adversários: IV 3 [27] 1.....	36
I.3.2. As respostas aos adversários: IV 3 [27] 2-8	38
PARTE II: O ESTATUTO DAS ALMAS INDIVIDUAIS	70
<i>II.1. A NATUREZA DA ALMA HUMANA</i>	71
II.1.1. As faculdades da alma	71
II.1.2. Os dois homens.....	87
<i>II.2. AS ALMAS INDIVIDUAIS COMO PRINCÍPIOS CAUSAIS</i>	92
II.2.1. O estatuto das almas individuais como fundamento da autonomia humana	92
II.2.1.1. O epicurismo e o problema da responsabilidade humana	93
II.2.1.2. O determinismo estóico e o problema da liberdade	95
II.2.1.3. A resposta de Plotino: o tratado III 1 [3]	99
II.2.2. A parte pura da alma.....	109
II.2.3. A verdadeira identidade humana	115
<i>II.3. O PAPEL DA VIRTUDE PURIFICADORA PARA INTEGRAÇÃO DAS ALMAS AO INTELIGÍVEL</i>	122
CONSIDERAÇÕES FINAIS	136
BIBLIOGRAFIA	144

INTRODUÇÃO

... não tendo um lugar onde possa, estabelecendo-se, limitar-se e fixar até onde vai, ao parar de delimitar-se fora da totalidade do ser, irá a todo o Todo sem avançar a lugar algum, mas permanecendo ali mesmo onde o Todo se instala¹.

Assim encerra-se um dos capítulos das *Enéadas* que mais claramente expressam a espantosa capacidade de alcance da alma. Infinitamente variada em suas manifestações, não permanece jamais num único lugar na hierarquia das hipóstases, mas desloca-se em todas as direções, seja para o corpóreo, onde parece de algum modo enclausurar-se, seja em direção àquilo que a transcende, onde seus limites desvanecem-se. Realidade paradoxal, que, por um lado, oferece-nos imobilidade, pois, ao conter em si mesma o Todo, não possui lugar aonde ir, e, por outro lado, é o próprio movimento, quando avança ela mesma em sua percepção para a derrubada de limites. Talvez se encontre aqui o objetivo da filosofia plotiniana: a ultrapassagem dos limites atribuídos a si, uma verdadeira libertação da alma que passa a se identificar com a Vida Universal, infinitamente difusa². E isto só é possível quando se observa que o percurso em direção ao Todo – e, no limite, ao próprio Um – exige um abandono de si, mas também um aprofundamento interno, uma conversão à interioridade, onde o contato com Deus se torna possível. Parece estar presente como instância última do percurso ascético plotiniano a capacidade humana de libertação das amarras impostas pelos corpos e a identificação com as realidades superiores. A filosofia de Plotino é um convite para que alcancemos o ponto mais elevado da hierarquia ontológica, identificando-nos com a própria divindade, o que nos brindaria com o alcance da liberdade.

Se a alma representa, na filosofia de Plotino, o próprio cerne de nosso ser, a relevância de seu estudo justifica-se por si. Como, porém, compreender uma realidade que não possui limites fixos, que é capaz de estender-se do sensível ao inteligível, que empreende efetivamente um movimento em ambas as direções e, ao mesmo tempo, jamais sai de si? Como compreender algo que ora se confunde com o próprio *Noûs* e parece ter ali sua

¹ VI 5 [23] 7, 14-17: ... οὐκ ἔχων ὅπη αὐτὸν στήσας ὀριεῖ καὶ μέχρι τίνος αὐτός ἐστιν, ἀφείς περιγράφειν ἀπὸ τοῦ ὄντος ἀπαντος αὐτὸν εἰς ἅπαν τὸ πᾶν ἤξει προελθὼν οὐδαμοῦ, ἀλλ' αὐτοῦ μείνας, οὗ ἵδρυται τὸ πᾶν. As traduções diretas do grego são minhas, exceto nos casos em que menciono explicitamente o tradutor utilizado.

² Cf. VI 5 [23] 12, 1-3.

essência, ora mescla-se de tal modo aos corpos que parece tornar-se uma única entidade com eles? Como, enfim, compreender a natureza de algo que, mesmo recebendo as mais variadas designações é, não obstante, uma entidade única?

As dificuldades são inúmeras. É preciso, porém, adotar um ponto de partida. Escolhemos, assim, iniciar pelo que talvez seja o mais óbvio e, contudo, oferece as maiores dificuldades: dar conta dos diversos aspectos da alma e dos correspondentes termos atribuídos a eles, para, a partir daí, observar o relacionamento mútuo entre estes aspectos da alma. Mas, já aqui, deparamo-nos com o primeiro obstáculo: a grande variedade de designações recebidas pela alma na doutrina plotiniana. Vejamos algumas: ὅλη ψυχή, ψυχή τοῦ παντός, ψυχή τοῦ ὅλου, ψυχή ἐκάστου ἡμῶν, πᾶσα ψυχή, ou tão somente ψυχή. A Alma³, tomada como terceira hipóstase, também chamada Alma Total ou Alma Universal (ὅλη ψυχή ou πᾶσα ψυχή), parece, por vezes, confundir-se com a alma do Todo ou alma do mundo (ψυχή τοῦ παντός ou ψυχή τοῦ ὅλου). Advêm daí possibilidades de leitura que dão ensejo a diferentes interpretações da relação entre alma do mundo e almas individuais, de modo tal que, no que toca à origem das almas particulares, os estudiosos enxergam diferentes respostas. Uma tradição interpretativa iniciada com Zeller, que não faz uma clara distinção entre Alma hipóstase e alma do mundo, parece ter influenciado a condução de boa parte das pesquisas nesta área pela via da derivação de nossas almas junto à alma do mundo⁴. Até a atualidade, esta visão persiste junto a alguns intérpretes⁵ que enxergam uma linha única de derivação das almas a partir da Alma hipóstase, de sorte que esta originasse inicialmente a alma do mundo, para surgir então, a partir desta última, as demais almas. A descida das almas individuais no mundo sensível seria explicada como um afastamento destas em relação à alma

³ Passo a grafar a Alma hipóstase sempre com letra maiúscula. Muitas vezes, para evitar ambigüidades, esta será tratada por Alma Total ou por Alma Universal. As demais significações de alma serão escritas com letra minúscula.

⁴ É o que observa Helleman-Elgersma (*Soul-sisters. A commentary on Enneads IV 3 (27), 1-8 of Plotinus*, p. 89). Este autor apresenta, nas pp. 89-103 desta obra, um panorama geral das diversas interpretações sobre a relação entre alma do mundo e almas individuais.

⁵ É o caso, por exemplo, de Luc Brisson e Jean-François Pradeau, que afirmam, na nota introdutória à sua tradução do Tratado IV 9 [8], a existência de uma relação de derivação das almas individuais a partir da alma do mundo: "... ele [Plotino] sustenta... que as almas individuais são produzidas pela alma do mundo da qual elas provêm, assim como a alma do mundo é ela mesma oriunda da Alma única e real que permanece no inteligível (e que chamamos por comodidade Alma 'hipóstase')." (*Traité 8*, p. 40, ed. Flammarion). Também Francesco Fronterotta, na nota introdutória de sua tradução do Tratado V 1 [10], afirma: "toda alma individual provêm de uma 'grande alma', que corresponde à alma do mundo que Platão descreve no *Timeu*, 34a - 40d." (*Traité 10*, p. 137, ed. Flammarion).

do mundo, e não como um distanciamento da Alma Total⁶. Persiste assim uma visão de que “nossas almas”, as almas particulares, proviriam da alma do mundo.⁷

Sendo assim, pareceu-nos de grande relevância focalizarmos nossa investigação na essência das almas individuais, o que significa reconhecer em primeiro lugar seu princípio, sua origem. Estabelecamos, pois, como objetivo central de nosso exame, demonstrar que a doutrina plotiniana da alma afirma haver uma relação de fraternidade – e não de filiação – entre as almas particulares e a alma do mundo, derivadas todas elas da Alma Hipóstase. Neste sentido, será de especial valia o estudo dos oito primeiros capítulos do tratado IV 3 [27]⁸. Cremos localizar-se aí a doutrina de Plotino inequivocamente enunciada a respeito da origem das almas humanas. Por essa razão, deixaremos o próprio filósofo expressar sua posição, procurando segui-lo de perto.

Se a exegese apurada do texto plotiniano impõe a necessidade de compreendermos almas individuais e alma do mundo como fraternas, a análise de outros textos demonstrará claramente o imperativo desta doutrina para o encadeamento da própria filosofia do autor. Assim, o elevado estatuto ontológico das almas individuais, derivadas diretamente da Hipóstase, há de situá-las ao lado da alma do mundo como princípios causais, elevando-as, pois, acima da necessidade do destino. É o que procuraremos evidenciar através da análise do tratado III 1 [3]. Entretanto, se Plotino concede ao homem alguma autonomia e capacidade de resistência às influências exteriores, é preciso levar em conta que não se trata de uma liberdade possível a todo e qualquer homem, mas somente àquele que, tendo efetuado um processo de purificação de sua alma, assimilou-se à divindade. Ou seja, há necessidade de um trabalho de eliminação dos acréscimos adquiridos pela alma em seu comércio com o corpo; somente assim, a alma purificada intelectualiza-se e assemelha-se ao que a transcende. A purificação haverá de ser, deste modo, o ponto chave e final de nosso exame, pois apenas ela é capaz de conduzir o homem a um estágio superior, a um patamar de efetiva igualdade ao da alma do mundo.

⁶ É o que sustenta, por exemplo, Fronterotta na nota introdutória à sua tradução do Tratado V 1 [10]: “...a Alma se afasta do Intelecto para vir a se ocupar do mundo sensível em seu conjunto sob a forma de alma do mundo, assim como as almas individuais se afastam da alma do mundo para descer nos corpos particulares...” (*Traité 10*, p. 139, ed. Flammarion).

⁷ Por exemplo: “A alma individual (‘nossa alma’) é ‘da mesma espécie’ e da mesma natureza que a alma do mundo *da qual ela provém*”. (FRONTEROTTA, nota 42 ao *Traité 10*, p. 178, ed. Flammarion, grifos meus).

⁸ Os tratados serão sempre referidos pela numeração estabelecida por Porfírio (em caracteres romanos, o número da *Enéada*; em caracteres arábicos, o número do tratado). Entre colchetes aparece a numeração cronológica legada por Porfírio, em seguida, o número do capítulo e, finalmente, a numeração das linhas conforme a edição de Henry-Schwyzler, *Plotini Opera*.

Talvez a simples tentativa de proporcionar uma explicação clara acerca do entendimento de Plotino sobre a origem de nossas almas já seja razão suficiente para empreendermos nossos esforços. Só isto já eliminaria possíveis ambigüidades na doutrina plotiniana da alma. Contudo, a compreensão da fraternidade entre nossas almas e a alma do mundo confere ganhos ainda maiores se nos dermos conta do estatuto ontológico correspondente às almas individuais em cada uma das interpretações. Se aceitássemos a origem de nossas almas na alma do mundo e não diretamente na Alma Hipóstase, concederíamos uma inferioridade ontológica às almas individuais com grandes repercussões contrárias ao pensamento de Plotino a respeito da possibilidade de autonomia humana. Com efeito, no tratado III 1 [3], “Sobre o Destino”, o filósofo reconhece a existência de uma ordem cósmica, de um governo do universo pela alma do mundo, mas, ao mesmo tempo, busca uma solução para a possibilidade de liberdade humana e de responsabilidade pessoal. Considera ser preciso, de algum modo, conceder autonomia ao homem, para que este não seja simples membro de um grande corpo cósmico, inexoravelmente atado ao grande encadeamento universal. Por essa razão, postula as almas individuais como princípios causais, ao lado da alma do mundo. São as almas individuais, e somente estas, que garantirão a liberdade humana. Não se trata, é verdade, de qualquer parte da alma individual, mas apenas da porção pura, “não descida”, residente na própria Hipóstase. Mas é desta vinculação direta com a Alma Total que resulta seu elevado estatuto ontológico e sua possibilidade de liberdade. A autonomia concedida por Plotino não representa, evidentemente, liberdade absoluta, pois, enquanto possuírem corpos, os homens deverão submeter-se, em muitos aspectos, às leis da necessidade ditadas pela alma do mundo. Mas, na medida em que não são, de fato, corpos, mas almas, ao fazerem coincidir seu ser com a alma, serão livres.

Nosso exame se dividirá em duas partes: a primeira, que compreende os três primeiros capítulos, procurará observar o que o próprio filósofo tem a dizer a respeito da origem das almas individuais; na segunda parte, composta pelos três capítulos finais, observaremos a repercussão desta doutrina em sua filosofia, fazendo notar as conseqüências do estatuto conferido às almas individuais para a autonomia humana e apontando o meio preconizado por Plotino para o efetivo alcance deste estado.

Deste modo, o primeiro capítulo (I.1) procurará apresentar uma perspectiva geral das *Enéadas*, observando muito rapidamente o estatuto conferido à alma do mundo e às almas individuais. O segundo capítulo (I.2) identificará o que nos parece ser a raiz do problema; para isso, examinaremos o tratado sobre a unidade das almas IV 9 [8]. Caberá ao terceiro

capítulo (I.3) enfrentar de maneira mais cerrada a questão, acompanhando de perto a argumentação de Plotino nos capítulos iniciais de IV 3 [27].

Constatada a efetiva fraternidade entre almas individuais e alma do mundo, resta-nos observar com algum detalhe o estatuto conferido às almas individuais. Para tanto, pareceu-nos apropriado empreender uma investigação preliminar acerca da natureza da alma humana. É o que procuramos fazer no primeiro capítulo da segunda parte (II.1), onde notamos uma bipartição da alma, com a distinção entre “dois homens”, de modo tal que o ser humano possa agir em conformidade a um destes homens: o inferior, sensitivo e animal, ou o superior, racional e, no melhor dos casos, intelectual.

Uma vez que é possível a operação no nível superior da alma, o homem poderá ter sua alma alçada a princípio causal, subtraindo-se ao destino. É isto que a análise do tratado III 1 [3] permitirá apontar. Contudo, como esta condição elevada efetiva-se somente no caso das almas puras, será necessário examinar esse nível da alma para constatar a existência do “verdadeiro homem”, um homem tal que, orientado para o inteligível, vive conforme sua mais pura essência. Todos estes pontos serão abordados no segundo capítulo da segunda parte (II.2).

Finalmente, o terceiro capítulo da segunda parte (II.3) tratará do meio pelo qual o homem pode efetivamente viver segundo sua verdadeira natureza, qual seja, pela execução de um processo catártico, de eliminação de impurezas e acréscimos presentes em sua alma. Este capítulo representará o fechamento de um círculo em nosso exame: se iniciamos pela investigação da origem de nossas almas, num percurso descensional, inverteremos agora o processo, elevando-nos pela via purgativa à nossa fonte primeva.

PARTE I: A ORIGEM DAS ALMAS INDIVIDUAIS

I. 1. ALMA DO MUNDO E ALMAS INDIVIDUAIS NAS *ENÉADAS*

Talvez o primeiro problema relativo à distinção entre alma do mundo e Alma Universal – o que resulta, conseqüentemente, em equívocos relacionados à origem das almas individuais – seja essencialmente terminológico. Por vezes, os tradutores utilizam indistintamente os termos, gerando mal-entendidos. Há, com efeito, grandes dificuldades em virtude das diversas conotações do termo ψυχή ao longo das *Enéadas*, razão pela qual importa-nos afastar desde já ambigüidades na utilização dos termos. A alma, quando tratada de maneira bastante geral, raramente recebe especificações, é simplesmente ψυχή. Sendo assim, quando nos referirmos à alma de modo geral, utilizaremos o termo “alma”, com letras minúsculas. Há, porém, outras referências à alma que devem ser definidas com mais cuidado.

A alma enquanto Princípio derivado do Intelecto será identificada como “Alma” ou “Alma Hipóstase” ou “Alma Total” ou “Alma Universal”. Em geral, Plotino refere-se a ela com as qualificações de ὅλη ou πᾶσα. Trata-se da realidade imediatamente inferior ao Intelecto, do qual depende⁹ e é imagem¹⁰. Embora seja uma unidade, contém a multiplicidade de almas, isto é, contém as almas individuais e a alma do mundo como “partes” suas. O tratado IV 3 [27] 1-8 será especialmente útil para demonstrarmos este ponto, esclarecendo que sua relação com as almas particulares estabelece-se segundo uma relação de gênero (Alma) e espécies (almas)¹¹.

A “alma do mundo”, por sua vez, é a alma governante do universo, que produz e dirige o corpo do cosmos sensível, geralmente designada como ψυχή τοῦ παντός ou ψυχή τοῦ ὅλου. Em alguns momentos, Plotino designa-a como ψυχή τοῦ κόσμου. Pode ser traduzida por “alma do Todo”, “alma do cosmos”, “alma do mundo” ou “alma do universo”. Procuramos uniformizar a tradução para “alma do mundo”, tendo em vista a larga utilização do termo na literatura secundária.

Quanto às almas individuais, trata-se das almas dos seres humanos (o que não significa que se refiram exclusivamente aos homens encarnados, já que as almas independem

⁹ Cf. III 8 [30] 6, 26.

¹⁰ Cf. V 1 [10] 3, 7 e V 1 [10] 7, 39-40.

¹¹ Este sentido lógico, porém, não significa que a Alma seja universal no sentido aristotélico, já que se trata de uma hipóstase, com existência verdadeira. Portanto, a Alma é ao mesmo tempo uma entidade universal e a totalidade dos entes compreendidos neste universal. Cf. DECK, *Nature, Contemplation and the One*, p. 51.

dos corpos para sua existência)¹². Plotino costuma nomeá-las com os termos ψυχὴ ἐκάστου ἡμῶν, a “alma de cada um de nós”. Traduziremos por “almas individuais” ou “almas particulares” e também por “nossas almas”.

A tradução rigorosa dos termos é muito relevante para evitar ambigüidades que muitas vezes não estão presentes no texto de Plotino, mas que podem surgir com a ausência de distinção entre os vários aspectos da alma. Como apontamos na “Introdução”, um sério problema que o tratamento apressado da tradução pode causar é a indistinção entre Alma Hipóstase e Alma do Mundo. A questão da diferenciação entre estas almas já não é simples por si; não há necessidade de complicá-la com traduções que se afastam da literalidade.

Em nossa argumentação, procuraremos estabelecer com clareza a relação entre as almas e, para isso, vamo-nos valer especialmente dos primeiros capítulos de IV 3 [27], onde Plotino preocupou-se em esclarecer a relação entre almas individuais e alma do mundo. Veremos tratar-se de uma fraternidade, de sorte que nossas almas não devem ser entendidas como partes da alma do mundo, mas como “partes” da Alma Total ou Alma Universal. Ali, o filósofo procura refutar a tese de que as almas humanas proviriam da alma do mundo. Dada a relevância dos argumentos e as fortes conseqüências extraídas a partir dessa análise, vamos dedicar um capítulo especialmente para este tratado¹³. Por ora, voltemo-nos rapidamente para outros momentos das *Enéadas* onde também poderemos encontrar apoio para nossa interpretação¹⁴, o que nos permitirá também a exploração de alguns traços da doutrina plotiniana da alma.

Em V 1 [10], é possível observar o alto grau de dignidade a que Plotino eleva todas as almas. O segundo capítulo, tendo considerado o modo perfeito de atuação da alma do mundo, exorta o leitor para que olhe esta “grande alma” (μεγάλη ψυχή)¹⁵ e siga seu exemplo. Após exaltar longamente a potência da alma do mundo, ao final destaca a dignidade das almas individuais, que são de mesma espécie que aquela:

¹² Deve-se levar em conta ainda que as almas individuais não pertencem exclusivamente a seres humanos, pois Plotino admite a transmigração de almas (que cometeram erros) para corpos de animais. Cf. sobre a transmigração de almas para animais: IV 7 [2] 14, 2; III 4 [15] 2; VI 4 [22] 16; IV 3 [27] 24 e 27; II 9 [33] 9; VI 7 [38] 6; III 2 [47] 13, 15 e 17; II 3 [52] 8.

¹³ Cf. capítulo I.3, p. 33-69.

¹⁴ Passo a fazer uma seleção de textos, ainda que reconheça as dificuldades que um recorte desse tipo enfrenta. Não vejo, porém, como não recorrer a este expediente, tendo em vista que Plotino não oferece uma apresentação sistemática de sua doutrina.

¹⁵ V 1 [10] 2, 12.

Mas também a nossa alma é de espécie semelhante e, quando quer que a observes sem seus acréscimos, tomando-a purificada, descobrirás aquela mesma coisa honorável que, <como dissemos>, era a alma, mais honorável do que qualquer coisa que seja corporal¹⁶.

A semelhança de espécie entre nossas almas e a alma do mundo muitas vezes não é facilmente perceptível, pois o comércio com o corpo acaba por fazer as almas particulares “descerem”, afastando-se do inteligível. Quando, porém, tomada em seu estado purificado, a alma individual alcança exatamente o mesmo estatuto da alma do mundo, pois, neste caso, sem contaminar-se com o corpo, é tão somente alma, exercendo sua atividade puramente no nível inteligível.

Algumas indicações valiosas para compreender o relacionamento entre as almas encontram-se em IV 4 [28] 32, onde Plotino estabelece uma diferenciação entre os seres vivos, enquanto considera o mundo como um único ser vivo, com simpatia entre as partes:

Primeiramente, deve-se postular que este todo é um ser vivo único que abrange dentro de si todos os seres vivos, tendo uma alma única que se estende a todas as suas partes, na medida em que cada um é parte dele; e cada um no todo sensível é parte, e completamente parte no que concerne ao corpo; e, na medida em que participa da alma do mundo, é, nesta medida, assim também uma parte; e aqueles que participam apenas da alma do mundo são completamente partes em relação ao todo, mas todos quantos participam também de outra <alma> são, deste modo, não completamente partes, embora sejam, não obstante, afetados pelas outras partes, na medida em que possuem alguma coisa do todo, e conforme aquilo que possuem¹⁷.

Da alma do mundo, todos participam, na medida em que estão no mundo e têm corpos; recebem uma alma da natureza. Há seres vivos¹⁸, porém, que possuem algo mais que

¹⁶ V 1 [10] 2, 44-47: ὁμοειδῆς δὲ καὶ ἡ ἡμετέρα, καὶ ὅταν ἄνευ τῶν προσελθόντων σκοπῆς λαβῶν κεκαθαρμένην, εὐρήσεις τὸ αὐτὸ τίμιον, ὃ ἦν ψυχῆ, καὶ τιμιώτερον παντὸς τοῦ ὃ ἂν σωματικὸν ἦ.

¹⁷ IV 4 [28] 32, 4-13: πρῶτον τοίνυν θετέον ζῶον ἐν πάντα τὰ ζῶα τὰ ἐντὸς αὐτοῦ περιέχον τόδε τὸ πᾶν εἶναι, ψυχὴν μίαν ἔχον εἰς πάντα αὐτοῦ μέρη, καθόσον ἐστὶν ἕκαστον αὐτοῦ μέρος· μέρος δὲ ἕκαστον ἐστὶ τὸ ἐν τῷ παντὶ ἀίσθητῷ, κατὰ μὲν τὸ σῶμα καὶ πάντη, ὅσον δὲ καὶ ψυχῆς τοῦ παντὸς μετέχει, κατὰ τοσοῦτον καὶ ταύτη· καὶ τὰ μὲν μόνης ταύτης μετέχοντα κατὰ πᾶν ἐστὶ μέρη, ὅσα δὲ καὶ ἀλλῆς, ταύτη ἔχει τὸ μὴ μέρη πάντη εἶναι, πάσχει δὲ οὐδὲν ἦτιον παρὰ τῶν ἄλλων, καθόσον αὐτοῦ τι ἔχει, καὶ κατ' ἐκεῖνα, ὃ ἔχει.

¹⁸ Em outro momento, quando investigarmos a natureza da alma, será possível analisar com mais vagar as diferenças entre os vários seres vivos, ou seja, quais faculdades de alma cada um deles contém. Sem dúvida, o texto é complicado, pois se “o todo é um ser vivo que abrange todos os seres vivos que estão dentro de si”, resta saber quais são os seres que recebem o estatuto de ser vivo para Plotino. Certamente deve haver uma distinção entre os vários seres vivos: plantas, animais irracionais e homens. Sabemos que, por possuírem corpos, todos eles participam da alma do mundo. Quanto aos minerais, talvez não mereçam o estatuto de “ser vivo”, já que Plotino é especialmente claro a este respeito em VI 4 [22] 15, 8-17, onde afirma que, embora nenhum corpo seja

esta alma e participam também de “outra alma”. Por isso, é impróprio dizer que os seres humanos são “partes” da alma do mundo; são partes, mas não totalmente, já que participam também de outra alma; são partes apenas na medida em que têm corpos; quanto às demais faculdades que independem dos corpos, estas são devidas à participação em “outra alma”. E por não serem “completamente partes”, mas participantes também de outra alma, alcançarão, como veremos em III 1 [3], a possibilidade de escape, em alguma medida, das influências cósmicas.

A importância da teoria aqui expressa é destacada por Armstrong: “a doutrina aqui indicada, de que homens são verdadeiramente partes do todo, mas não apenas partes - há algo neles que transcende a unidade orgânica do cosmos do qual suas naturezas mais baixas participam -, é de grande importância para Plotino.”¹⁹ E o tradutor e intérprete remete à sua “Nota Introdutória” a este tratado, onde lemos:

Em primeiro lugar, é importante lembrar que, para Plotino, assim como para seus predecessores platônicos e estóicos e para seus sucessores neoplatônicos, “alma” não significa apenas, ou primariamente, alma humana. O universo físico como um todo é um único ser vivo animado, e suas grandes partes, os corpos celestes e a terra, têm almas divinas grandemente superiores em dignidade e poder às almas humanas. O problema, portanto, surge do relacionamento entre nossas almas e a alma do mundo, e deveríamos notar que a conclusão da discussão muito cuidadosa acerca disso, no início de IV 3, é que não somos partes ou produtos da alma do mundo, mas esta e nossas almas e todas as outras almas são partes da hipóstase Alma, isto é, seres essencialmente no mesmo nível. A alma do mundo é nossa irmã mais velha, não nossa mãe, e podemos elevar-nos tão alto quanto ela e tornarmo-nos suas companheiras em contemplação e colaboradoras.²⁰

Nossas almas possuem diversas faculdades. Isso fica claro quando se observa a tripartição apontada em II 9 [33] 2:

Uma parte de nossa alma está sempre voltada para o alto, outra para as coisas daqui, e outra está no meio destas; pois, sendo a alma uma natureza única em muitas potências, ora sua totalidade é levada junto com o melhor

vazio ou sem participação na alma, é somente quando o corpo se aproxima da alma que ele se torna um “corpo vivo”. Não há dúvida que os corpos são sempre animados, ou não seriam “corpos”, mas simples matéria sem forma; a pedra e a madeira, entretanto, são consideradas “coisas mortas”. Cf. IV 7 [2] 9, 24. Cf. também BLUMENTHAL, H. J. “Soul, World-Soul and Individual Souls in Plotinus”, *Le Néoplatonisme*, Paris, 1971, pp. 55-66 (=Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism. Variorum, 1993), p. 63.

¹⁹ Nota 1 de sua tradução, p. 235.

²⁰ ARMSTRONG, “Introductory Note”, *PLOTINUS. Ennead*, IV.3-5, p. 27.

de si e do ser, ora a pior parte é arrastada para baixo, arrastando consigo a parte média; pois não é permitido arrastar a totalidade dela²¹.

O melhor da alma, sua parte superior, é capaz de arrastar consigo todas as potências da alma, o que significa uma elevação de toda a alma ao inteligível. A “pior parte” da alma, por sua vez, não é capaz de arrastá-la em sua totalidade, mas somente sua porção intermediária. Essas três potências da alma serão nomeadas em V 3 [49] 3: a razão discursiva, considerada como aquilo que mais propriamente “nós” somos; acima dela, as atividades intelectivas; abaixo, a percepção sensorial:

Somos nós mesmos que raciocinamos e nós mesmos que concebemos os pensamentos na razão discursiva; pois isto somos nós. As atividades do Intelecto são de cima, assim como as provenientes da percepção sensível são debaixo; nós somos isto, a parte dominante da alma, o meio entre duas potências, uma pior e uma melhor, a pior sendo a da percepção sensível, a melhor, a do Intelecto²².

Quanto à faculdade que provê a vida dos corpos, gerando-os e nutrindo-os, que poderíamos denominar de “vegetativa”, esta sequer é citada dentre as potências da alma humana. Com efeito, esta é atribuição da alma do mundo, como notaremos a seguir. Os homens distinguem-se por possuírem três faculdades: razão discursiva, percepção sensível e atividade intelectiva. O que faz com que homens sejam homens não é sua participação na alma do mundo, mas sua participação diretamente na Alma Total, que lhes permite exercer a razão discursiva – a potência dominante no caso da alma humana -, mas também perceber o mundo sensível e estar em contato com o Intelecto. Por vezes, Plotino prefere expressar-se em termos de bipartição da alma, é o que observa Richard Dufour:

Além desta tripartição da alma entre uma faculdade que permanece sempre no inteligível, uma faculdade que se volta para o sensível e uma faculdade que oscila entre as duas, Plotino fala de bom grado de uma bipartição da alma, entre uma faculdade superior voltada para o Intelecto e uma faculdade inferior voltada para as coisas daqui debaixo (6 (IV, 8), 8, 1 e 10 (V, 1), 10, 24-30). Plotino parece então opor uma faculdade intelectiva, que não

²¹ Π 9 [33] 2, 4-10: ψυχῆς δὲ ἡμῶν τὸ μὲν ἀεὶ πρὸς ἐκείνους, τὸ δὲ πρὸς ταῦτα ἔχειν, τὸ δ' ἐν μέσῳ τούτων· φύσεως γὰρ οὐσης μιᾶς ἐν δυνάμεσι πλείοσιν ὅτε μὲν τὴν πᾶσαν συμφέρεσθαι τῷ ἀρίστῳ αὐτῆς καὶ τοῦ ὄντος, ὅτε δὲ τὸ χεῖρον αὐτῆς καθελκυσθὲν συνεφελκῦσασθαι τὸ μέσον· τὸ γὰρ πᾶν αὐτῆς οὐκ ἦν θέμις καθελκῦσαι.

²² V 3 [49] 3, 35-40: ἢ αὐτοὶ μὲν οἱ λογιζόμενοι καὶ νοοῦμεν τὰ ἐν τῇ διανοίᾳ νοήματα αὐτοῖ· τοῦτο γὰρ ἡμεῖς. τὰ δὲ τοῦ νοῦ ἐνεργήματα ἄνωθεν οὕτως, ὡς τὰ ἐκ τῆς αἰσθήσεως κάτωθεν, τοῦτο ὄντες τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμεως διττῆς, χείρονος καὶ βελτίονος, χείρονος μὲν τῆς αἰσθήσεως, βελτίονος δὲ τοῦ νοῦ.

abandona jamais o inteligível, e uma faculdade inferior, que inclui a razão discursiva e a sensação (6 (IV, 8), 8, 10-11). A faculdade irracional de nossa alma não compreende a faculdade vegetativa (8 (IV, 9), 2, 10-11), pois esta última pertence à alma do mundo (8 (IV, 9), 3, 23-25).²³

Diferentemente da alma do mundo, que permanece sempre voltada para o *Noûs*, a alma humana, com suas múltiplas potências, afasta-se do inteligível e desce para as coisas inferiores. A potência da alma do mundo é absolutamente “maravilhosa”²⁴, capaz de contemplar diretamente o inteligível e dirigir o cosmos sem ter comércio com as coisas sensíveis. Plotino, já em V 1 [10], num louvor à alma, recomendara que observássemos de perto essa “grande alma”. Devemos levar em conta, porém, as diferenças entre nossas almas e a alma do mundo, cujo ponto central refere-se à maneira de governar o corpo: “ela não o dirige do mesmo modo e não está atada a ele”²⁵. Nossas almas, ao contrário, estão duplamente atadas: “nós estamos atados por um corpo que já se tornara um laço”²⁶. Este laço é fornecido pela alma do mundo e mantém unidos todos os elementos componentes do corpo do universo²⁷. Esta é, pois, a dupla atadura das almas individuais: ligam-se a corpos, os quais, por sua vez, encontram-se ligados ao corpo do universo. Em IV 3 [27] 6, 13-15, somos informados de que nosso corpo fora preparado, antes de nascermos, pela alma do mundo²⁸; assim, não tendo sido produzido por nossa própria alma, este corpo já constitui uma espécie de laço para nós, de sorte que jamais temos pleno domínio sobre ele. Já a alma do mundo, contrariamente às almas individuais, não é afetada pelos corpos. Nunca é contaminada por eles, já que sua parte superior, voltada para o divino, é sempre pura, e a parte “inferior” (a natureza), que dá vida ao corpo, nada recebe deste²⁹.

Apesar de serem de mesma espécie, as almas individuais operam de maneira completamente diferente da de sua “irmã” - termo, aliás, que aparece mais uma vez, quando Plotino critica a doutrina gnóstica, que encoraja a fuga do corpo³⁰:

²³ DUFOUR, *Traité 33* (II, 9), nota 32, p. 244, ed. Flammarion.

²⁴ II 9 [33] 2, 15.

²⁵ II 9 [33] 7, 8: ὅτι μὴ ὁ αὐτὸς τρόπος μὴδ' ἐνδεδεμένη.

²⁶ II 9 [33] 7, 10-11: ἡμεῖς μὲν ὑπὸ τοῦ σώματος δεδόμεθα ἤδη δεσμοῦ γεγεννημένου.

²⁷ Plotino acompanha Platão, que no *Timeu* 38e5 utilizara o termo δεσμός para referir-se à forma como a alma do mundo mantém unidos os componentes do corpo do universo. Cf. ROBINSON, *A psicologia de Platão*, p. 117.

²⁸ Cf. também VI 7 [38] 7, 8ss e II 9 [33] 8, 15-16.

²⁹ Cf. II 9 [33] 7, 12-18.

³⁰ Ao contrário da filosofia plotiniana, “que retém a alma junto ao corpo.” (II 9 [33] 18, 3).

Mas, tendo corpos, é preciso que permaneçamos nas moradas preparadas pela boa alma irmã que tem grande poder para produzir sem esforço. Ou será que <os gnósticos> julgam os piores homens dignos de serem chamados de irmãos, mas, em sua linguagem delirante, consideram indignos de serem ditos irmãos o sol, os <astros> no céu e a alma do mundo?³¹

A diferença no modo de operação entre as almas individuais e a alma do mundo levou Blumenthal a apontar em “Soul, World-Soul and Individual Souls in Plotinus” - artigo que se tornou referência sobre o assunto - uma inconsistência na doutrina plotiniana da alma: o filósofo teria sido incapaz de dar uma explicação adequada para a unidade da alma e a multiplicidade de indivíduos. Teoricamente, considera Blumenthal, alma do mundo e almas individuais encontram-se no mesmo nível, essencialmente idênticas e formando uma unidade; contudo, no que tange às suas atividades, ao seu modo de comportamento, não há igualdade entre elas - e nem mesmo há igualdade entre as várias almas particulares. A causa das diferenças entre as almas parece residir no corpo, de modo que a doutrina plotiniana estaria, afinal, atribuindo aos corpos o controle da descida das almas; ora, como é a própria alma que produz primeiramente as diferenças entre os corpos, Blumenthal enxerga aí uma incoerência na doutrina, constituindo um problema insolúvel.

Com efeito, se o inferior for causa do superior, ou seja, se o corpo for causa de alterações na alma, deve haver algum problema em tal doutrina. Contudo, cremos que as diferenças entre as almas possam ser compreendidas não a partir das diferenças entre os corpos, mas a partir dos diferentes intelectos³². Neste caso, o superior determina o inferior, e não o contrário. Entretanto, o que nos interessa investigar mais particularmente é a relação que entretêm alma do mundo e almas individuais e seu modo de funcionamento. E, neste sentido, a exposição de Blumenthal é particularmente valiosa, já que, para demonstrar sua posição, este autor detém-se na análise da relação entre as almas individuais e a alma do mundo, examinando os tratados IV 9 [8] e IV 3 [27]. Assim, indaga, em primeiro lugar, quantos são os tipos de alma: dois ou três? A resposta a esta questão exige que se compreenda corretamente o termo ἡ τοῦ παντὸς ψυχῆ. Se houver identidade entre τοῦ παντὸς ψυχῆ e ψυχῆ hipóstase, haverá dois tipos de alma; caso difiram, serão três. O autor mostra que

³¹ II 9 [33] 18, 14-20: δεῖ δὲ μένειν μὲν ἐν οἴκοις σῶμα ἔχοντας κατασκευασθεῖσιν ὑπὸ ψυχῆς ἀδελφῆς ἀγαθῆς πολλὴν δύναμιν εἰς τὸ δημιουργεῖν ἀπόνως ἐχούσης. ἡ ἀδελφὸς μὲν καὶ τοὺς φαυλοτάτους ἀξιοῦσι προσενέπειν, ἥλιον δὲ καὶ τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ ἀπαξιοῦσιν ἀδελφὸς λέγειν οὐδὲ τὴν κόσμου ψυχὴν στόματι μαινομένῳ;

³² Veremos esta explicação surgir quando nos detivermos em IV 3 [27] 5. Cf. também IV 8 [6] 3, 6 ss.

seria fácil identificar as duas almas, como fizeram Zeller e outros, como Rist³³, mas é preciso levar em conta que Plotino refere-se em vários textos à alma do mundo como irmã das almas individuais³⁴. Entretanto, se a relação é de fraternidade, qual seria a filiação das almas individuais? Teriam de provir de outra alma, “mãe” tanto da alma do mundo quanto das almas particulares. Finalmente, após analisar diversas passagens³⁵, Blumenthal conclui: “estamos lidando com três tipos de alma ao invés de dois, e é a alma do mundo que se chama ἡ τοῦ παντός ψυχή”.³⁶ Da dupla alternativa aventada por Plotino em IV 9 [8] 1, 10-13³⁷, resta, afinal, uma única possibilidade: todas as almas - alma do mundo e individuais - provêm de uma única alma, a hipóstase. A alma do mundo é ὁμοειδής às almas individuais, ainda que seja como uma “irmã mais velha”.

ἡ τοῦ παντός ψυχή e ψυχή hipóstase diferem. Se é assim, por que razão tantos intérpretes foram levados a identificá-las? Em primeiro lugar, Blumenthal aponta passagens sugestivas de uma relação hierárquica direta entre *Noûs* e alma do mundo em II 3 [52] 17, 15-16 e II 3 [52] 18, 9 ss. Os dois textos encontram-se em contextos similares e poderiam prover uma explicação daquilo que aparenta ser uma inconsistência, sem que o seja, de fato. É preciso, ensina Blumenthal, notar o contexto a que se referem: trata-se de compreender o papel demiúrgico do Intelecto e da Alma; trata-se do encadeamento entre *Noûs* e *phýsis* para a criação do mundo, caso em que é preciso enfatizar a passagem entre ambos. Deve-se lembrar ainda que alma do mundo e almas individuais não estão impedidas de acederem ao *Noûs*, mas “não se deve inferir que o acesso de qualquer entidade às formas mais elevadas de ser signifique a inexistência de outras formas de ser entre elas; afinal, a possibilidade de união mística para o indivíduo não implica a abolição do *Noûs*”³⁸. Em seguida, Blumenthal indica passagens que evidenciam uma despreocupação da alma do mundo em relação ao mundo (IV 3 [27] 12, 8ss; IV 8 [6] 8, 13-14), o que também poderia induzir a uma identificação entre ψυχή e ψυχή τοῦ παντός. A despeito destes textos,

³³ Blumenthal considera que Zeller (*Die Philosophie der Griechen* III.ii, Leipzig, 1881, p. 538) e Rist (*Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge, 1967, p. 113) tenham identificado alma do mundo e Hipóstase.

³⁴ Cf. IV 3 [27] 6, 13; II 9 [33] 18, 16.

³⁵ Cf. IV 9 [8] 4, 15-18; IV 8 [6] 3, 11-12; III 9 [13] 3, 4-5 e especialmente IV 4 [28] 32, 8-11 e IV 3 [27] 4, 14-16.

³⁶ BLUMENTHAL, “Soul, World-Soul and Individual Souls in Plotinus”, p. 57.

³⁷ Esta passagem oferece uma dupla possibilidade para a origem das almas individuais: a alma do mundo ou a Alma Total. Aqui Plotino não toma partido por alguma das opções; em qualquer dos casos, estará demonstrada a tese da unidade das almas. No próximo capítulo, procuraremos observar qual seria o propósito do filósofo ao oferecer uma dupla possibilidade para a origem das almas particulares.

³⁸ BLUMENTHAL, “Soul, World-Soul and Individual Souls in Plotinus”, p. 58.

porém, o autor sustenta que “a posição estrita de Plotino é que a hipóstase e ψυχὴ τοῦ παντός não são a mesma.”³⁹

Apesar das explicações propostas por Blumenthal para dar conta do surgimento de leituras que identificam ψυχὴ τοῦ παντός e ψυχή, parece ser preciso também reconhecer que, se há uma grande dificuldade para a perfeita compreensão da Alma Total, da alma do mundo, das almas individuais e da relação entre estas, muito se deve à imprecisão dos termos empregados pelo próprio Plotino. Diversos são os casos de utilização de uma terminologia que não apresenta univocidade de referência. Assim, ὅλη ψυχὴ ora aparece designando a alma do mundo (IV 3 [27] 1, 32-33), ora a Alma Total (IV 3 [27] 2, 55). Há, ainda, passagens em que o filósofo não deixa claro a que alma está se referindo, abrindo espaço para várias interpretações. É o que ocorre, por exemplo, em II 3 [52] 17, em IV 7 [2] 13, ou ainda em IV 8 [6] 4. A propósito desta última passagem, assim escreve o tradutor:

Vê-se mais uma vez que a distinção entre Alma total (ou Alma universal) e alma do todo (ou alma do universo) é, às vezes, difícil de ser mantida. Enquanto permanece “no inteligível” (*en tōi noetōi*), trata-se bem da Alma total (*hōle psychē*), unidade original de todas as almas, mas enquanto “governa no céu”, esperar-se-ia mais ver mencionada a alma do todo (*psychē toū hólou*). Ora, Plotino retoma os mesmos termos que designam a alma total (*metà tēs holēs*).⁴⁰

Essa imprecisão no uso dos termos parece suscitar uma perplexidade e indecisão entre os tradutores, levando alguns a abandonar a literalidade e efetuar traduções que podem dar ensejo a erros de interpretação⁴¹. Em todo caso, até onde foi possível observar, Plotino,

³⁹ BLUMENTHAL, “Soul, World-Soul and Individual Souls in Plotinus”, p. 58.

⁴⁰ LAVAUD, *Traité 6 (IV, 8)*, nota 57, p. 262, ed. Flammarion.

⁴¹ Um exemplo do problema que ora apontamos pode ser encontrado na tradução efetuada por Jérôme Laurent e Jean-François Pradeau para o tratado III 9 [13]. Aí, na linha inicial do terceiro capítulo, Plotino trata da Alma Universal, πᾶσα ψυχὴ, afirmando que ela “não veio a ser em lugar algum nem foi <para algum lugar> (Ἡ πᾶσα ψυχὴ οὐδαμοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἦλθεν). A sequência do texto (linha 4) dirá que “as outras <almas> têm de onde <vir> - pois <vêm> da Alma”. (Αἱ δ' ἄλλαι ἔχουσιν ὅθεν - ἀπὸ γὰρ ψυχῆς). Aqui o termo ψυχὴ é utilizado sem especificação, já que não há necessidade de repetir que se trata da Alma Universal. Entretanto, os tradutores aqui citados traduzem πᾶσα ψυχὴ por “alma do todo” (“âme du tout”): “L’âme du tout n’est jamais née nulle part, pas plus qu’elle ne s’est déplacée en un lieu – car il n’y avait pas de lieu”. Em seguida, traduzem ψυχὴ sem especificação por “Alma” (Âme): “Quant aux autres âmes, elles possèdent un lieu, puisqu’elles proviennent de l’Âme”. E agora precisam dar conta de qual seja essa alma, sendo obrigados a acrescentar uma nota que deixa o leitor perplexo: “A maiúscula indica que se trata da Alma “hipóstase”, de onde todas as almas provêm e com as quais todas são uma, como explicou o tratado 8 (IV, 9), 1 e 4. Certamente, poderia também tratar-se da alma do mundo, da qual saíram as almas dos seres vivos individuais. É simplesmente a precisão que vem em seguida, pois ela parece estabelecer uma espécie particular para a alma universal que não abandona jamais, diferentemente das demais, sua morada inteligível, que pleiteia em favor da primeira possibilidade”. (*Traité 13*, nota 21, p. 301, ed. Flammarion). Ora, nenhuma tentativa de explicação seria

em geral, utiliza os termos ὅλη ψυχή e πᾶσα ψυχή para designar a Alma Total, terceira hipótese. Este é também o entendimento de Laurent Lavaud, que assim se expressa para explicar o termo “alma única” que aparece no Tratado IV 8 [6]:

Parece que esta “alma única” designa aquilo que Plotino chama de “Alma universal” (*pâsa psyché*) ou “Alma total” (*hóle psyché*). Esta se distingue da “alma do universo” por ser considerada em si mesma sem implicar uma relação com o corpo... Neste caso, a “multiplicidade de almas”, de que fala Plotino neste capítulo, remete tanto à alma do universo quanto às almas dos astros e às almas individuais, todas provindas da unidade original constituída pela Alma universal.⁴²

É fato que a terminologia plotiniana apresenta dificuldades⁴³. Não parece ser possível, contudo, duvidar da firme posição de Plotino quanto à origem das almas, posição que, até onde pudemos enxergar, parece ser constante ao longo de toda a obra. As leves pinceladas dadas em alguns passos das *Enéadas* procuraram mostrar a constância deste entendimento do filósofo, mesmo nos mais variados contextos argumentativos.⁴⁴ Através de uma análise mais aprofundada de alguns textos essenciais, os próximos capítulos procurarão demonstrar com maior rigor este ponto que por ora anunciamos de modo tão expedito.

necessária se o primeiro termo houvesse sido cuidadosamente traduzido por “Alma Universal” ou “Alma Total”. De nossa parte, temos de reconhecer que este passo é de difícil interpretação e talvez tenha sido esta a razão pela qual os tradutores optaram por afastar-se da literalidade. Entretanto, acreditamos que tal opção acabou por complicar ainda mais o assunto.

⁴² LAVAUD, *Traité 6 (IV, 8)*, nota 45, p. 260, ed. Flammarion.

⁴³ Além de todos os problemas terminológicos apontados, Plotino considera ainda a existência das almas dos astros (cf., por exemplo, IV 8 [6], 2, 39; II 1 [40], 5, 8ss; II 9 [33], 18, 30-32) e da alma celeste (ψυχή οὐρανία) (cf. II 1 [40], 5).

⁴⁴ Não nos detivemos no exame de cada um dos contextos das citações aqui expostas por motivos estratégicos. Em primeiro lugar, tal análise seria demasiado extensa, fugindo ao escopo deste trabalho. Ademais, nosso objetivo primordial aqui foi lançar um rápido olhar sobre a posição de Plotino quanto à origem das almas em diversos momentos das *Enéadas*. Não enxergamos, pois, alguma imperiosa necessidade para determo-nos excessivamente nestes passos.

I.2. A UNIDADE DAS ALMAS COMO ORIGEM DO PROBLEMA: IV 9 [8]

O tratado IV 9 [8], que indaga “se todas as almas são uma”⁴⁵, antecipa rapidamente a questão tratada nos oito primeiros capítulos de IV 3 [27] acerca da relação entre as almas individuais e a alma do mundo, mas, principalmente, antecipa a questão que será desenvolvida em VI 4 [22] e VI 5[23] sobre a unidade da alma. Com a afirmação de que todas as almas são simplesmente uma única alma, surge também o problema da unidade na multiplicidade. Se as almas são apenas uma, podem por vezes confundir-se; como distinguir entre alma do mundo e Alma Hipóstase? Nossas almas seriam partes da Hipóstase ou da alma do mundo? São questões que não se resolvem aqui, e talvez por isso mesmo tenham permitido o surgimento de diferentes interpretações sobre o tema. Para um panorama completo do problema, talvez seja útil debruçarmo-nos rapidamente sobre este curto tratado que inaugura a questão. Com isso, teremos também a oportunidade de acompanhar a argumentação de Plotino para sustentar sua tese sobre a origem comum de todas as almas.

Plotino parte de ganhos obtidos em tratados anteriores. Do curto tratado IV 2 [4] - onde, ao estudar a essência da alma, procurou tratar de sua realidade inteligível, porém com uma natureza intermediária entre o sensível e o inteligível - obteve a afirmação de que a alma está inteira em cada um dos corpos em que se encontra.⁴⁶ É sempre una, presente por inteiro ao longo de todo o corpo. Estende-se a todas as regiões corporais sem, contudo, ocorrer qualquer divisão em partes, de sorte que cada qual viesse a cuidar de uma determinada área do corpo. Assim, a faculdade sensitiva da alma manifesta-se inteiramente em cada parte do corpo, e o mesmo faz a faculdade vegetativa⁴⁷. Mas, se é assim, se a mesma alma manifesta-se inteiramente nas múltiplas regiões corporais, não seria plausível pensar que, do mesmo modo, existe uma mesma e única alma manifestando-se também inteiramente em cada um de nós – expressando-se, em cada ser, como diferentes almas particulares? Sabemos já da

⁴⁵ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΙ ΠΑΣΑΙ ΑΙ ΨΥΧΑΙ ΜΙΑ é o título atribuído por Porfírio a este tratado.

⁴⁶ Em IV 2 [4] 1, 61-66, estabelece o modo de operação da alma, por um lado divisível entre os corpos, mas também indivisível, na medida em que se faz presente por inteiro em cada corpo: ἄλλὰ μεριστὴ μὲν ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἔστιν, ἀμέριστος δὲ ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὅτῳ οὖν αὐτοῦ ὅλη. “É divisível, porque está em todas as partes daquilo em que está, e, por outro lado, é indivisível, porque está em todas as partes como um todo e está inteira em cada uma das partes em que está.” Mas a alma jamais é de fato dividida, explica logo em seguida (linhas 69-76), pois a divisão só ocorre em virtude da peculiaridade dos corpos, incapazes de receber a indivisibilidade, “de modo que a divisão é afecção dos corpos, não da alma” (ὥστε εἶναι τῶν σωμάτων πάθημα τὸν μερισμόν, οὐκ αὐτῆς).

⁴⁷ Já em seu segundo tratado, IV 7 [2] 6-7, Plotino afirmara a presença da faculdade sensitiva como uma unidade nas diversas partes do corpo.

unidade da alma em cada indivíduo; haverá, do mesmo modo, uma unidade de todas as almas? Todas as almas individuais poderiam ser apenas uma?⁴⁸ Eis a questão à qual este tratado procurará responder positivamente.

Em primeiro lugar, estabelece-se a unidade da alma do mundo: é única, já que não é dividida tal como o seria uma massa; está presente em toda parte. Se já ficara claro anteriormente que a alma individual é una, também assim deve ser a alma do mundo.⁴⁹ Em seguida, apresenta-se a tese: é necessário que a alma seja uma só e dela provenham todas as almas. Plotino supõe duas hipóteses, e ambas resultarão na unidade de origem das almas. 1ª) Caso nossas almas provenham da alma do mundo (hipótese que, veremos em IV 3 [27], não se sustenta), nossas almas formarão uma unidade com a unidade primordial de onde provêm, já que ficara estabelecido acima que a alma do mundo é una. 2ª) Caso nossas almas não tenham sua origem na alma do mundo, mas sejam esta e aquelas como irmãs, provindas de uma outra Alma una (e este é o caso, como mostrará IV 3 [27]), também assim todas as almas serão uma só; e se assim for, será preciso investigar sobre esta Alma. Veja-se o texto: “Se a minha e a tua alma provêm da alma do mundo, e aquela é uma, também estas almas devem ser uma. Mas se a alma do mundo e a minha provêm de uma alma, novamente todas as almas são uma”⁵⁰.

É importante notar que Plotino não afirma em momento algum que as almas individuais sejam produzidas pela alma do mundo⁵¹. O que nosso autor faz é afirmar a necessidade de que todas as almas provenham de uma alma única, supondo duas possibilidades de origem. Neste tratado, ele não se decide, já que isto não importa para seu objetivo momentâneo: em qualquer dos casos, sempre as almas individuais formarão uma unidade com sua origem - e é simplesmente isso que está em jogo aqui. Aquilo que é apresentado a título de hipótese argumentativa tem como finalidade o fortalecimento de sua tese, enfatizando sua necessidade. Mas, é bom lembrar, não passa de hipótese e o tratado IV 3 [27] deixará clara a opção pela segunda hipótese apresentada aqui.

Plotino propõe, pois, duas hipóteses de proveniência das almas individuais, mas considera ser preciso, antes de tudo, combater as objeções que poderiam surgir contra a tese

⁴⁸ Cf. IV 9 [8] 1, 1-7

⁴⁹ Cf. IV 9 [8] 1, 8-10

⁵⁰ IV 9 [8] 1, 10-13: εἰ μὲν οὖν ἐκ τῆς τοῦ παντός καὶ ἡ ἐμὴ καὶ ἡ σὴ, μία δὲ ἐκείνη, καὶ ταύτας δεῖ εἶναι μίαν. εἰ δὲ καὶ ἡ τοῦ παντός καὶ ἡ ἐμὴ ἐκ ψυχῆς μιᾶς, πάλιν αὖ πᾶσαι μία.

⁵¹ Como acreditam os tradutores deste tratado Luc Brisson e Jean-François Pradeau em nota introdutória: “Ele sustenta... que as almas individuais são produzidas pela alma do mundo da qual elas provêm, assim como a alma do mundo é ela própria procedente da Alma única e real que permanece no inteligível (e que chamamos por comodidade de Alma ‘hipóstase’).” (“Notice”, *Traité 8 (IV, 9)*, p. 40, ed. Flammarion).

proposta, segundo a qual todas as almas seriam uma só. A primeira objeção diz respeito ao caráter aparentemente absurdo da tese: se todos formarmos uma unidade, então todos experimentaremos as mesmas afecções, compartilharemos as mesmas percepções, e o mesmo acontecerá com a alma do mundo; o que um sofrer, todos sofrerão, o que é, evidentemente, absurdo.⁵² Há ainda um segundo argumento contrário à tese: como explicar a multiplicidade de almas: racional, irracional, almas de animais, almas de plantas? Por que haveria almas com diferentes faculdades em cada ser? Por que alguns seriam plantas, outros animais e outros, ainda, homens?⁵³

No segundo capítulo, o filósofo responde à primeira objeção, apoiando sua argumentação no seguinte ponto: embora as almas individuais sejam uma só, isso não significa que os compostos de alma e corpo⁵⁴ formem uma unidade. Os indivíduos possuem almas que na verdade constituem-se em uma única alma, mas os compostos variam de indivíduo para indivíduo. Uma mesma entidade pode estar presente em entes diferentes, com experiências diferentes em cada caso, e o filósofo exemplifica: a forma do ser humano manifesta-se em diferentes homens, uns em movimento, outros não, mas é sempre a mesma forma passando por experiências diferentes. E isso não significa que as percepções de um homem sejam as mesmas que as de outro⁵⁵. Isso pode ser observado no corpo mesmo: a alma (presente no corpo todo) percebe o que ocorre com uma das mãos, mas a outra mão não o percebe⁵⁶. Somente se os corpos existissem juntos, formando uma unidade, sem afastamento algum entre eles, somente assim seria possível a cada homem experimentar as mesmas afecções dos demais⁵⁷. Nesse caso, porém, não seria mais possível afirmar que há homens, mas um só homem, não mais indivíduos, mas um só indivíduo. Ora, não é o que ocorre conosco, que temos corpos separados, e é essa separação corporal que impede a percepção das afecções dos outros.

⁵² Cf. IV 9 [8] 1, 14-19.

⁵³ Cf. IV 9 [8] 1, 20-21.

⁵⁴ O composto (τὸ συναμφοτέρον), também chamado τὸ κοινόν, τὸ σύμθετον e τὸ ζῶον é a combinação entre o corpo e as faculdades inferiores à razão (isto é, as faculdades vegetativa e sensitiva), formando o corpo animal (ou animado), o ser vivo. Como o próprio nome já indica, corpo e alma não se fundem num novo ente resultante de sua união, mas tão somente formam uma espécie de parceria, mantendo seu caráter composto. (cf. IV 3 [27] 26, 20-22).

⁵⁵ Cf. IV 9 [8] 2, 1-8.

⁵⁶ A partir da comparação com as mãos, poderíamos supor que Plotino deseje mostrar que a alma única tem todas as percepções, sabe o que se passa com cada ser individual, sem que os seres tenham necessariamente consciência do que se passa com os demais. Contudo, veremos logo em seguida (linhas 13-22) que Plotino admite que a alma não tenha consciência de todas as afecções. Encontraremos aqui, pois, uma certa idéia de “inconsciência”.

⁵⁷ Cf. IV 9 [8] 2, 9-13.

Nem mesmo é necessário que a alma tenha consciência ou percepção (αἴσθησις) de tudo que se passa nos compostos. Tome-se como exemplo um ser muito grande: pode ter uma de suas partes afetada sem aperceber-se disso, em virtude da pequenez da perturbação. Assim, a percepção não é algo que deva necessariamente ocorrer quando uma parte sofre uma afecção. Isso, porém, não inviabiliza a idéia de que, ainda assim, ainda que não haja percepção, o todo é afetado em seu conjunto⁵⁸.

Assim como a forma de homem pode manifestar-se no homem em repouso e no homem em movimento, também é possível que a mesma alma esteja num homem virtuoso e em outro vicioso, pois a unidade da alma não exclui a participação na multiplicidade. A pura unidade só caberia, com efeito, à natureza mais elevada (ao Um). A alma é “uma e muitas”, participando, por um lado, da “natureza divisível na esfera dos corpos” e, por outro lado, da “natureza indivisível”, explica Plotino, tomando frases do *Timeu* 35 a 1-3.⁵⁹ As afecções das partes nem sempre atingem o todo, mas uma afecção àquilo que é essencial afeta as partes; é isso que vemos acontecer conosco e é isso também que se passa com o Todo. Sofremos influências do Todo, e isso é evidente, mas nem sempre nossas contribuições para o Todo são evidentes⁶⁰.

Fica, pois, respondida a primeira objeção⁶¹: mesmo sendo una e indivisível, na esfera dos corpos a alma é divisível, isto é, divide-se nos muitos corpos, de sorte que, a partir dessa divisão, temos os compostos que não formam uma unidade e que experimentam diferentes afecções sem que os demais tenham percepção disso. Com efeito, nem mesmo a alma única tem necessariamente a percepção dessas afecções individuais⁶².

⁵⁸ Cf. IV 9 [8] 2, 13-22.

⁵⁹ Cf. IV 9 [8] 2, 23-29.

⁶⁰ Cf. IV 9 [8] 2, 29-34.

⁶¹ Cf. IV 9 [8] 1, 14-19. A primeira objeção, como vimos, apresentava o seguinte problema: se todos formos a mesma alma, todos, inclusive a alma do mundo, experimentaremos as mesmas afecções.

⁶² Blumenthal (“Soul, World-Soul and Individual Souls in Plotinus”, p. 59) considera insatisfatória a explicação formulada neste segundo capítulo, incapaz de dar conta das diferenças individuais quanto às qualidades morais: “Enquanto ela pode explicar por que você e eu não temos as mesmas afecções e percepções, dificilmente pode, como pretende Plotino, explicar por que você é bom enquanto eu sou mau (IV, 9 [8], 2, 21-4). As almas individuais podem ser a base de diferentes funções físicas nas várias partes de um organismo, mas estas partes variadas não têm qualidades morais contraditórias. Quando Plotino retorna a esta questão sobre o bom e o mau mais tarde, a resposta que emerge é que a diferença depende da extensão em que alguém se associa com o corpo (VI 4 [22], 15, 17ss).”. Segundo este autor, Plotino não oferece uma explicação clara para as diferenças entre as almas individuais e alma do mundo, uma vez que as distinções viriam apenas de suas diferentes atividades. Nem mesmo as diferenças entre as almas individuais estariam explicadas, pois “em geral, suas individualidades não parecem ser parte de suas definições, e quando o são, isto surge de sua dependência de uma Idéia do individual (cf. V 7, 1), e Plotino normalmente não leva em conta estas Idéias”, das quais nem mesmo estaria certo.

É sempre útil lembrar que o filósofo está todo o tempo a falar dos “compostos” e é por essa razão que podem ocorrer afecções na alma. Pois, se a alma é impassível (como sustenta III 6 [26]), como seria possível haver alguma afecção na alma? A afecção ocorre no composto, na parte da alma que de alguma maneira se mistura com o corpo e, neste sentido, possui “acréscimos”, não é mais pura alma. Trata-se, portanto, dos corpos animais e, neste sentido, é possível dizer que as almas sejam partes da alma do mundo, pois as almas dos seres vivos derivam da natureza, que é a parte inferior da alma do mundo.

O terceiro capítulo enfrentará a segunda objeção⁶³: como explicar as diferentes faculdades da alma em cada ser? Inicialmente, Plotino busca apoio na idéia de uma simpatia entre as almas: a compaixão (o sofrimento com a dor dos outros) e o alegrar-se com o bem dos outros só podem ter lugar se houver algum compartilhamento de experiências. Do mesmo modo, atos mágicos e encantamentos só podem produzir efeito em virtude da unidade da alma⁶⁴. Mas o verdadeiro enfrentamento do problema só vem a seguir. “Como, então, se a alma é única, uma alma é racional (λογική), outra irracional (ἄλογος), e outra ainda vegetativa (φυτική)?”⁶⁵ A resposta encontra-se na dupla natureza da alma⁶⁶: no nível racional, ela é absolutamente indivisível; em outro nível, porém, apresenta uma natureza divisível pelos corpos, que supre a percepção sensorial, uma das potências da alma. Outra potência da alma é a de fabricar corpos⁶⁷. Com efeito, há várias potências da alma, a qual, nem por isso, deixa de ser uma, a exemplo do que ocorre com uma semente que, mesmo tendo várias potências e vindo a ser muitas coisas, é apenas uma⁶⁸. Assim, o problema resolve-se pela compreensão das potências da alma: racional (indivisível) e as potências nos corpos (divididas), quais sejam, sensitiva e vegetativa⁶⁹. Voltaremos a este ponto no capítulo dedicado à investigação sobre a natureza da alma⁷⁰.

Ora, se a alma possui todas essas potências, por que elas não se manifestam em tudo? Em outras palavras, por que há seres em que a potência racional não está presente? Ou então, por que há seres, como as plantas, em que nem mesmo a potência sensitiva se

⁶³ Cf. IV 9 [8] 1, 20-21.

⁶⁴ Cf. IV 9 [8] 2, 1-9.

⁶⁵ IV 9 [8] 3, 10-11: Πῶς οὖν, εἰ μίᾳ, ἢ μὲν λογική, ἢ δὲ ἄλογος, καὶ τις καὶ φυτική;

⁶⁶ Cf. IV 9 [8] 2, 25-29.

⁶⁷ Fica claro agora que Plotino está falando da alma ligada aos corpos. A divisão entre os corpos somente é possível no nível inferior da alma, que exerce as faculdades vegetativa e sensitiva.

⁶⁸ Cf. também V 9 [5], 6.

⁶⁹ Cf. IV 9 [8] 3, 11-19.

⁷⁰ Cf. p. 71-87, onde estudamos as diversas faculdades da alma.

manifesta? Tome-se o caso da alma (que sabemos ser uma) no corpo: a potência vegetativa, por estar ligada à alma do mundo, está em todas as partes (até mesmo onde não há sensação). Mas não é o que ocorre com as demais potências, que, quando incorporadas, não manifestam uma unidade: as partes experimentam diferentes sensações e não é todo o corpo que dispõe da razão. Contudo, afirma Plotino, a unidade continua existindo, tendo simplesmente sido mascarada pelo corpo; esta unidade se mantém (ainda que não manifestada), de modo que, ao perecer o corpo, a alma retira-se dele e retorna à unidade.⁷¹

Por que a potência nutritiva não provém de nossa própria alma, mas da alma do mundo? Porque há um caráter de necessidade na natureza: a potência nutritiva é própria da alma do mundo, ou seja, da natureza, e produz necessariamente.⁷² Como a alma do mundo produz os corpos, não há razão por que deveríamos produzir aquilo que já foi produzido pelo todo. Os produtos da alma vegetativa, porém, são passivos, sofrerão as sensações sem emitir qualquer julgamento. O que é propriamente individual é a percepção das afecções - próprio da potência sensitiva - e os julgamentos intelectuais - próprios da potência racional⁷³.

Respondidas as objeções, o quarto capítulo retoma a tese da unidade das almas e procura fundamentá-la na unidade de proveniência das almas, como já fora aludido anteriormente⁷⁴. Que as almas sejam uma só, nada há de espantoso aí. Esse foi o trabalho dos segundo e terceiro capítulos, que procurou afastar a incredulidade a esse respeito e aproximar o leitor da aceitação dessa idéia. A questão agora tratará do sentido em que se deve entender essa unidade, do modo segundo o qual as almas formam uma unidade. São uma porque *provêm* de uma só alma ou porque *são* de fato uma?⁷⁵ Veremos que, neste capítulo, Plotino explicará a unidade pela unidade de origem, mas a unidade ontológica não está descartada e dela tratará o quinto capítulo.

Supondo que as almas tenham sua origem em uma única alma, como se dará esse processo de formação das almas? A alma original permanecerá um todo, mesmo produzindo uma multiplicidade de almas, ou ela se dividirá? Como poderia permanecer a mesma, produzindo várias almas?⁷⁶ Plotino invoca a ajuda divina para afirmar que “deve haver uma

⁷¹ Cf. IV 9 [8] 3, 19-24.

⁷² A produção necessária da natureza origina-se diretamente da contemplação ininterrupta que a alma do mundo dirige para o Intelecto. Contemplando as realidades inteligíveis, a alma do mundo produz a totalidade dos seres sensíveis.

⁷³ Cf. IV 9 [8] 3, 24-29.

⁷⁴ Cf. IV 9 [8] 1, 10-13.

⁷⁵ Cf. IV 9 [8] 4, 1-3.

⁷⁶ Cf. IV 9 [8] 4, 3-6.

que seja primeira, se de fato são muitas, e as muitas devem provir desta”.⁷⁷ É bastante provável que esta invocação divina seja um reconhecimento do próprio filósofo acerca da dificuldade do problema da unidade de almas e pluralidade de indivíduos discretos⁷⁸. Entretanto, mais do que a humilde aceitação da dificuldade da questão, talvez seja possível enxergar aí a invocação do próprio testemunho de Deus: todo ser supõe algo que lhe seja anterior; Deus – seja ele o Um ou o *Noûs*, isso não importa agora – é anterior a nós. A invocação a Deus seria, pois, um recurso para lembrar-nos que todos nós temos nossa origem em algo que nos antecede.

Plotino propõe uma hipótese inicial para esta alma anterior a todas as almas individuais: supõe que ela seja um corpo. Neste caso, as almas formadas a partir de sua divisão seriam completamente diferentes de sua origem. Se houvesse, porém, uma uniformidade (*homeomería*) nessa alma anterior, a forma das partes seria semelhante à forma da alma original, as diferenças residindo unicamente na massa corporal. Aqui é preciso verificar onde se localiza a essência de alma (*τὸ ψυχὰς εἶναι*)⁷⁹, aquilo que a define como alma: se estiver na massa, as partes da alma diferirão (já que diferem quanto à massa corporal); se, porém, sua essência localizar-se na forma, aí não haverá qualquer diferença entre as almas formadas e a alma original, assemelhando-se todas elas pela forma que lhes é conferida pela essência de alma. Portanto, caso a essência de alma encontre-se em sua forma, poderemos afirmar a existência de uma única alma nos diferentes corpos. Poderemos dizer ainda mais: antes dessa alma única, presente nos diferentes corpos, existe uma Alma que não está na pluralidade dos corpos. Trata-se da própria Forma de Alma, a Alma Hipóstase, que operaria como um “anel-selo”, ao passo que as múltiplas almas seriam como impressões em diferentes pedaços de cera deste “anel-selo”.⁸⁰

Na hipótese inicial, de alma corpórea cuja essência localiza-se na massa, a divisão esgotaria a alma original. Não é, porém, o que ocorreria no segundo caso, de alma incorpórea. E se a alma fosse somente uma afecção (*πάθημα*), e não uma essência (*οὐσία*)? Ainda assim, é possível conceber uma qualidade manifestando-se em diversos entes, a partir de algo único. Do mesmo modo, também no caso de a alma ser um composto de afecção e *ousía*,

⁷⁷ IV 9 [8] 4, 7-8: λέγωμεν οὖν θεὸν συλλήπτορα ἡμῖν γενέσθαι παρακαλέσαντες, ὡς δεῖ μὲν εἶναι μίαν πρότερον, εἴπερ πολλά, καὶ ἐκ ταύτης τὰς πολλὰς εἶναι.

⁷⁸ Esta é a leitura de Blumenthal. Cf. “Soul, World-Soul and Individual Souls in Plotinus”, p. 59.

⁷⁹ IV 9 [8] 4, 14.

⁸⁰ Cf. IV 9 [8] 4, 9-21.

poderíamos conceber sua manifestação em múltiplas coisas a partir da unidade⁸¹. A tese de Plotino, porém, é que a alma é uma essência incorpórea, o que torna sua concepção plenamente aceitável.⁸² Com efeito, a tese plotiniana só estaria descartada se a alma fosse corpórea.

O quarto capítulo mostrou que, se a alma for uma substância incorpórea, tal como a concebe Plotino, é perfeitamente plausível supor uma origem única para todas as almas, ou antes, uma única alma que se divide entre os corpos. O quinto capítulo procurará enfrentar o problema da unidade na multiplicidade: se a alma é apenas uma, como pode estar em muitos? Como é possível que uma única e mesma essência esteja em muitas essências? Como este talvez seja um ponto indemonstrável, o interesse de Plotino parece centrar-se muito mais em apresentar a possibilidade de que pode ser assim do que em efetivamente demonstrá-lo. Sua preocupação é afastar a incredulidade: é possível que a unidade se manifeste na multiplicidade e temos exemplos claros disso: a semente e a ciência.

São apresentadas inicialmente duas maneiras em que a unidade pode se apresentar na multiplicidade: 1) como um todo, em cada um dos muitos; 2) como uma unidade de origem que se mantém inalterada⁸³. Plotino não escolhe entre essas duas possibilidades; com efeito, ambas parecem descrever a unidade na multiplicidade. Sua preocupação volta-se para a eliminação da descrença do leitor: *μη δὴ τις ἀπιστεῖτω*⁸⁴. A unidade na multiplicidade é um fato e temos como provar sua existência. Tome-se o caso da ciência: é um todo que permanece inalterado, mesmo possuindo muitas partes derivadas desse todo. Ou tome-se o exemplo da semente: é um todo cujas partes derivadas formam cada qual um todo. Pode-se objetar que, na ciência, a parte não é o todo; isto, porém, resolve-se por meio da distinção entre ato (*ἐνέργεια*) e potência (*δύναμις*). Se tomarmos uma parte da ciência (em ato), as demais partes também estarão presentes, em potência, naquela parte em ato. E na ciência total, todas as partes estão, de certo modo, em ato ao mesmo tempo. Nas partes, nem tudo está em ato, mas cada parte tem em si a potência de alcançar o todo. Um teorema não pode ser isolado dos demais e contém todos eles em potência.⁸⁵

⁸¹ Cf. IV 9[8] 4, 21-27.

⁸² Devemos observar que não se trata de efetuar uma demonstração, de fato. O máximo que se pode pretender, nestes assuntos, é não ser levado a algum absurdo. É com o intuito de provar a plausibilidade de sua tese que Plotino se empenha.

⁸³ Cf. IV 9 [8] 5, 1-3.

⁸⁴ IV 9 [8] 5, 8.

⁸⁵ Cf. IV 9 [8] 5, 9-26.

O tratado encerra-se prestando contas da razão de nossa incredulidade acerca disso: “nossa fraqueza” (διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν) e a “obscuridade causada pelo corpo (διὰ τὸ σῶμα ἐπισκοτεῖται). No mundo inteligível, porém, conclui o autor, tudo isso é claro.⁸⁶

A descrição de Alma-Hipóstase dada neste capítulo, ainda que bastante resumida, parece conter o essencial da questão:

Aquele <Alma>, então, é uma, mas as muitas vão como uma para ela, que se dá a si mesma para a multiplicidade e que não se dá; pois é competente para oferecer-se ao todo e permanecer uma; pois é capaz de ir para o todo e, ao mesmo tempo, não está completamente separada de cada um; é a mesma coisa, portanto, em muitos⁸⁷.

A Alma se dá para a multiplicidade na medida em que as várias almas derivam dela, seja a alma do mundo que fornecerá a potência vegetativa aos corpos, sejam as almas individuais que proverão a faculdade sensitiva aos animais (e, neste nível, também os homens são animais). Mas, ao mesmo tempo, a Alma não se dá à multiplicidade, na medida em que permanece sempre a mesma, sem ser diminuída em nada e mantendo sua essência racional indivisa, pois a faculdade racional não é própria do corpo animal, mas da alma.

O tratado IV 9 [8] é bastante sintético e, poderíamos dizer, direto, objetivo. Tudo que almeja é estabelecer a tese da unidade da alma, e, apoiado em seu caráter incorporeal, faz uso, na medida do possível, de analogias que visam não exatamente a obtenção de provas para sua tese, mas sobretudo o afastamento da descrença⁸⁸, incitando o leitor a aceitar esta possibilidade. Com este intuito, Plotino não entra na questão da origem das almas, não dá uma palavra final sobre o assunto. Ao contrário, opta por oferecer possibilidades de escolha ao leitor, as quais, em qualquer dos casos, implicarão a unidade da alma. Assim, qualquer que seja a origem das almas individuais, quer seja na Alma Hipóstase, quer seja na alma do mundo, o resultado será sempre o mesmo: todas as almas serão uma.

⁸⁶ Cf. IV 9 [8] 5, 27-29.

⁸⁷ IV 9 [8] 5, 3-7: ἐκείνη μὲν οὖν μῖα, αἱ δὲ πολλὰ εἰς ταύτην ὡς μίαν δοῦσαν ἑαυτὴν εἰς πλῆθος καὶ οὐ δοῦσαν· ἱκανὴ γὰρ πᾶσι παρασχεῖν ἑαυτὴν καὶ μένειν μία· δύναται γὰρ εἰς πάντα ἅμα καὶ ἐκάστου οὐκ ἀποτέμνεται πάντη· τὸ αὐτὸ οὖν ἐν πολλοῖς.

⁸⁸ Este tratado parece esperar do leitor descrença e rejeição, encontrando-se permeado por expressões tais como “não é despropositado nem deve ser recusado” (IV 9 [8] 2, 20: οὐκ ἄτοπον οὐδὲ ἀπογνωστέον) ou “que ninguém duvide” (IV 9 [8] 5, 7: μὴ δὴ τις ἀπιστεῖτω).

Mas esta indecisão – ou melhor, este descaso, a nosso ver, deliberado com a origem das almas - gera problemas para a interpretação da filosofia plotiniana. Com efeito, se as almas individuais provierem da alma do mundo, estará imediatamente posta em cheque a possibilidade de autonomia humana, já que a alma do mundo seria a grande “administradora” e os homens, como partes, estariam simplesmente sujeitos a seu modo de ordenação. No entanto, este problema já havia sido resolvido em um dos primeiros tratados plotinianos: III 1 [3], “Sobre o Destino”, estabeleceu as almas individuais como princípios causais, ao lado da alma do mundo. Fica assim corroborada a idéia de que, de fato, não se pode aceitar a origem das almas na alma do mundo, pois aqui, em IV 9 [8], o filósofo já tinha em mente este ponto, tendo-o ignorado propositalmente para melhor afirmar sua tese da unidade da alma. Em IV 3 [27], Plotino há de pôr um ponto final na questão sobre a origem das almas, afirmando com clareza o princípio de todas, inclusive da alma do mundo, na Hipóstase. É o que pretendemos mostrar a seguir.

I. 3. A ORIGEM DAS ALMAS NA ALMA HIPÓSTASE: IV 3 [27] 1-8

A diversidade de termos que Plotino confere à alma acaba por gerar dificuldades interpretativas acerca da origem e unidade das várias espécies de alma. Pois, se a alma é uma, de que modo surgem tantos aspectos da alma?⁸⁹ Parece ser preciso, portanto, definir em primeiro lugar quantas são as espécies de alma. Não há dúvida quanto à existência das almas individuais; a Alma Total e a alma do mundo, porém, parecem por vezes confundir-se, de modo que é preciso notar com clareza se Plotino fala em dois ou em três tipos de alma, cada qual distinto dos demais.

Se há unidade na alma, qualquer que seja o número de almas, deve haver uma que seja anterior às demais e que as unifique em essência e origem. É esta a própria base argumentativa do tratado sobre a unidade da alma⁹⁰, que acabamos de examinar, mas esta afirmação apresenta-se também em outros passos das *Enéadas*⁹¹. Sendo assim, a unidade da alma implicará na derivação de nossas almas de alguma outra alma, que pode ser a alma do mundo ou a hipóstase Alma. Para a definição da origem de nossas almas é, pois, imprescindível estabelecer se alma do mundo e Alma Total são ou não a mesma entidade. Por essa razão, o tratado IV 3 [27] 1-8 será examinado com vagar, já que é nele que o filósofo oferece a resposta mais clara e incisiva acerca dessa questão. Podemos, entretanto, notar desde já que Plotino fala de uma “outra alma” além da “alma do mundo”⁹², o que nos leva a crer que alma do mundo e Alma Total diferem. Ademais, um passo das *Enéadas* mostra claramente a diversidade dos termos, que não se identificam: “Ora, por que a Total (ἡ ὅλη) e a do mundo (ἡ τοῦ παντός) terão amor real, mas não a de cada um de nós, e também a <alma> em todos os outros seres vivos?”⁹³. De todo modo, é nos oito capítulos iniciais de IV 3 [27] que a questão fica completamente esclarecida, como veremos.

Porfírio dividiu em três partes um grande tratado, “A respeito das aporias sobre a alma”, atribuindo-lhes numeração cronológica como 27^o, 28^o e 29^o tratados. O 27^o tratado ou

⁸⁹ Ademais, não bastassem os diferentes termos para tratar das almas individuais, da alma do mundo, das almas dos astros, há ainda diversos níveis de alma com variadas potências, e Plotino chega a falar até mesmo em certo “vestígio” da alma.

⁹⁰ Cf. IV 9 [8] 1, 10-13; 4, 15-18.

⁹¹ Cf. IV 8 [6] 3, 11-12; III 9 [13] 3, 4-5.

⁹² Como vimos nas pp. 15-16 desta dissertação. Cf. especialmente IV 4 [28] 32, 8-11.

⁹³ III 5 [50] 4, 2-4: ἡ διὰ τί ἡ μὲν ὅλη ἐξει καὶ ἡ τοῦ παντός ὑποστατὸν ἔρωτα, ἡ δὲ ἐκάστου ἡμῶν οὐ, πρὸς δὲ καὶ ἡ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις ἅπασι.

IV 3 na edição de Porfírio é bastante extenso, contendo 32 capítulos. Como informa seu título, Plotino busca esclarecer embaraços, “passagens difíceis” relacionadas à doutrina da alma, e isso inclui o exame de outras doutrinas⁹⁴. No que tange às dificuldades acerca da origem das almas, os interlocutores principais parecem ser os estóicos⁹⁵, com os quais se estabelece um diálogo nos oito primeiros capítulos sobre o tema que nos interessa mais especificamente.

As primeiras linhas tratam de exaltar a dignidade desta investigação, pois, afinal, o estudo da alma serve como ponto de partida para outras duas espécies de exame: por um lado, dos corpos e de tudo que existe no mundo sensível, já que a alma é o princípio originário de toda natureza, e, por outro lado, das realidades inteligíveis superiores, das quais a alma procede e em direção às quais é capaz de se voltar⁹⁶. A alma, com seu estatuto intermediário entre o sensível e o inteligível, servirá, assim, como ponto de partida para o conhecimento da realidade em geral. E, já neste momento, é possível detectar a identidade entre “nós” – termo freqüentemente empregado por Plotino - e a alma, pois investigar a alma significa “obedecer à exortação do deus que recomenda conhecermos a nós mesmos”⁹⁷. Nota-se uma forte proximidade com Platão, que propusera a identificação do homem não com seu corpo, mas com sua alma. Com efeito, a fórmula inscrita no Oráculo de Delfos, “conhece-te a ti mesmo”, fora retomada por Platão em sua *Apologia de Sócrates*⁹⁸ e no *Alcíbiades Maior*, 128d - 133c. Neste diálogo, para responder a uma questão moral (como tornar-se melhor, mais virtuoso), Platão percebe ser preciso, em primeiro lugar, responder a uma questão psicológica: o que é “o próprio si mesmo” (αὐτὸ τὸ αὐτό). Assim, elabora a distinção entre o que é nosso e nos

⁹⁴ Neste sentido, Plotino acompanha Aristóteles, que considerara a necessidade de coletar as opiniões precedentes, aproveitando-as ou descartando-as conforme a qualidade de sua formulação: “No exame da alma, é necessário, ao mesmo tempo em que se expõem as dificuldades cuja solução deverá ser encontrada à medida que se avança, recolher as opiniões de todos os predecessores que afirmaram algo a respeito dela, aproveitando-se o que está bem formulado e evitando aquilo que não está.” (*De Anima* I 2, 403b20-23, tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis). Cf. também *Metafísica* B 1, 995 a27.

⁹⁵ Embora a maioria dos estudiosos concorde com a tese de que os interlocutores sejam os estóicos, não há unanimidade sobre a questão, pois é possível enxergar aqui também uma resposta aos gnósticos, a Numênio, a Amélio e outros. Helleman-Elgersma (*Soul-sisters. A commentary on Enneads IV 3 (27), 1-8 of Plotinus*, p. 104-131) apresenta um painel geral sobre o problema, optando pela interlocução com Amélio. De nossa parte, não entraremos aqui nesta controvérsia, acompanhando simplesmente a opinião predominante de interlocução estóica, a qual, para os nossos fins, é bastante adequada.

⁹⁶ Há uma coincidência parcial com Aristóteles, já que o início do *De Anima* faz o elogio do estudo da alma, considerando a opinião de que conhecê-la resulta num maior conhecimento da natureza, “pois a alma é como um princípio dos animais”. (I 1, 402 a1-9). Mas a semelhança com Aristóteles pára aí, pois, em Plotino, o conhecimento da alma serve também para o conhecimento do Intelecto e do Um, realidades superiores inteligíveis.

⁹⁷ IV 3 [27] 1, 8-10: πειθοίμεθα δ' ἂν καὶ τῷ τοῦ θεοῦ παρακελεύσματι αὐτοῦς γινώσκειν παρακελευομένῳ περὶ τούτου τὴν ἐξέτασιν ποιούμενοι.

⁹⁸ A *Apologia de Sócrates* faz uso desta exortação, ao apresentar os motivos da investigação filosófica de Sócrates, o que o levou ao reconhecimento de sua própria sabedoria: a percepção de sua ignorância.

pertence e, por outro lado, o que é “nós mesmos”. O “si mesmo” separa-se de tudo que é “nosso”: de nosso nome, de nossa história, de nossa personalidade, de nosso corpo. Ainda que seja um diálogo de juventude⁹⁹ – o que nos afasta a hipótese de que Sócrates estaria em busca da forma inteligível de si¹⁰⁰ –, a busca de “si mesmo” remete a um “si mesmo” além do “eu” empírico. O primeiro ganho que se obtém é a descoberta de que o homem é a alma. Com isso, afirma-se o que é cada “si”, cada um de nós; é preciso, porém, alcançar o que é o “próprio si mesmo”. Não se está à cata do que seja cada indivíduo em sua diversidade, mas daquilo que escapa a todas as diferenças individuais. O conhecimento do que sou como indivíduo é consequência de saber o que é “o próprio si mesmo”. Para isso, o caminho recomendado é olhar para outra alma¹⁰¹, e para um local preciso, para o melhor da alma, onde se localiza o pensamento (νόεσις) e a reflexão (φρόνεσις) – região que se assemelha ao divino.

Deste diálogo, Plotino retém elementos relevantes para o desenvolvimento de sua doutrina: em primeiro lugar, a identificação entre homem e alma; em seguida, a distinção entre o indivíduo, ou o “si” individual, e “o próprio si mesmo”, que representa o melhor da alma. Esta distinção entre nossa personalidade e o verdadeiro “eu”, assemelhado ao divino, faz-se presente como pano de fundo ao longo de toda doutrina plotiniana da alma, como procuraremos evidenciar ao longo deste trabalho. Há, porém, uma importante diferença em relação a Platão: para este, o conhecimento de si exige que a alma olhe para outra alma. Para Plotino, ao contrário, o conhecimento de si é solitário, direto e imediato. Surge com o reconhecimento de uma interioridade, com a separação entre o si mesmo e todo o restante exterior. Contrariamente a Platão, Plotino dirá que o conhecimento de si pede uma conversão (ἐπιστροφή), não para os outros, mas para si mesmo.

Pode-se afirmar que o grande anseio da busca plotiniana é a apreensão do “espetáculo adorável do Intelecto”¹⁰². Deste modo, compreender a alma nada mais é que compreender aquilo por meio do qual se obtém o objeto de sua aspiração. A meta final será a

⁹⁹ Não levamos em conta a questão sobre a autenticidade deste tratado. Plotino certamente leu-o como obra de Platão.

¹⁰⁰ Este diálogo é considerado anterior ao *Fédon*, onde Platão fala pela primeira vez das formas inteligíveis.

¹⁰¹ Platão baseia-se no princípio de que o conhecimento faz-se de semelhante para semelhante. Esta concepção, segundo a qual o conhecedor deve possuir a mesma natureza do conhecido, está presente na doutrina de Empédocles, como observou Aristóteles (cf. *De Anima* I 2, 404b11ss), que nota também sua presença no *Timeu* de Platão. Aristóteles refutará esta doutrina em *De anima* II 5, 417 a 2-9, ao demonstrar sua falsidade no que tange aos sentidos. Aristóteles relata ainda que, a partir desta tese, elaborou-se a seguinte dedução: como a alma conhece todas as coisas, ela deve ser composta dos princípios de todas as coisas (cf. *De an.* I 2, 405 b 15-17). Contrariamente a isso, Aristóteles demonstrará que, para que possa conhecer tudo, o intelecto deve ser sem mistura, ou seja, não deve ser composto de todas as coisas. Cf. *De an.* III 4, 429 a15-18.

¹⁰² IV 3 [27] 1, 11-12: ... τό γε ἔραστον ποθοῦντες λαβεῖν θέαμα τοῦ νοῦ.

eliminação na alma de tudo que a separa do Intelecto, mas o caminho para isso passa necessariamente pelo conhecimento da alma.

I. 3. 1. Os argumentos dos adversários: IV 3 [27] 1

Toda a argumentação desenvolvida desde o segundo até o sétimo capítulo de nosso tratado procura refutar uma tese apresentada no primeiro capítulo, segundo a qual a origem das almas humanas seria a alma do mundo. Ao iniciar a exposição dos cinco argumentos a serem combatidos, o filósofo é bastante claro em sua disposição de enfrentamento: “mas agora retornemos aos que dizem que também as nossas almas provêm da alma do mundo¹⁰³. É difícil afirmar com certeza quem são “os que dizem” (τοὺς λέγοντας), se é de fato a escola estóica ou se poderiam ser os gnósticos ou até mesmo alguém do próprio círculo de alunos de Plotino.¹⁰⁴ De todo modo, é fato que para a doutrina estóica as almas humanas provêm da alma do mundo¹⁰⁵.

Plotino leva em conta basicamente cinco argumentos adversários. O primeiro deles¹⁰⁶ considera insuficiente a argumentação de que as almas humanas não seriam partes da alma do mundo simplesmente por possuírem as mesmas faculdades que esta (inteligibilidade e capacidade de expansão semelhante). Com efeito, tais adversários podem responder a isto do seguinte modo: as partes são idênticas ao todo; ora, se nossas almas possuem as mesmas faculdades da alma do mundo é porque são partes da alma do mundo.

O segundo argumento¹⁰⁷ invoca Platão, o qual, para defender a idéia de que o Todo possui alma, teria se apoiado na afirmação de que, assim como nossos corpos são partes do corpo do mundo, também nossas almas são partes da alma do mundo¹⁰⁸.

¹⁰³ IV 3 [27] 1, 16-18: νῦν δὲ πάλιν ἐπανίωμεν ἐπὶ τοὺς λέγοντας ἐκ τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς καὶ τὰς ἡμετέρας εἶναι.

¹⁰⁴ Para nossos objetivos, não parece ser necessário o estabelecimento definitivo da identidade dos adversários. Esta, aliás, é questão bastante controversa. Cf. HELLEMAN-ELGERSMA, *Soul-sisters. A commentary on Enneads IV 3 (27), 1-8 of Plotinus*, p. 104-131, onde ao lado da solução proposta pelo autor, apresenta-se ampla perspectiva histórica do problema.

¹⁰⁵ Cf. os argumentos estóicos em *SVF* I, 495 e II 774.

¹⁰⁶ Cf. IV 3 [27] 1, 18-22.

¹⁰⁷ Cf. IV 3 [27] 1, 22-26.

¹⁰⁸ Cf. *Filebo* 30 a 5-6 e *Timeu* 30 b8. Plotino não cita qualquer passagem de Platão, mas é provável que esteja se referindo ao *Filebo*, pois é aí que Sócrates, partindo da premissa de que nosso corpo possui alma, leva a concluir que esta alma só pode ter sido recebida porque o corpo do Todo também é animado e possui características idênticas ao nosso. O *Timeu*, por sua vez, considera que este mundo é um ser vivo dotado de alma e inteligência.

O terceiro argumento é aquele que se pode designar como “argumento astrológico” e que buscaria apoio no *Timeu*¹⁰⁹: a evidência de que nossas almas sofrem influência da rotação do mundo é indício de sua origem na alma do mundo. Vejamos o texto:

E [afirmação] estar dito e suficientemente demonstrado que nós acompanhamos o movimento circular do mundo, tomando daí nossos caracteres e destinos e, tendo nascido dentro dele, recebemos nossa alma daquele que nos envolve.¹¹⁰

Aqui não parece haver dúvida sobre a identidade dos adversários de Plotino. Pois é a doutrina estoíca que prega a derivação de nossos temperamentos a partir do ambiente, bem como as influências cósmicas como determinantes para os acontecimentos em nossas vidas. Se nascemos no Todo, estamos sujeitos às influências do Todo; ora, se o Todo é regido pela alma do mundo, também nós somos regidos por ela, qual partes suas.

O quarto argumento¹¹¹ é uma inferência: assim como cada parte de nós recebe nossa alma, do mesmo modo nós, enquanto partes do Todo, participamos da “alma total” (τῆς ὅλης ψυχῆς). E aqui não podemos deixar de apontar um problema causado pela imprecisão do próprio Plotino. Todo o capítulo procura elencar argumentos “daqueles que dizem que também as nossas almas provêm da alma do mundo”¹¹². E é contra estes que os próximos capítulos combaterão. Veremos que o trabalho do filósofo consistirá em desfazer a crença na derivação de nossas almas junto à alma do mundo e fazer notar que nossa origem é a Hipóstase Alma, a qual não se confunde com a alma do mundo. Muito bem, se é assim, não há sentido em inserir na argumentação dos oponentes a afirmação de que possamos ser partes da “alma total”, pois, sabemos, esta alma total refere-se na grande maioria das vezes à Alma Hipóstase. Não obstante, é bem isso que fez nosso filósofo, talvez por descuido – não vemos

¹⁰⁹ Helleman-Elgersma (*Soul-sisters. A commentary on Enneads IV 3 (27), 1-8 of Plotinus*, p. 197-8) informa ser esta a opinião de Henri e Schwyzer acompanhados de Armstrong, para quem a base do argumento estaria em *Timeu* 90 c8-d1: “Os movimentos que são aparentados àquilo que há de divino em nós são os pensamentos e as revoluções do universo.” Helleman-Elgersma nota, porém, haver outras possibilidades: *Fedro* 246-248, conforme a hipótese de Bouillet e de Bréhier; segundo Bouillet, esta passagem poderia também ligar-se a II 3 [52] 9, onde há referência à *República* X, 616 ss. e ao *Timeu* 41-44. O resumo deste passo do *Timeu* está em 69c-d e 90 c-d.

¹¹⁰ IV 3 [27] 1, 26-30: καὶ τὸ συνέπεσθαι δὲ ἡμᾶς τῇ τοῦ παντὸς περιφορᾷ καὶ λεγόμενον καὶ δεικνύμενον ἐναργῶς εἶναι, καὶ τὰ ἦθη καὶ τὰς τύχας ἐκεῖθεν λαμβάνοντας εἴσω τε γενομένους ἐν αὐτῷ ἐκ τοῦ περιέχοντος ἡμᾶς τὴν ψυχὴν λαμβάνειν.

¹¹¹ Cf. IV 3 [27] 1, 30-33.

¹¹² IV 3 [27] 1, 17-18: ... τοὺς λέγοντας ἐκ τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς καὶ τὰς ἡμετέρας εἶναι.

outra explicação –, utilizando o termo ὅλης ψυχῆς, ao invés de alma “do todo” (τοῦ ὅλου).

Finalmente, no quinto argumento¹¹³, os adversários poderiam citar literalmente Platão: “toda alma cuida de tudo que é sem alma”¹¹⁴. Platão não teria, então, deixado nada fora da alma, ou seja, nada haveria fora dos cuidados da alma do mundo, que é a alma encarregada de cuidar dos corpos.

I.3.2. As respostas aos adversários: IV 3 [27], 2-7

Plotino passa agora a refutar cada um dos argumentos propostos. O segundo capítulo dará conta do primeiro argumento. Ao se afirmar que a alma do mundo e as almas individuais são de espécies semelhantes (ὁμοειδῆ) e pertencentes a um gênero comum (γένος κοινόν), só com isso já se impede que as almas individuais sejam partes da alma do mundo. Vale notar que Plotino não discorda da afirmação de que nossas almas sejam de espécie semelhante¹¹⁵ à da alma do mundo e que pertençam ao mesmo gênero; pelo contrário, já em V 1 [10] 2, 44-47 afirmara claramente a semelhança de espécie entre as almas. Aproveita-se, assim, da admissão adversária da semelhança de espécies das almas para fazer valer a relação lógica entre espécies e gênero. A argumentação é muito sintética, mas não parece deixar margem para dúvidas: se as almas são todas pertencentes a um gênero único, então são espécies (εἶδη) compreendidas no gênero que as engloba. Almas individuais não podem, portanto, ser consideradas partes da alma do mundo, uma vez que são duas espécies pertencentes a um mesmo gênero. Com efeito, prossegue Plotino, o correto seria dizer que há apenas uma única alma e que cada alma é toda alma¹¹⁶, não podendo esta alma única ser dita alma *de* alguma coisa, pois é uma substância (οὐσία)¹¹⁷. Trata-se da Alma Hipóstase. Plotino

¹¹³ Cf. IV 3 [27] 1, 33-37.

¹¹⁴ Cf. *Fedro* 246 b6: ψυχῆ πᾶσα παντός ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου.

¹¹⁵ Espécie semelhante não significa, porém, a mesma espécie. São duas espécies distintas, embora apresentem semelhanças em virtude de sua origem única.

¹¹⁶ Como foi visto, esta doutrina da unidade da alma é tratada em IV 9 [8].

¹¹⁷ *Ousía* entendida aqui no sentido aristotélico, como aquilo que não é dito de nada senão de si mesmo (cf., entre outros textos de Aristóteles, *Categorias* 5, 2a11-13 e 3a7-8). Esta noção de alma como *ousía* é introduzida em IV 7 [2] 8⁴, 14, onde os dois sentidos – platônico e aristotélico – parecem presentes, já que estabelece a alma como parte das realidades inteligíveis e, ao mesmo tempo, situa-a como princípio explicativo de todo o corpóreo. Blumenthal (*Plotinus' Psychology*, p. 11) observa também que a alma como *ousía* havia sido utilizada por Aristóteles no *Eudemus* (fr. 45 Rose³ = fr. Ross).

diferencia, portanto, entre o gênero e as espécies de alma. O gênero Alma é absolutamente Alma, sem vinculação alguma com os corpos. Quanto às almas, que dependem desta Alma para existir (ἀνορτώσιν)¹¹⁸ - e aqui inclui-se até mesmo a alma do mundo -, todas elas são alma *de* alguma coisa e são “contingentes”, pois vêm a ser em um dado momento e por acidente¹¹⁹. E como pertencem ao gênero Alma, neste sentido, pode-se dizer que as almas são “partes”¹²⁰.

A afirmação da contingência das almas particulares, tanto das almas individuais quanto da alma do mundo, remete-nos à observação que fizemos relativa à influência do *Alcibíades Maior* na doutrina de Plotino. A essência das almas particulares situa-se num nível anterior à diversidade de cada uma das almas. Não se definem como almas por estarem ligadas a corpos; ao contrário, é na absoluta desvinculação dos corpos que encontramos o verdadeiro ser de cada alma: ser eterno, imutável, que não “vem a ser” em algum momento. Esta essência das almas particulares é uma só, única para todas: a Hipóstase Alma.

Expõe-se aqui o fundamento que embasará todo o restante da argumentação plotiniana: há uma alma única, a Alma Total, sem qualquer associação com os corpos e que se configura no gênero Alma, com todas as demais almas sendo espécies deste gênero único, de algum modo ligadas aos corpos.

Neste momento, faz-se necessária uma observação. A absoluta independência da Alma Total em relação aos corpos, de sorte que seja simplesmente Alma e não “alma de algo”, bem como sua qualificação como “gênero”, com as almas particulares constituindo suas espécies, tudo isso pode levar a uma compreensão, a nosso ver, equivocada da Alma. Uma vez que esta existência absoluta torna-se de difícil entendimento para nosso raciocínio discursivo, tendemos a supor a Alma Total como uma entidade inexistente, ou, talvez, existente apenas em potencial, atualizando-se em cada uma das almas particulares. É o que observamos, por exemplo, na explicação de George Wald acerca da Alma Hipóstase: “O que é, então, a Alma Total? Não é a alma cósmica, pois esta também é uma alma particular (IV 3 [27] 2, 57-58). Penso que podemos dizer que ela é aquilo sem o que não há almas individuais,

¹¹⁸ IV 3 [27] 2, 5.

¹¹⁹ IV 3 [27] 2, 8-10: καὶ γὰρ ὀρθῶς ἔχει μὴ πᾶσαν τὴν ψυχὴν τινος εἶναι οὐσίαν γε οὐσαν, ἀλλ' εἶναι ἢ μὴ τινός ἐστιν ὅλως, τὰς δὲ, ὅσαι τινός, γίνεσθαι ποτε κατὰ συμβεβηκός. “E, com efeito, é correto que não toda a alma seja de algo, uma vez que ela é, de fato, essência, mas que a que não é absolutamente de coisa alguma seja, e que as outras, todas quantas são de algo, venham a ser em algum momento por acidente.”

¹²⁰ Cf. IV 3 [27] 2, 1-11.

mas *ela própria não existe, exceto nas almas individuais.*”¹²¹ Esta interpretação parece esquecer-se do caráter hipostático da Alma Total: se alguma alma pode ser dita “real” em pleno sentido é exatamente a Alma Hipóstase, verdadeiro ente derivado diretamente do Intelecto. O intérprete trata-a como *ousía* no sentido aristotélico – o que, em certo sentido, pode ser verdadeiro; com efeito, a Alma Total é o substrato e essência de todas as almas particulares, a partir do qual estas são geradas, constituindo-se como “aquilo em que” todas as almas particulares subsistem. Contudo, para Plotino, a Alma encerra também o significado platônico de *ousía*. Possui vida, sendo “a primeira Alma, que vem em seguida ao Intelecto, mais próxima da verdade, e ela própria possui a forma do Bem através do Intelecto”¹²². Trata-se, pois, de ente absolutamente real, vivo, o primeiro da hierarquia psíquica, a partir da qual são geradas todas as demais almas. É esta Alma que, tendo procedido do Intelecto como ente indeterminado, executa o ato de conversão para o Intelecto e, contemplando-o, torna-se um ser determinado e recebe como forma os traços das hipóstases anteriores: do Intelecto recebe o Ser; do Um recebe o caráter unitário. Com a conversão ao Intelecto, o que era indeterminado torna-se determinado, constitui-se em “Alma primeira”; com a contemplação, preenche-se dos conteúdos do Intelecto e torna-se Alma Universal, gerando a multiplicidade de almas particulares. Deste modo, perfaz-se a estrutura da terceira hipóstase. Assim, se as almas particulares existem em ato, isto se deve em primeiro lugar à contemplação executada pela Alma primeira que permite a existência em si da totalidade das imagens do Intelecto.

Retornemos à argumentação de Plotino, passando à reflexão sobre o significado do termo “parte”. Se as almas podem ser ditas “partes” por pertencerem ao gênero Alma, é preciso entender o significado de “parte” quando referido a objetos incorpóreos¹²³. Como o primeiro argumento dos adversários fundava-se na idéia de que as almas individuais são “partes” de uma alma que as engloba, a estratégia de Plotino se fundará na incorporalidade da alma, pois é em virtude de uma concepção materialista de alma que esta é concebida passível de ser dividida em porções. Por outro lado, se a alma for admitida como incorpórea, é preciso observar se há algum modo de concebê-la em partes. Para os objetos corpóreos, “parte” refere-se sempre à massa (ὄγκος) do corpo e não à forma. Assim, por exemplo, a brancura de

¹²¹ WALD, *Self-Intellection and Identity in the Philosophy of Plotinus*, p. 160: “What is, then, the All-Soul? It is not the cosmic soul, for this too is a particular soul (IV.3.2.57-58). I think we can say that it is that without which there are no individual souls, *but it does not itself exist except in the individual souls.*” (Grifos nossos).

¹²² I 7 [54] 2, 6-7: ψυχῆ δὲ τὸ ζῆν, τῆ μὲν πρώτη τῆ μετὰ νοῦν, ἐγγυτέρω ἀληθείας, καὶ διὰ νοῦ ἀγαθειδὲς αὐτῆ.

¹²³ Para Plotino, a alma é incorpórea – e aí se encontra desde já uma divergência de base com o estoicismo. Cf. IV 7 [2] 2-8³, onde o filósofo procura demonstrar que a alma não é um corpo, combatendo as concepções materialistas da alma, e, em especial, a doutrina estoica da alma.

uma porção de leite não é uma parte da brancura total do leite, mas é a brancura de uma parte do leite: “é a brancura de uma porção e não uma porção da brancura”¹²⁴. Já por este exemplo pode-se perceber aonde Plotino quer chegar: não podemos falar em “parte da brancura”, pois a brancura está sempre inteira em cada porção; sempre se pode dizer “parte” quanto à massa, mas a brancura - um incorpóreo - não se divide em partes. Apenas a quantidade e a massa podem sofrer algum fracionamento; a forma, porém, apresenta-se por inteiro em cada porção da matéria. A brancura está toda na porção de leite e não há como separá-la da brancura como um todo. Como a brancura é uniforme no leite todo, as partes e o todo são ὁμοειδῆ. É o que ocorre também no caso da alma: a Alma está inteira em cada indivíduo (assim como está inteira na alma do mundo), e cada alma particular já é toda a Alma. As almas e a Alma são ὁμοειδῆ.¹²⁵

Se a Alma não se divide em porções e se ela é incorpórea, em que sentido pode-se falar de partes da Alma? Para os incorpóreos, é possível notar três casos em que o sentido de parte é aplicável: i) para os números, tal como 2 é parte de 10; ii) para os objetos geométricos; iii) para os teoremas, que são ditos partes de uma ciência. Plotino descarta, em relação à Alma, o sentido de partes nos dois primeiros casos: a Alma não se divide como as grandezas e, portanto, seu sentido de “parte” não deve ser entendido no sentido que assume para os números e as figuras geométricas¹²⁶. Assim, dentre os três sentidos propostos para os incorpóreos, o único admissível para a Alma será aquele do teorema como parte de uma ciência, pois neste caso a divisão representa “uma manifestação e atividade de cada parte”, com cada parte contendo em potência o Todo (sem que este seja jamais diminuído, a despeito de quantas divisões sejam feitas).

¹²⁴ IV 3 [27] 2, 17-18: ἀλλὰ μέρους μὲν ἔστι λευκότης, μέρος δὲ οὐκ ἔστι λευκότητος.

¹²⁵ Cf. IV 3 [27] 2, 12-20.

¹²⁶ Sinteticamente, a argumentação de Plotino é a seguinte: nos dois primeiros casos, a exemplo dos objetos corpóreos, as partes são menores que o todo, pois são quantidades. Entretanto, o termo “parte” não pode ser aplicado à alma nestes dois primeiros sentidos, de acordo com os seguintes argumentos: i) a alma não é algo quantificado (como são os números), como se, por exemplo, a Alma Total fosse o “10” (δεκάδα) e a alma individual fosse o “1” (μονάδα). A aceitação de que as partes e o todo devem ser ὁμοειδῆ leva à impossibilidade de que a alma possa seguir o critério da divisão numérica. A prova é feita por redução ao absurdo: cada unidade deve ser uma alma, caso contrário a Alma Total (o “10”) seria composta de unidades sem almas, mas já fora admitido que Alma Total e almas são ὁμοειδῆ. Neste caso, então, a soma das dez unidades de alma não formaria algo uno, como deve ser a Alma. ii) A alma não é como as superfícies contínuas, não segue o caso da geometria cujas partes não são necessariamente como o todo, ou onde, no mínimo, não é necessário que todas as partes sejam semelhantes ao todo. Novamente vemos aqui atuante o critério da semelhança de espécies; iii) A alma também não é como a linha, pois, ainda que a parte mantenha a mesma propriedade da linha toda, diferencia-se dela pelo tamanho (ou seja, a linha e um trecho dela, mesmo sendo ὁμοειδῆ, não possuem a mesma magnitude); e como uma diferença de grandeza só pode ocorrer em quantidades ou em corpos, a alma não pode ser quantidades nem corpos, já que, como fora admitido anteriormente, todas as almas são semelhantes e totais (Cf. IV 3 [27] 2, 21-44).

Muito bem, [a alma] é parte assim como se diz que um teorema da ciência é parte da ciência total, a qual, não obstante, continua existente [total], mas sua divisão é como uma manifestação (προφορά) e atividade (ἐνέργεια) de cada parte [da ciência]? Num caso como este, cada teorema contém em potência a ciência total, mas, ainda assim, a ciência é um todo¹²⁷.

As almas estão para a Alma assim como os teoremas estão para a ciência da qual eles fazem parte. Com esta analogia, entram em jogo os elementos fundamentais que, juntamente com a relação lógica espécies-gênero já formulada, permitirão compreender o relacionamento entre as almas particulares e a Hipóstase Alma. Cada teorema é uma determinada manifestação ou enunciação (προφορά) da ciência; nem toda a ciência está ali explicitamente enunciada, apenas parte dela; do mesmo modo, cada alma individual é uma determinada manifestação ou enunciação da Alma Total, e neste sentido, a alma individual é parte da Alma Total, pois não manifesta toda a Alma. O conceito aristotélico de ato e potência esclarece melhor este ponto: cada teorema é a ciência em ato, é uma atividade (*enérgeia*), mas não é *toda* a ciência em ato; com efeito, somente a totalidade de seus teoremas poderia manifestar a totalidade daquela ciência. Assim também, cada alma particular é a Alma em ato, sem ser, contudo, *toda* a Alma em ato. Cada alma é, em potência, a Alma Total, mas cada parte é enunciada e atualizada parcialmente. É neste sentido que cada alma individual é, em ato, uma parte da Alma Total; em potência, porém, é a Alma Total. E se a ciência permanece um todo, não importando em quantos teoremas se divida, também a Alma permanece um todo, sem importar o número de vezes em que é enunciada e atualizada como cada uma das almas particulares. Assim, qualquer que seja a quantidade de divisões efetuadas, tanto a ciência como a Alma permanecem um todo único e indiviso¹²⁸.

A partir da comparação com a ciência, Plotino conclui:

Ora, se é assim no que concerne à Alma, tanto a Total quanto a das outras, a Total, da qual estas são partes, não será <alma> de algo, mas será por si mesma; assim, nem mesmo será a alma do mundo, mas também esta será

¹²⁷ IV 3 [27] 2, 50-54: ἀρ' οὖν οὕτω μέρος ὡς θεώρημα τὸ τῆς ἐπιστήμης λέγεται τῆς ὅλης ἐπιστήμης, αὐτῆς μὲν μενούσης οὐδὲν ἦττον, τοῦ δὲ μερισμοῦ οἷον προφορᾶς καὶ ἐνεργείας ἐκάστου οὐσης; ἐν δὴ τῷ τοιούτῳ ἕκαστον μὲν δύναμει ἔχει τὴν ὅλην ἐπιστήμην, ἡ δὲ ἐστὶν οὐδὲν ἦττον ὅλην.

¹²⁸ Já ao defender a tese da unidade da alma, Plotino utilizara a comparação com a ciência: “pois ela [a Alma] é capaz de se dirigir a todas as coisas e, ao mesmo tempo, não está absolutamente cortada de nenhuma delas; portanto, é a mesma coisa em muitas. Que ninguém duvide, pois também a ciência é um todo e suas partes são tais que a ciência permanece total e suas partes derivam dela.” (IV 9 [8] 5, 6-9).

uma das <almas> parciais. Portanto, todas serão partes de uma, sendo semelhantes¹²⁹.

Aqui, a posição de Plotino torna-se clara: as almas individuais são partes no sentido que ficou estabelecido, mas não partes da alma do mundo; esta e aquelas são todas partes da Alma Total, a qual, independente dos corpos, não é alma de algum corpo, nem mesmo do corpo do universo. A alma do mundo também será uma das almas particulares, será mais uma manifestação da Alma absoluta. A relação entre as almas individuais e a alma do mundo é, portanto, muito mais de uma “fraternidade”, como dirá Plotino em outros momentos¹³⁰. Mas, se são almas fraternas, surge a questão que encerra o segundo capítulo: “de que modo, então, uma torna-se a alma do mundo, e as outras tornam-se almas de partes do mundo?”¹³¹

Por que uma alma torna-se, diferentemente das demais, alma do mundo? O terceiro capítulo ensaia uma tentativa de resposta que permitirá refutar o quarto argumento dos adversários¹³². O interlocutor¹³³ indaga se as almas seriam partes tal como a alma no dedo é parte da alma total no ser vivo¹³⁴. Já em outras ocasiões¹³⁵, o exemplo do dedo havia sido utilizado para explicar o funcionamento da alma no corpo: cada corpo possui apenas uma alma governando-o; a mesma alma opera em cada parte do corpo. A suposição do companheiro permite que se extraiam algumas conseqüências: se as almas forem partes da alma do mundo tal como a alma no dedo é parte da alma total do ser vivo, então haverá duas possibilidades: 1) ou bem nenhuma alma poderá estar fora de um corpo, 2) ou bem nenhuma alma estará num corpo, e neste caso, a alma do mundo seria exterior ao corpo do mundo¹³⁶. De que maneira decorrem estas conseqüências, eis aí algo que Plotino deixou a cargo dos leitores imaginar. Ensaio aqui uma explicação: 1) supondo que a alma do mundo governe todo o corpóreo no mundo, inclusive nossos corpos, e supondo que nossa alma seja parte da alma

¹²⁹ IV 3 [27] 2, 54-58: εἰ δὴ οὕτως ἐπὶ ψυχῆς τῆς τε ὅλης καὶ τῶν ἄλλων, οὐκ ἂν ἡ ὅλη, ἦς τὰ τοιαῦτα μέρη, ἔσται τινός, ἀλλὰ αὐτῆ ἀφ’ ἑαυτῆς· οὐ τοίνυν οὐδὲ τοῦ κόσμου, ἀλλὰ τις καὶ αὐτῆ τῶν ἐν μέρει. μέρη ἄρα πᾶσαι μίας ὁμοειδεῖς οὔσαι.

¹³⁰ IV 3 [27] 6, 13; II 9 [33] 18, 16.

¹³¹ IV 3 [27] 2, 58-59: ἀλλὰ πῶς ἡ μὲν κόσμου, αἱ δὲ μερῶν τοῦ κόσμου;

¹³² Como vimos, o quarto argumento defendia que, assim como cada parte de nós recebe nossa alma, do mesmo modo nós, enquanto partes do Todo, recebemos parte da alma do mundo.

¹³³ Os escritos de Plotino possuem a peculiaridade de apresentarem constantemente um interlocutor imaginário, como um aluno ou companheiro, que apresenta soluções ou questões que serão criticadas ou respondidas por Plotino.

¹³⁴ Cf. IV 3 [27] 3, 1-3.

¹³⁵ Cf. IV 7 [2] 7 e IV 2 [4] 2.

¹³⁶ Cf. IV 3 [27] 3, 3-5.

do mundo no sentido do “dedo”, então nossa alma deverá estar sempre ligada a um corpo, pois se existisse independentemente do corpo deixaria de ser parte da alma do “grande corpo” chamado mundo; 2) supondo que nossa alma exista fora do corpo e supondo que ela faça parte da alma do mundo, então também esta deverá ser independente do mundo, dos corpos.

Estas conseqüências serão examinadas mais adiante¹³⁷. Por ora, indaga-se sobre a validade da comparação com o dedo. Ainda que se dividisse a alma do mundo em partes (em almas individuais), esta alma do mundo teria que permanecer como um todo, sem ser em nada diminuída, de modo a estar presente em cada uma das coisas sempre uma e a mesma¹³⁸. Ora, se é assim, se a alma for dividida permanecendo uma e a mesma em todas as coisas, de sorte que cada parte mantenha as mesmas faculdades da alma total, então não é mais possível afirmar que uma das almas é o todo e que as demais são partes, já que todas desfrutam do mesmo conjunto de faculdades¹³⁹. Quanto aos órgãos do corpo, ainda que haja diferentes atividades associadas a cada um deles, ainda assim todos se submetem à alma como um todo, ou seja, não há uma parte da alma agindo num determinado órgão do corpo. As formas são percebidas segundo diferentes órgãos de percepção, mas a alma recebe-as todas¹⁴⁰, sendo encaminhadas para um “centro único”¹⁴¹ que efetua o “juízo” sobre elas¹⁴². Entretanto, mesmo apresentando diferentes funções, a alma é uma só e a mesma¹⁴³. Ora, se cada alma individual for comparável às sensações, então não poderia haver pensamento individual, já que as sensações por si não são capazes de juízo, mas exigem um centro (*nóesis*) para efetuar-lo. Assim, somente a alma do mundo pensaria e nós, enquanto almas individuais incapazes de exercer o pensamento, dependeríamos do juízo da alma do mundo. Por outro lado, se a inteligência for própria a cada indivíduo, então cada alma já é uma realidade por si¹⁴⁴. E, com efeito, em IV 9 [8] 3, 26-27, Plotino afirmara que “a percepção que julga

¹³⁷ Cf. IV 3 [27] 4, 1-21.

¹³⁸ Esta necessidade fora apontada no capítulo 2 do Tratado, quando foi explicada a maneira como devemos entender as divisões da alma, divisões no mesmo sentido das divisões da ciência.

¹³⁹ Cf. IV 3 [27] 3, 8-13.

¹⁴⁰ Quanto à recepção de todas as formas pela alma, Henri e Schwyzer remetem ao *Teeteto* 184 d3-4. Luc Brisson, na nota 67 de sua tradução ao *Traité 27*, p. 217-218, informa que Harder (*Plotins Schriften*, Leipzig, 1930-1937) remete a Aristóteles (*De anima* II 2, 424 a18; III 7, 434 a1; III 8, 431 b26) e que o próprio Plotino faz remissão a Aristóteles em VI 6 [34] 10. Brisson observa ainda que, para Harder, há paralelo com Alexandre de Afrodísia, *De l'âme*, p. 91, 9-13 da tradução de R. Dufour.

¹⁴¹ Cf. sobre a necessidade desse centro em IV 7 [2] 6, 10-15.

¹⁴² Cf. IV 3 [27] 3, 14-25.

¹⁴³ É o que foi dito aqui, em IV 3 [27] 3, 13-18, mas também em IV 9 [8] 1, 7 e VI 4 [22] 4, 32 ss.

¹⁴⁴ Cf. IV 3 [27] 3, 26-29.

com inteligência pertence a cada um”¹⁴⁵. Observe-se a força que adquire a alma individual: cada alma pensa por si, possui já todas as faculdades que possui a Alma Total. O pensamento faz-se presente na alma – em cada alma, aliás - e não no *Noûs*¹⁴⁶.

A racionalidade das almas humanas é um fato, o que permite a conclusão: “sempre que a alma seja também racional, assim como a Alma Total é dita racional, o que é chamado parte será idêntico <ao todo>, e não parte do todo”¹⁴⁷. As partes desfrutam das mesmas faculdades do todo, de sorte que não é possível afirmar que uma das almas seja o todo e as demais sejam partes. Permanece, porém, sem resposta a questão proposta ao final do segundo capítulo; continuamos ignorando a razão pela qual as almas diferenciam-se.

O quarto capítulo prossegue com a refutação do quarto argumento e apresenta mais dois problemas¹⁴⁸: 1) Como algo que é uno pode estar ao mesmo tempo em todas as coisas? 2) Como é possível a unidade se uma das almas individuais pode estar num corpo, ao passo que outras não?¹⁴⁹ Pois bem se poderia perguntar: como é possível a unidade se uma alma (a do mundo) deve estar sempre ligada ao corpo, enquanto as almas particulares podem abandonar seus corpos? Como explicar que uma alma abandone o corpo e outra não, já que se trata da mesma Alma?¹⁵⁰

Tais questões parecem retomar o problema exposto no final do segundo capítulo e desdobrá-lo. É preciso conciliar a diversidade entre as almas, que é um fato, com a tese plotiniana de sua unidade; é necessário dar conta do “um em muitos”. Se a multiplicidade de almas se resume em uma única alma, se há uma unidade subjacente às múltiplas almas, como entender que uma delas se torne a alma do mundo, indagava o final do segundo capítulo. A solução proposta a estas duas novas questões permitirá compreender a transcendência da Alma Hipóstase, que, permitindo as diversas manifestações das almas individuais, permanece sempre a mesma, idêntica, única e indivisa:

¹⁴⁵ ἡ δὲ αἰσθησις ἢ κρίνουσα μετὰ νοῦ ἐκάστου.

¹⁴⁶ É grande a distância entre Plotino e a longa tradição aristotélica que se estendeu pelo período medieval, cuja leitura do *De Anima*, III considerava haver um único intelecto para todos - idéia que só veio a ser rompida com a interpretação feita por Tomás de Aquino (*A unidade do intelecto. Contra os averroístas*).

¹⁴⁷ IV 3 [27] 3, 29-31: ὅταν δὲ καὶ λογικὴ ᾖ ψυχὴ, καὶ οὕτω λογικὴ ὡς <ἡ> ὅλη λέγεται, τὸ λεγόμενον μέρος ταύτων, ἀλλ' οὐ μέρος ἔσται τοῦ ὅλου.

¹⁴⁸ Cf. IV 3 [27] 4, 1-4.

¹⁴⁹ Este exame relaciona-se com as conseqüências extraídas da analogia entre almas particulares e o dedo, em IV 3 [27] 3, 3-5.

¹⁵⁰ Cf. IV 3 [27] 4, 4-9.

[Há muitas dificuldades], a menos, é claro, que se estabeleça a [alma] única por si mesma sem cair no corpo, e que todas <as almas>, a do mundo e as outras, provenham dela, convivendo umas com as outras, por assim dizer, até certo ponto e sendo uma única alma pelo fato de não serem <alma> de coisa alguma; e que, estando ligadas ao alto por suas extremidades, projetam-se aqui e ali, como a luz que, logo que alcança a terra, divide-se entre as casas e não é dividida, mas é, apesar de tudo, única¹⁵¹.

Na extremidade superior, as almas estão todas unidas, formando uma unidade, mas multiplicam-se em manifestações (προφοραί), projetando-se em todas as direções. O exemplo da luz ajuda a perceber o aspecto intangível da alma e sua possibilidade de divisão infinita sem a perda de suas características de totalidade e unicidade.

Originadas da mesma fonte, provindas do mesmo gênero, semelhantes em espécie, alma do mundo e almas particulares diferenciam-se por seu comportamento: a primeira permanece sempre no alto, sem se voltar para as coisas debaixo, ao contrário de nossas almas, que têm um papel a desempenhar com as coisas daqui, necessitadas de cuidados¹⁵².

Ao final do capítulo, Plotino propõe alguns paralelos para as várias faculdades da alma: i) a parte inferior da alma do mundo é comparada ao princípio organizador de uma grande árvore ou planta; analogia bastante apropriada, já que em outros momentos das *Enéadas*, Plotino refere-se a esta seção da alma do mundo como natureza (φύσις). Trata-se da faculdade vegetativa, que provê a geração e nutrição dos seres vivos; ii) a parte inferior de nossa alma é comparada a vermes que vivem numa parte podre da árvore – ou seja, nosso corpo animado depende, para viver, da faculdade vegetativa; iii) a parte superior de nossa alma compara-se a um agricultor preocupado com o bem-estar da árvore. Note-se o elevado estatuto concedido à parte racional das almas individuais, assemelhado ao agricultor (γεωργός) cuja preocupação diz respeito tanto ao crescimento da árvore (sobre o qual não tem, de fato, poder algum, já que este depende da faculdade vegetativa, ligada à alma do mundo) quanto às possíveis ameaças a ela; mas embora cuide da planta, o γεωργός não depende dela para existir (ao contrário dos vermes que não poderiam viver sem a árvore). Quando o homem identifica-se com a parte inferior de sua alma, torna-se “escravo” do corpo, dependente dele para existir (como vermes junto à árvore); mas, se for capaz de viver em

¹⁵¹ IV 3 [27] 4, 14-21: εἰ μή τις τὸ μὲν ἐν στήσειεν ἐφ' ἑαυτοῦ μὴ πίπτειν εἰς σῶμα, εἴτ' ἐξ ἐκείνου τὰς πάσας, τὴν τε τοῦ ὄλου καὶ τὰς ἀλλας, μέχρι τινὸς οἶον συνοῦσας <ἀλλήλαις> καὶ μίαν τῷ μηδενὸς τινος γίνεσθαι, τοῖς δὲ πέρασιν αὐτῶν ἐξηρημέναις [καὶ συνοῦσας ἀλλήλαις] πρὸς τὸ ἄνω ὡδὶ ἐπιβάλλειν, οἶον φωτὸς ἤδη πρὸς τῇ γῆ μεριζομένου κατ' οἴκους καὶ οὐ μεμερισμένου, ἀλλ' ὄντος ἕνος οὐδὲν ἦττον.

¹⁵² IV 3 [27] 4, 22-25.

conformidade com o nível superior de sua alma, será capaz de cuidar do corpo sem escravizar-se a ele¹⁵³.

Enquanto a alma humana possui esta dupla possibilidade de ação, a alma do mundo age sempre do mesmo modo: jamais desce; organiza toda a natureza sem submeter-se a esta; permanece em constante contemplação do Intelecto, voltada para o superior; em sua elevada atividade, não se rebaixa ao nível da faculdade propriamente humana da *diánoia* (pensamento discursivo)¹⁵⁴, a qual, dividindo, permite ao homem afastar-se do alto e voltar-se para as coisas debaixo¹⁵⁵. A alma do mundo não executa uma conversão (*ἐπιστροφή*) em direção às coisas debaixo. Muitas vezes, Plotino incita-nos a imitarmos esta grande alma. A raiz dessa atitude encontra-se aqui mesmo: se a alma humana tem a possibilidade de voltar-se tanto para o alto quanto para baixo, pode bem espelhar-se na alma do mundo e inclinar-se para cima. Pois a inclinação para baixo significa entregar-se ao que é inferior, ou seja, aquilo que deveria ser o princípio diretor torna-se subserviente ao mais baixo; se, ao contrário, permanecer orientada para o alto, agindo de maneira semelhante à alma do mundo, comandará tudo sem ser arrastada. É a este trabalho de conversão ao alto e de permanência em contato com as realidades superiores que Plotino exorta seu leitor constantemente.

Tendo estabelecido a Alma Hipóstase permanentemente no alto, sem se ligar a corpos, e as demais almas – particulares e alma do mundo – projetando-se a partir desta Alma única, parecem solucionadas as questões propostas no quarto capítulo relativas à conciliação entre unidade e multiplicidade das almas. A questão geral apresentada no final do segundo capítulo, porém, ainda não está inteiramente resolvida. É por essa razão que no quinto capítulo surge o problema da individualidade. Como explicar as diferentes almas, uma para cada indivíduo? Seriam, em sua parte inferior, almas de indivíduos particulares, mas perdendo essa individualidade na unidade superior? Se for assim, quando o corpo de Sócrates perece, a alma de Sócrates deixa de existir. Ora, não é possível que seja deste modo, responde Plotino, pois os verdadeiros entes (*τὰ ὄντα*), entre os quais se conta a alma, jamais perecem¹⁵⁶. A

¹⁵³ Cf. IV 3 [27] 4, 26-38.

¹⁵⁴ Cf. II 9 [33] 2, 13-15: μένει τε ἀπραγμόνως αὐτὴ οὐκ ἐκ διανοίας διοικουσα οὐδέ τι διορθουμένη, ἀλλὰ τῆ εἰς τὸ πρὸ αὐτῆς θέα κατακοσμοῦσα δυνάμει θαυμαστῆ. “<A alma do mundo> permanece imperturbada, sem governar o corpo pelo pensamento discursivo nem de algum modo corrigi-lo, mas ordenando-o com um maravilhoso poder por sua contemplação daquilo que está antes dela.”

¹⁵⁵ Contudo, será por meio desta mesma faculdade que o homem terá oportunidade de iniciar o percurso inverso e voltar-se para o alto.

¹⁵⁶ Plotino parece acompanhar Parmênides, fragmento B 8. 19: πῶς δ' ἄν ἐπειτ' ἀπόλοιτ' ἔόν... Sobre a repercussão de Parmênides em algumas das concepções plotinianas, remeto ao estudo de Giannis Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics*. O autor mostra a influência de Parmênides refletindo-se na concepção plotiniana

verdadeira identidade humana evidencia-se aqui: Sócrates não deixa de existir quando seu corpo perece. Com efeito, precisamente no momento em que abandona o corpo e toma contato com a mais pura realidade de sua essência, justamente aí Sócrates deixaria de existir?

Os intelectos reúnem-se numa unidade, mas sem perder cada qual sua alteridade, sua individualidade¹⁵⁷. É o que ocorre também com as almas, que dependem cada qual de um intelecto, sendo “expressões” ou “razões” (*lógoi*)¹⁵⁸ mais expandidas destes intelectos, e que permanecem ligadas ao intelecto por meio daquilo que nelas é menos dividido (i.e, pela parte intelectual da alma). A divisão completa não é possível, de modo que cada alma mantém tanto a alteridade quanto a identidade, permanecendo uma, e, ao mesmo tempo, juntamente com as demais formando uma só alma:

Ora, nada dentre os entes perece, uma vez que também Lá¹⁵⁹ os intelectos não desaparecem, reduzidos a um único, porque não são divididos corporalmente, mas cada um permanece na alteridade, tendo o mesmo ser que é. Assim, também as almas, dependentes respectivamente de cada intelecto, sendo expressões (*lógoi*) dos intelectos e mais desdobradas do que aqueles, tendo elas surgido como um grande número a partir de um pequeno número, estando unidas ao pequeno número por meio do mais indivisível delas, e não sendo capazes de ir até a divisão total ainda que tenham desejado dividir-se, mantendo identidade e alteridade, permanecem cada qual uma e todas em conjunto uma¹⁶⁰.

de αἰών como eternidade sem tempo, onde entram em cena as características de imutabilidade, incorruptibilidade e indestrutibilidade do Ser parmenidiano. Também o Um plotiniano poderia encontrar seus fundamentos no Ser parmenidiano (bem como em outras doutrinas pré-socráticas: a Mônada dos pitagóricos teria influído sobre o conceito de inefabilidade do Um; no *lógos* de Heráclito, na *philía* de Empédocles e no *Noûs* de Anaxágoras, Plotino teria reconhecido sua característica de primeiro princípio). Contudo, o filósofo não teria simplesmente acatado estas doutrinas, mas criticado-as por não haverem elaborado a distinção entre a unidade que contém em si a multiplicidade (ἐν πολλά) e o Um absolutamente transcendente e uno. Deste modo, os pré-socráticos teriam misturado os dois primeiros princípios plotinianos, o Um confundindo-se com o Ser, o que levou Plotino a aproveitar-se das doutrinas antigas muito mais para sua concepção do Intelecto, o qual reúne em si as características de unidade e de ser. Neste aspecto, no que diz respeito ao Intelecto e ao Ser, Stamatellos observa a importância de Parmênides na consideração plotiniana da identidade entre Ser e Pensamento.

¹⁵⁷ Se aqui, em IV 3 [27] 5, 1-9, fica claro que os intelectos individuais não perecem no Intelecto Total, em VI 7 [38] 17, 27-33 explicita-se a existência de diferenças entre cada um dos intelectos parciais, cada qual possuindo uma particularidade que lhe confere identidade própria.

¹⁵⁸ Armstrong traduz *lógoi* por “expressions” e Brisson emprega “raisons”.

¹⁵⁹ Uma vez que Plotino freqüentemente utiliza o termo ἐκεῖ como sinônimo de ἐν τῷ νοητῷ, optamos por aplicar letras maiúsculas em sua tradução, como designação do mundo inteligível. Cf. os diversos usos do termo no verbete ἐκεῖ em Sleeman & Pollet, *Lexicon Plotinianum*.

¹⁶⁰ IV 3 [27] 5, 5-14: ἡ ἀπολεῖται οὐδὲν τῶν ὄντων· ἐπεὶ κάκει οἱ νόες οὐκ ἀπολοῦνται, ὅτι μὴ εἰσι σωματικῶς μεμερισμένοι, εἰς ἓν, ἀλλὰ μένει ἕκαστον ἐν ἑτερότητι ἔχον τὸ αὐτὸ ὃ ἐστὶν εἶναι. οὕτω τοῖνον καὶ ψυχὰς ἐφεξῆς καθ' ἕκαστον νοῦν ἐξηρητημένοι, λόγοι νῶν οὔσαι καὶ ἐξειλιγμένοι μᾶλλον ἢ ἐκεῖνοι, οἷον πολὺ ἐξ ὀλίγου γενόμενοι, συναφεῖς τῷ ὀλίγῳ οὔσαι ἀμερεστέρῳ ἐκείνων ἑκάστω, μερίζεσθαι ἤδη θελήσασαι καὶ οὐ δυνάμεναι εἰς πᾶν μερισμοῦ ἵεναι, τὸ ταῦτον καὶ ἕτερον σῶζουσαι, μένει τε ἑκάστη ἐν καὶ ὁμοῦ ἐν πᾶσαι.

Cada alma é o *lógos* (razão ou expressão) de um intelecto, expressando-o de modo mais desdobrado ou expandido. Por ser uma realidade inferior ao Intelecto, originada a partir deste e menos perfeita que ele, a Alma encontra-se em um estado menos unificado. Assim como o Intelecto, derivado do Um, é menos perfeito, mais expandido e não apresenta a unidade absoluta que é sua origem, assim também a Alma expressa o Intelecto de maneira mais desdobrada. A partir da pequena multiplicidade existente no Intelecto, a Alma desenvolve-se em uma enorme gama de almas – almas, porém, que sempre mantêm a unidade em virtude de sua origem única, da qual, por mais que se espalhem e se expandam, não se separam.

Neste momento, devemos fazer uma pausa na leitura de nosso tratado para observarmos mais atentamente de que maneira se pode conceber a multiplicidade de almas e, ao mesmo tempo, sua unidade. Com efeito, se o tratado IV 9 [8] tratou de afastar a incredulidade a respeito desta possibilidade, nem por isso esclareceu plenamente como a existência de entidades individuais se coaduna com a unidade essencial dos múltiplos entes. Em outras palavras, há um “ser Alma”, idêntico em todas as almas e que subjaz à unidade desta multiplicidade; por outro lado, há o “ser alma”, infinitamente variado e que dota cada alma individual de caracterização própria. Como entender esta multiplicidade una? A solução já estava presente naquele tratado, embora pouco desenvolvida, quando foi apresentada a analogia com a ciência e seus teoremas. Vimos ali a relação entre todo e partes expressar-se através da utilização dos conceitos de ato e potência. Em VI 4 [22] 4, o problema é retomado, buscando-se uma explicação convincente para a questão da unidade e multiplicidade. E não se trata somente de multiplicidade de almas, mas também de intelectos, já que o próprio Intelecto é uno e múltiplo¹⁶¹. Em primeiro lugar, a multiplicidade de almas não se deve à grandeza dos corpos, já que “mesmo antes dos corpos existirem, elas eram muitas e uma”¹⁶². Trata-se de uma anterioridade ontológica da alma em relação ao corpo que se explica mediante o conceito de ato: a multiplicidade está em ato no todo, “pois na [Alma] Total, as muitas [almas] já existem, não em potência, mas cada uma delas em ato”¹⁶³. Assim, afasta-se a idéia de que as almas individuais pudessem existir na Alma Total apenas em potência, aguardando a encarnação para se atualizarem. Ao contrário, são em ato na Alma Universal e

¹⁶¹ Cf. acerca da multiplicidade presente no inteligível, entre outros, V 4 [7] 2, 7 e ss; VI 7 [38] 8, 17-32. Em II 4 [12] 5, 28-36, Plotino explica o surgimento da multiplicidade a partir da alteridade: do Um procede a *díade* indefinida (matéria inteligível) que, ao converter-se em direção ao Um, estabelece-se como *díade* definida: o Intelecto contendo todas as formas e números.

¹⁶² VI 4 [22] 4, 38-39: ἀλλὰ πρὸ τῶν σωμάτων εἶναι καὶ πολλὰς καὶ μίαν.

¹⁶³ VI 4 [22] 4, 39-40: ἐν γὰρ τῷ ὅλῳ αἱ πολλαὶ ἤδη οὐ δυνάμει, ἀλλ' ἐνεργείᾳ ἐκάστη.

não devem sua existência ao nascimento dos corpos. Por outro lado, a existência de várias almas não implica a inexistência da alma única. Todas as almas – Universal e particulares – coexistem em ato, “pois elas se distinguem sem se separar e estão presentes umas às outras sem se alterarem; com efeito, não estão divididas por limites, assim como não <estão divididas por limites> as muitas ciências em uma alma única, e a alma única é de um tipo tal que possui em si mesma todas”.¹⁶⁴ Esta coexistência entre as almas significa sobretudo unidade de origem. Como observou Matteo Andolfo, em um sistema “henológico” como o de Plotino, “a unidade não pode *jamaiz* ser consequência da multiplicidade, e por isso a unidade dos muitos se realiza mesmo se estes últimos são em ato”¹⁶⁵. Não se trata, portanto, de uma unidade como “soma” a partir das muitas almas, mas da geração das muitas a partir da única.

Por sua vez, no domínio do Intelecto também impera a unidade e a multiplicidade. Há o Intelecto Universal e os intelectos particulares. Assim como há almas particulares e Alma Total, também ali há Formas inteligíveis particulares e o Intelecto Total, cada Forma contendo em si, em potência, todas as demais. A diferenciação interna no Intelecto deve-se à necessária presença de alteridade¹⁶⁶. Lá, porém, a multiplicidade é, por assim dizer, mais compacta, pois, diferentemente da Alma, o Intelecto permanece em quietude. As Formas encontram-se aí em estado condensado, “como em pensamento, mas em pensamento que não é discursivo”¹⁶⁷. A eternidade está presente no Intelecto, ou melhor, o Intelecto é a própria eternidade, com a totalidade presente sempre idêntica, “como se todas as coisas estivessem juntas num ponto sem jamais avançar em escoamento, mas permanecendo no mesmo em si mesmo e não se modificando de modo algum”.¹⁶⁸ Contudo, a partir desta quietude do Intelecto, de alguma maneira as Formas avançam de modo a fazerem-se presentes na matéria. Isto se dá por meio dos *lógoi*, princípios formativos de todas as coisas, que são “dados” pelo Intelecto: “O Intelecto imóvel e quieto produziu todas as coisas, dando algo de

¹⁶⁴ VI 4 [22] 4, 42-45: διέστησαν γὰρ οὐ διεστῶσαι καὶ πάρεισιν ἀλλήλαις οὐκ ἄλλοτριωθεῖσαι· οὐ γὰρ πέρασιν εἰσι διωρισμένοι, ὥσπερ οὐδὲ ἐπιστήμαι αἱ πολλαὶ ἐν ψυχῇ μιᾷ, καὶ ἔστιν ἡ μία τοιαύτη, ὥστε ἔχειν ἐν ἑαυτῇ πάσας.

¹⁶⁵ ANDOLFO, *L'ipostasi della "Psyche" in Plotino*, p. 154-5.

¹⁶⁶ Cf. VI 7 [38] 13 – 14.

¹⁶⁷ VI 2 [43] 21, 27-28: ἔχει δὲ νοῦς ὡς ἐν νοήσει, νοήσει δὲ οὐ τῇ ἐν διεξόδῳ.

¹⁶⁸ III 7 [45] 3, 19-21: οἷον ἐν σημείῳ ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ οὐποτε εἰς ῥύσιν προιόντων, ἀλλὰ μένοντος ἐν τῷ αὐτῷ ἐν αὐτῷ καὶ οὐ μὴ μεταβάλλοντος...

si para a matéria; e este *lógos* flui do Intelecto, pois o que escoia para fora do Intelecto é o *lógos*, e sempre escoia, até que o Intelecto esteja presente nos entes”.¹⁶⁹

A racionalidade da Alma é recebida como um “traço” (ἵχνος) do Intelecto¹⁷⁰, ou seja, a natureza racional da Alma provém da natureza intelectual do Intelecto, de sorte que os *lógoi* são os próprios inteligíveis existindo não mais em si mesmos no Intelecto, mas manifestados na Alma¹⁷¹. A Alma é imagem do Intelecto (εἰκὼν τίς ἐστι νοῦ)¹⁷² e a comparação entre λόγος ἐνδιάθετος (discurso interior, pensamento íntimo) e λόγος προφορικός (discurso pronunciado), que aparecera com os estóicos¹⁷³, permite compreender melhor a Alma como expressão desdobrada do Intelecto: “assim como um discurso em sua enunciação é uma imagem do discurso na alma, assim também a própria alma é o discurso do Intelecto (λόγος νοῦ) e sua atividade total e a vida que é enviada para estabelecer outra realidade (εἰς ἄλλου ὑπόστασιν).”¹⁷⁴ Todavia, se o Intelecto doa algo de si, isto se deve ao fato de ser a Alma uma espécie de receptáculo (ὡς τὸ δεχόμενον) capaz de receber aquilo que escoia do Intelecto¹⁷⁵. Assim, os *lógoi* são recebidos na Alma e constituem sua essência como imagens das Formas presentes no Intelecto.

Relacionando as almas particulares a intelectos particulares, Plotino parece ter dado conta da questão do quinto capítulo de nosso tratado. Por que há diferentes almas, tantas quantas forem os indivíduos? Ou melhor, por que há os indivíduos? A resposta encontra-se num nível superior, na segunda hipótese. Há almas particulares porque há intelectos particulares. Estes intelectos em ato no Intelecto são as próprias Formas inteligíveis, que derivam para as almas na forma de *lógoi*. Também no Intelecto existe a multiplicidade; as almas simplesmente expandem essa multiplicidade de Formas presentes na unidade do

¹⁶⁹ III 2 [47] 2, 15-18: νοῦς τοίνυν δούς τι ἑαυτοῦ εἰς ὕλην ἀτρεμῆς καὶ ἡσυχος τὰ πάντα εἰργάζετο· οὗτος δὲ ὁ λόγος ἐκ νοῦ ῥυεῖς. τὸ γὰρ ἀπορρέον ἐκ νοῦ λόγος, καὶ ἀεὶ ἀπορρεῖ, ἕως ἂν ᾗ παρῶν ἐν τοῖς οὔσι νοῦς.

¹⁷⁰ Cf. VI 7 [38] 17, 37-39.

¹⁷¹ Cf. V 8 [31] 3, 7-8.

¹⁷² V 1 [10] 3, 7.

¹⁷³ Cf. SVF II 135.

¹⁷⁴ V 1 [10] 3, 7-9: οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ <εἰκὼν τίς ἐστι> λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω τοι καὶ αὐτῇ λόγος νοῦ καὶ ἡ πασα ἐνέργεια καὶ ἦν προίεται ζωῆν εἰς ἄλλου ὑπόστασιν·

¹⁷⁵ Cf. V 1 [10] 3, 22-23.

Intelecto¹⁷⁶. Em IV 8 [6] 3, Plotino oferece uma explicação mais detalhada a respeito da alma humana (περὶ τῆς ἀνθρωπείας ψυχῆς) e suas múltiplas manifestações:

Uma vez que o Intelecto Universal está todo e inteiro no lugar da intelectão, que chamamos de mundo inteligível, e uma vez que também estão compreendidos nele as potências intelectivas e os intelectos individuais – pois ele não é apenas um, mas um e muitos – era preciso haver também muitas almas e uma única, e que da única partissem as muitas almas diferentes, como espécies provindas de um único gênero, umas melhores, outras piores, algumas mais intelectuais, outras inferiores nesta atividade. Pois lá no Intelecto há, por um lado, o Intelecto que contém os demais em potência como um grande ser vivo, e, por outro lado, os intelectos individuais em ato, os quais o outro [i.e., o Intelecto Universal] contém em potência.¹⁷⁷

Com a divisão entre gênero e espécies, todas as almas ficam englobadas num único gênero, de sorte que as almas individuais pertencem todas ao gênero Alma. Suas diferenças devem-se à sua capacidade de atualização do Intelecto. A Alma Universal atualiza o Intelecto Universal (sem, contudo, tornar-se idêntica a ele, pois, procedendo dele, é-lhe hierarquicamente inferior). As almas individuais, por sua vez, atualizam os intelectos parciais. A alma do mundo deve atualizar o Intelecto Universal, porém difere da Alma Universal que permanece em si mesma sem qualquer relação com o corpo; assim, também a alma do mundo tem como origem a Alma Universal.

Finalmente, o caminho parece limpo para resolver a questão proposta no final do segundo capítulo, retomada agora no sexto capítulo: dado que nossa alma é de forma ou espécie semelhante (ὁμοειδής) à da alma do mundo, e dado que cada alma individual já contém tudo, isto é, já contém todas as razões (λόγοι) deste mundo¹⁷⁸, por que coube à alma do mundo fazer o universo, e não às almas individuais? Por que aquela ficou encarregada de

¹⁷⁶ Daí a concluir e afirmar que há Formas ou Idéias de cada indivíduo parece ser um simples passo. Eis, porém, questão bastante espinhosa que tem mobilizado vários estudiosos e na qual não há espaço aqui para adentrarmos. A doutrina da existência de Formas dos indivíduos é apresentada em V 7 [18]. Cf. BLUMENTHAL, “Did Plotinus believe in Ideas of Individuals?”, *Phronesis* 11 (1966), 61-80; ARMSTRONG, “Form, Individual and Person in Plotinus”, *Dionysius* 1 (1977), 49-68 (= *Plotinian and Christian Studies*, London, 1979, XX).

¹⁷⁷ IV 8 [6] 3, 6-16: ὄντος τοίνυν παντός νοῦ ἐν τῷ τῆς νοήσεως τόπῳ ὅλου τε καὶ παντός, ὃν δὴ κόσμον νοητὸν τιθέμεθα, ὄντων δὲ καὶ τῶν ἐν τούτῳ περιεχομένων νοερῶν δυνάμεων καὶ νόων τῶν καθέκαστα - οὐ γὰρ εἷς μόνος, ἀλλ' εἷς καὶ πολλοί - πολλὰς ἔδει καὶ ψυχὰς καὶ μίαν εἶναι, καὶ ἐκ τῆς μιᾶς τὰς πολλὰς διαφόρους, ὥσπερ ἐκ γένους ἐνὸς εἶδη τὰ μὲν ἀμείνω, τὰ δὲ χείρω, νοερώτερα, τὰ δ' ἦττον ἐνεργεῖα τοιαῦτα. καὶ γὰρ ἐκεῖ ἐν τῷ νῷ τὸ μὲν νοῦς περιέχων δυνάμει τᾶλλα οἷον ζῶον μέγα, τὰ δὲ ἐνεργεῖα ἕκαστον, ἃ δυνάμει περιείχε θάτερον.

¹⁷⁸ Cf. V 7 [18] 1, 10: “ora, nós afirmamos que tudo aquilo que o mundo contém de razões, cada alma também contém.”

produzir e administrar o Todo e a estas coube apenas o governo de uma pequena porção deste Todo?¹⁷⁹ Ora, embora sejam de espécie semelhante, Plotino responde, há de fato uma diferença entre as almas, pois a alma do mundo não se separou da Alma Total, mas permanece junto a ela, ao contrário das demais almas que vêm habitar corpos preparados para elas por sua “alma irmã”¹⁸⁰. E ainda que as almas particulares fossem capazes de produzir o universo, o fato é que a alma do mundo tomou a dianteira¹⁸¹. Porém, a razão pela qual esta é responsável pela produção do universo parece ser, de fato, sua maior potência, já que as almas que se inclinam para o alto, como é o seu caso, são mais potentes. Com efeito, se sua contemplação é do Intelecto Total¹⁸² e se a produção não se separa da contemplação¹⁸³, é evidente que a alma que contempla o Todo deve produzir tudo. Por estar firmemente ancorada no alto, a alma do mundo não é afetada pela sua produção e pode produzir com muita facilidade¹⁸⁴. Há uma diferença de comportamento entre as almas: a alma do mundo, “permanecendo em si mesma, produz, e as coisas produzidas dirigem-se a ela, mas as almas particulares vão elas mesmas para as coisas.”¹⁸⁵ As almas particulares dirigem-se para as profundezas (εἰς βάθος), à matéria. É preciso deixar claro, porém, que não é a alma inteira que mergulha no inferior, mas apenas uma parte dela; aquilo que nelas é múltiplo – ou seja, a razão discursiva (*diánoia*) e as potências inferiores da alma - é passível de ser arrastado para baixo. A potência intelectual, porém, permanece sempre voltada para o alto. Por isso, de acordo com seu grau de afastamento do inteligível, as almas podem ser ditas de segundo ou de terceiro nível, como sustenta Platão no *Timeu* 41d7. É o que ocorre também entre nós, homens, que, embora possuindo todos as mesmas potências, não as utilizamos igualmente¹⁸⁶. Conforme a direção de nosso olhar, estabelecemos nossa própria estatura e alcance. O sexto capítulo encerra-se com uma divisão tripartite do homem: i) os que se unem ao Alto; ii) os que chegam perto; iii) os menos dispostos à união. Unir-se ao Alto significa utilizar a primeira

¹⁷⁹ Cf. IV 3 [27] 6, 1-8.

¹⁸⁰ O termo “alma irmã” (ἀδελφή ψυχή) é literalmente utilizado (IV 3 [27] 6, 13). É esta irmã que proporciona os corpos, ou seja, dá a vida vegetativa aos embriões que, ao nascerem, se ligarão às almas particulares. Cf. II 9 [33] 18, 14-17. Cf. a explicação de Porfírio em *A Gauros. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*.

¹⁸¹ Cf. IV 3 [27] 6, 11-20

¹⁸² Cf. IV 3 [27] 6, 15-16: “<A alma do mundo> olha para o Intelecto Total, mas <as almas particulares> olham mais para seus próprios intelectos parciais.” (ἔστι δὲ καὶ τὴν μὲν πρὸς τὸν ὅλον νοῦν ἰδεῖν, τὰς δὲ μᾶλλον πρὸς τοὺς αὐτῶν τοὺς ἐν μέρει).

¹⁸³ Sobre a indissociabilidade entre contemplação e produção, cf. III 8 [30], em particular cap. 4.

¹⁸⁴ Sobre a produção feita sem esforço, cf. IV 8 [6] 2, 28 e 4, 7-9.

¹⁸⁵ IV 3 [27] 6, 24-5: μένουσα οὖν ἐν αὐτῇ ποιεῖ προσιόντων, αἱ δὲ αὐταὶ προσῆλθον. (tradução de Armstrong).

¹⁸⁶ Cf. IV 3 [27] 6, 26-35.

potência da alma, a intelecção (*nóesis*), alcançando a união com o Intelecto e divinizando-se. Outros não se alçam tanto, ficando próximos do Intelecto; neste caso, fazem uso da segunda potência, a razão. Finalmente, há aqueles que se apegam à parte irracional da alma, fazendo simplesmente uso da terceira potência, ligada à animalidade¹⁸⁷.

Vimos que o segundo capítulo respondeu ao primeiro argumento antagonista; observamos também que desde o terceiro até o sexto capítulo tratou-se de refutar o quarto argumento. No sétimo capítulo, Plotino dará conta do segundo, do terceiro e do quinto argumentos. O segundo argumento sustenta que nossas almas são partes da alma do mundo, enxergando como testemunho disso o *Filebo* 30a. Com efeito, Sócrates defende ali que nosso corpo tem uma alma e pergunta a Protarco onde o corpo a teria obtido, “a menos que o corpo do universo tivesse uma alma, já que aquele corpo possui os mesmos elementos que os nossos, só que em tudo superior”¹⁸⁸. Plotino, porém, explica o sentido em que se deve entender tal passagem, onde o interesse de Platão centra-se em mostrar que o mundo é dotado de uma alma e, para demonstrá-lo, afirma que até mesmo nós, cujos corpos são partes do corpo do mundo, somos dotados de alma; como, então, não seria também dotado de alma o corpo total do mundo? Entretanto, o ponto de vista platônico está bem mais claro no trecho do *Timeu* ao qual Plotino remete: “... retomou a cratera em que antes misturara e fundira a alma do mundo e nela deitou o que sobrara dos primeiros ingredientes, misturando-os quase da mesma maneira, porém sem que estes tivessem a pureza originária; ficaram dois ou três graus abaixo”¹⁸⁹.

A exegese deste passo do *Timeu* interessa-nos especialmente já que é este o alicerce central que serve de fundamento à sustentação da fraternidade entre as almas. Recuemos um pouco e observemos o momento em que se fala da criação do mundo; em primeiro lugar, são criadas as almas dos deuses imortais, aí compreendidos os astros, sempre visíveis, e outros deuses “que se mostram apenas quando desejam”. Nasceram diretamente do Demiurgo e são imperecíveis na medida em que são sustentados pela vontade de seu criador¹⁹⁰. Em seguida, os deuses recebem a incumbência de exercerem o papel de artífices dos seres mortais, já que se estes nascessem diretamente do Demiurgo tornar-se-iam

¹⁸⁷ Estes três graus são apresentados também em VI 7 [38] 9, 18-22.

¹⁸⁸ PLATÃO, *Filebo*, 30 a5-6.

¹⁸⁹ PLATÃO, *Timeu*, 41 d4-7.

¹⁹⁰ Os laços que os constituem são indissolúveis porque gerados diretamente pelo Demiurgo. Na verdade, uma vez que foram ligados, também poderiam ser desligados; porém, ainda que não sejam essencialmente imortais nem indissolúveis, o Demiurgo garante-lhes a indissolubilidade em virtude do laço potente instaurado pela sua vontade. Cf. *Timeu*, 41 a- b.

semelhantes aos deuses em imortalidade. Uma parte, entretanto, divina e imortal, é semeada diretamente pelo Demiurgo, cabendo aos deuses produzir as partes mortais e perfazer a ligação entre estas e aquela imortal. Vejamos as ordens dadas pelo Demiurgo aos deuses:

Se estas <espécies mortais> nascessem e participassem da vida através de mim, igualar-se-iam aos deuses. Então, para que sejam mortais e para que este Todo seja realmente todo, dedicai-vos, conforme a vossa natureza, à confecção dos seres vivos, imitando a minha potência utilizada na vossa geração. E quanto àquela parte deles que convenha ter o mesmo nome dos imortais, que é dita divina e que governa os que entre eles desejam sempre seguir a justiça e a vós, eu darei o sêmen e o princípio. Quanto ao resto, vós, entrelaçando o mortal ao imortal, perfazei e geraí seres vivos e, dando-lhes nutrição, fazei-os crescer e, ao morrerem, recebei-os novamente.¹⁹¹

Os seres mortais capazes e desejosos de seguir a justiça são os seres humanos. A estes é concedida diretamente pelo Demiurgo uma centelha imortal. Nesta parte divina, homens e deuses assemelham-se por possuírem todos eles o mesmo criador. É, pois, o mesmo Demiurgo que comporá as almas individuais, na mesma cratera em que anteriormente compusera a alma do universo. Os ingredientes utilizados na segunda mistura, porém, não são tão puros quanto os utilizados na composição anterior. A seguir, dividindo a mistura, designou um astro para cada uma das almas particulares.¹⁹²

Infelizmente, Plotino não se aprofunda no exame deste passo, simplesmente remetendo a este momento do *Timeu*. Em II 1 [40] 5, porém, encontraremos sua exegese. Para explicar a razão pela qual os astros são imperecíveis, ao contrário dos seres vivos, resume esta passagem: “ora, diz Platão, [os corpos celestes] são engendrados por Deus, mas os seres vivos daqui originam-se dos deuses engendrados por Ele; e não é lícito¹⁹³ que as coisas engendradas por Ele pereçam.”¹⁹⁴ A partir daí, Plotino passa à sua interpretação: “isto significa que a alma celeste e também as nossas almas são imediatamente seguintes ao Demiurgo; a partir da alma

¹⁹¹ *Timeu* 41 c2-d2: δι ἐμοῦ δὲ ταῦτα γινόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν· ἵνα οὖν θνητά τε ἢ τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ἦ, τέρπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζώων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν. καὶ καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμώνυμον εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκη καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἐπεσθαι, σπεύρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω· τὸ δε λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτω θνητὸν προσυφαίνοντες, ἀπεργάζεσθε ζῶα καὶ γεννάτε τροφήν τε διδόντες ἀύξαντες καὶ φθίνοντα πάλιν δέχεσθε.

¹⁹² Cf. *Timeu* 41 d.

¹⁹³ Szlezák (*Platone e Aristotele nella dottrina Del Nous di Plotino*, p. 260) nota uma relação entre o impedimento exposto aqui (οὐ θεμιτὸν φθεῖρεσθαι) e a impossibilidade de se arrastar para baixo toda a alma, afirmada em II 9 [33] 2, 9. Cf. p.16-17 desta dissertação.

¹⁹⁴ II 1 [40] 5, 2-5: ἦ, φησὶν ὁ Πλάτων, τὰ μὲν παρὰ θεοῦ γηγένηται, τὰ δ' ἐνταῦθα ζῶα παρὰ τῶν γενομένων παρ' αὐτοῦ θεῶν· γινόμενα δὲ παρ' ἐκείνου οὐ θεμιτὸν φθεῖρεσθαι.

celeste, avança uma imagem dela e como que escoo das coisas do alto e produz os seres vivos sobre a terra.”¹⁹⁵ A “imagem” (ἰνδαλμα) da alma é termo já inserido pela exegese plotiniana, uma vez que não aparece no texto platônico. Não é, pois, a própria alma celeste, segundo Plotino, quem produz os seres vivos, mas uma imagem desta alma. Eis aí, aliás, mais um termo não utilizado por Platão: alma celeste (ψυχὴ οὐρανία). A que alma Plotino se refere com esta designação: à Alma Total ou à alma do mundo? Parece ser a alma do mundo, visto afirmar uma igualdade originária entre nossas almas e a celeste: ambas derivam diretamente do Demiurgo. Mas quem é o Demiurgo: o Intelecto ou a Alma Hipóstase? Em outro lugar, Plotino interpreta o demiurgo platônico como o Intelecto¹⁹⁶. Se isto for válido aqui, então teremos a alma celeste (ou alma do mundo) e as nossas almas derivadas diretamente do Intelecto. Trata-se de um trecho bastante delicado e de difícil solução, pois, no caso de encarmos o Demiurgo como o Intelecto – possibilidade textualmente presente em Plotino -, estará descartada a presença ou mesmo a necessidade da Alma Hipóstase. Não se deve esquecer, entretanto, que o vocabulário da processão é bastante presente aqui, com a utilização de termos como “avança”, “flui” e “imagem”. Como, então, descartar a ordem processional e afirmar uma derivação imediata das almas particulares junto ao Intelecto? Sabemos já que, neste eterno fluxo processional, em primeiro lugar origina-se a “alma primeira”, que se define como Alma Total ao contemplar os conteúdos do Intelecto¹⁹⁷. Ora, Plotino afirma aqui que “a alma celeste e também as nossas almas são imediatamente seguintes ao Demiurgo”. Se é assim, o Demiurgo terá de ser, ao menos neste caso, a Alma Hipóstase.

Deixemos de lado este problema e voltemo-nos aos ganhos efetivamente obtidos até aqui: as almas individuais equiparam-se à alma do mundo quanto à sua origem divina; a imagem desta última avança e produz os seres vivos. Continuando sua exegese, Plotino considerará esta imagem da alma também como alma - “uma espécie de alma”, “um tipo de alma” (ψυχὴ τοιαύτη) – que, embora procure imitar a superior, não é plenamente capaz disto, em virtude dos corpos com os quais opera, bem como pelo seu próprio local de

¹⁹⁵ Π 1 [40] 5, 5-9: τοῦτο δὲ ταύτων τῷ ἐφεξῆς μὲν τῷ δημιουργῷ εἶναι τὴν ψυχὴν τὴν οὐρανίαν, καὶ τὰς ἡμετέρας δὲ· ἀπὸ δὲ τῆς οὐρανίας ἰνδαλμα αὐτῆς ἰὸν καὶ οἷον ἀπορρέον ἀπὸ τῶν ἄνω τὰ ἐπὶ γῆς ζῶα ποιεῖν.

¹⁹⁶ Cf. V 1 [10 8, 5-6: δημιουργὸς γὰρ ὁ νοῦς αὐτῶ· τοῦτον δὲ φησι τὴν ψυχὴν ποιεῖν ἐν τῷ κρατῆρι ἐκεῖνω. “Pois, para ele [Platão], o Intelecto é demiurgo; e ele afirma que este faz a alma naquela cratera.”

¹⁹⁷ Cf. p. 40 desta dissertação.

operação. Esta “espécie de alma” é a “natureza”, parte inferior da alma do mundo. Vejamos agora o que diz respeito às almas individuais:

Mas nós fomos plasmados pela alma doada pelos deuses no céu e pelo próprio céu, e por esta alma <doada pelos deuses> temos comércio com os corpos; pois a outra alma, pela qual nós <somos nós>, é causa do nosso bem-estar, não do nosso ser. Com efeito, ela vem quando o corpo já foi gerado, contribuindo pouco para o nosso ser pelo raciocínio.¹⁹⁸

Pela parte inferior da alma do mundo, constitui-se o corpo animado, que é um composto de corpo e alma inferior ou imagem de alma. O homem, porém, é dotado também de uma alma doada “pelo próprio céu”, pelo Demiurgo; esta é a alma intelectual, que permanece em contemplação do Intelecto. Esta não desce, não entra em contato com o corpo e permanece no inteligível.

Todo este passo do *Timeu* está implicado no argumento de Plotino para rebater seus opositores no tratado IV 3 [27]. Fica evidente aqui a relação de fraternidade entre as almas: a alma do mundo teria surgido em primeiro lugar, a partir de uma mistura de ingredientes puros; posteriormente nascem as almas individuais, como irmãs da primeira, mas elaboradas com ingredientes inferiores em pureza. Se Platão quisesse dizer que as almas particulares provêm da alma do mundo, não teria utilizado a imagem da fusão na mesma cratera¹⁹⁹.

Retomemos a leitura de nosso tratado IV 3. Rebatido o segundo argumento, o filósofo enfrenta a quinta objeção, a qual invoca a afirmação do *Fedro* 246 b6 de que “toda alma cuida de tudo que é sem alma”. E de fato, concorda Plotino, quem senão a alma poderia administrar e produzir o corpo? Mas isso é da natureza de qualquer alma. A alma do mundo, porém, dirige tudo sem descer, ao contrário das outras almas, que “perderam as asas”²⁰⁰. A mítica distinção platônica entre almas aladas e almas caídas por terem perdido as asas serve bem para Plotino diferenciar alma do mundo e almas particulares. É interessante observar como a exegese do texto platônico também neste caso serve ao propósito de Plotino para estabelecer o modo de operação das almas. Já vimos no *Timeu* como a alma do mundo é elaborada com elementos puros, enquanto as almas individuais possuem elementos inferiores

¹⁹⁸ Π 1 [40] 5, 18-23: ἡμεῖς δὲ πλασθέντες ὑπὸ τῆς διδομένης παρὰ τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν ψυχῆς καὶ αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ κατ' ἐκείνην καὶ σύνεσμεν τοῖς σώμασιν· ἡ γὰρ ἄλλη ψυχὴ, καθ' ἣν ἡμεῖς, τοῦ εἶναι, οὐ τοῦ εἶναι αἰτία. ἤδη γοῦν τοῦ σώματος ἔρχεται γενομένου μικρὰ ἐκ λογισμοῦ πρὸς τὸ εἶναι συνεκλαμβανομένη.

¹⁹⁹ Cf. IV 3 [27] 7, 1-12.

²⁰⁰ Cf. PLATÃO, *Fedro*, 246 b7-c2

em sua composição. Isso terá repercussões no modo como as almas se comportam. No *Fedro* 246 a7-b3, aparece distinção semelhante: a alma é comparada a uma biga alada; somente os carros dos deuses são compostos por aurigas e cavalos todos eles bons; nos demais carros, ocorre uma mistura. As bigas dos homens são compostas cada qual por um auriga com dois cavalos, um deles belo, bom e de boa estirpe, enquanto o outro cavalo é exatamente o oposto. Por esse motivo, a condução deste carro é feita com bastante dificuldade.

Os ingredientes – cavalos e auriga - da composição das almas dos deuses são perfeitos, ao contrário das almas humanas. Tanto no *Timeu* quanto no *Fedro*, verifica-se uma inferioridade das almas humanas em relação às divinas. Plotino, porém, atenua esta diferença, já que sua doutrina não afirma qualquer diferença ontológica entre as almas. Alma do mundo e almas individuais diferenciam-se por seu modo de operação. A própria interpretação dos textos platônicos caminha nesta direção. A pureza da alma do mundo, constituída de bons cavalos e auriga, permite que este governe facilmente seu carro, diz o mito. Plotino afirmará, pois, que o governo do universo efetuado pela alma do mundo é “sem esforço” (ἄπυονος)²⁰¹. Mas a forma de governo praticada pela alma do mundo é uma possibilidade também para a alma humana. A parte não descida de nossas almas responderia por essa capacidade de contemplação ininterrupta das realidades inteligíveis. Se as almas individuais governam os corpos com esforço, isso se deve não a algum “defeito” intrínseco das almas, mas dos corpos que estas dirigem. Há uma diferença de estatuto entre os governados²⁰². É inevitável que as almas individuais mergulhem no mundo sensível para que possam controlar os corpos percíveis e sujeitos à desagregação, assaltados por forças externas e sempre exigentes de cuidados. Por isso, elas não se mantêm eternamente no alto, mas suas partes médias são compelidas a descer para cuidar dos corpos²⁰³. Ao examinarmos a natureza da alma, ficará claro qual seja esta parte média da alma. Por ora, adiantemos tratar-se da parte racional, da faculdade dianoética. A alma do mundo, por sua vez, governa o corpo perfeito do universo, completo, auto-suficiente, imperecível e em constante harmonia. Como nada há fora do Todo, este não é perturbado por intrusões e, portanto, sua governante não tem necessidade de descer. Mas o arranjo das duas espécies de alma é semelhante²⁰⁴. Ambas apresentam as mesmas capacidades, é o que nos mostra IV 7 [2] 12: “pois cada uma delas é princípio de movimento e

²⁰¹ Cf. II 1 [40] 4, 31.

²⁰² Cf. IV 8 [6] 2; IV 3 [27] 12.

²⁰³ Cf. IV 3 [27] 12, 6-8.

²⁰⁴ Cf. III 4 [15] 6, 21-23: χρῆ γὰρ οἶεσθαι καὶ κόσμον εἶναι ἐν τῇ ψυχῇ ἡμῶν μὴ μόνον νοητόν, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς τῆς κόσμου ὁμοειδῆ διάθεσιν. ”Pois deve-se pensar que também na nossa alma há um universo, não apenas inteligível, mas também uma disposição de espécie semelhante à da alma do universo.”

cada uma delas vive por si mesma e está em contato com as mesmas coisas pelo mesmo meio, inteligindo as coisas no céu e as que estão além do céu e buscando tudo o que é substancial e ascendendo até o primeiro princípio.”²⁰⁵ Há uma identidade de estatuto entre as almas: ambas contemplam o Intelecto e utilizam os mesmo meios para isso, qual seja, a parte não descida da alma, e é por aí mesmo que são capazes de elevar-se não apenas até o Intelecto, mas até o Um. Ambas são princípio de movimento e, portanto, ambas cuidarão do universo. É assim que Plotino responderá ao argumento adversário extraído do *Fedro*, segundo o qual “toda alma cuida de tudo que é sem alma”. As duas espécies de alma governam o mundo, a alma do mundo permanecendo no alto, as almas individuais descendo para dirigir os corpos, sempre mantendo, contudo, algo fora do corpo.²⁰⁶

A perfeição da alma consiste em continuar possuindo asas e governar tudo do alto, sem descer. As almas humanas, porém, descem para governar os corpos e nesse sentido perdem a perfeição. De todo modo, porém, é sempre a alma a cuidar e reger o corpo, seja entregando-se a ele, como fazem as almas caídas, seja mantendo-se elevada, qual a alma do mundo²⁰⁷. A exegese do mito platônico das almas aladas permeia toda a obra de Plotino para explicar, por um lado, a perfeição da alma do mundo e, por outro, a queda das almas. Deve-se notar, porém, que a imperfeição das almas individuais não se deve à ausência de algum elemento, como poderia parecer a partir de uma leitura rápida do texto platônico. A ausência das asas não significa um defeito essencial das almas, mas deve-se, ao contrário, a elementos estranhos que se acrescentaram a elas. Vejamos um passo das *Enéadas* em que isto é elucidado: em I 8 [51] 14, Plotino investiga sobre a causa da fraqueza da alma e observa que esta só está presente em almas “completamente separadas ou nas que estão na matéria ou em ambas”²⁰⁸. Se é assim, todas as almas apartadas da matéria são puras, aladas e perfeitas, diz Plotino citando *Fedro*, ficando a fraqueza relegada às almas que perderam as asas, quais sejam, as que são impuras. A fraqueza não se deve, porém, a uma privação, mas à presença de algo hostil e alheio à alma, de sorte que a impureza da alma surge por seu comércio com a

²⁰⁵ IV 7 [2] 12, 6-8: ἀρχή τε γὰρ κινήσεως ἑκατέρα, καὶ ζῆ παρ' αὐτῆς ἑκατέρα, καὶ τῶν αὐτῶν τῷ αὐτῷ ἐφάπτεται νοοῦσα τὰ τε ἐν τῷ οὐρανῷ τὰ τε οὐρανοῦ ἐπέκεινα καὶ πᾶν ὃ ἐστὶ κατ' οὐσίαν ζητοῦσα καὶ μέχρι τῆς πρώτης ἀρχῆς ἀναβαίνουσα.

²⁰⁶ Em IV 7 [2] 13, capítulo que, como notou Szlezák (*Platone e Aristotele nella dottrina Del Nous di Plotino*, p. 238), é baseado no *Fedro* 246 b6-c2, é possível observar de que modo cada uma das espécies de alma cuida do universo.

²⁰⁷ Cf. IV 3 [27] 7, 13-20.

²⁰⁸ I 8 [51] 14, 17-19: ἀνάγκη δὴ τὴν τοιαύτην ἀσθένειαν ψυχῆς ἢ ἐν ταῖς χωρισταῖς παντελῶς ἢ ἐν ταῖς ἐνύλοις ἢ ἐν ἀμφοτέραις εἶναι.

matéria. Será preciso, pois, que as almas individuais tratem de purificar-se para que retomem sua verdadeira condição, perfeita e divina.

Finalmente, Plotino ataca o terceiro argumento²⁰⁹, segundo o qual a influência da rotação cósmica sobre nossas almas seria indício de nossa origem na alma do mundo. Ora, responde o filósofo, esta influência nada prova, já que a alma também absorve outras influências, oriundas dos lugares, águas, ar, cidades e compleição corporal. Chama a atenção do leitor que o defensor da incorporalidade da alma aceite influências materiais sobre esta. Contudo, o que é preciso notar é que Plotino fala aqui da parte inferior da alma, que se imiscui com o corpo. Na medida em que temos corpos informados pela natureza, nesta medida recebemos influências externas, mas não somos “nós” como alma individual e racional que sofremos influências e sim nossos corpos, os compostos. É verdade que algo de nós provém da alma do mundo (ou não poderíamos viver neste mundo); há, porém, uma outra alma em nós que se opõe às influências exteriores. E é essa sua capacidade de resistência que mostra tratar-se de outra alma²¹⁰. Quem sofre afecções é o composto; a outra alma em nós é impassível²¹¹.

Este argumento “astrológico” traz graves conseqüências para a autonomia das almas e precisa ser combatido por Plotino. A resposta bastante expedita emitida aqui resume todo um tratado, “Sobre o Destino” (III 1 [3]), de que trataremos no próximo capítulo.

Respondidos os argumentos dos adversários, o início do oitavo capítulo²¹² retoma a questão da diversidade entre as almas, surgida nos capítulos quinto e sexto. Como explicar as diferenças entre as almas? Plotino identifica quatro causas destas diferenças: os corpos, os caracteres, o uso que fazem da razão discursiva e as vidas anteriores. É neste ponto que Blumenthal²¹³ acusa uma incoerência na doutrina plotiniana da alma. Como pode o corpo, ontologicamente inferior à alma, criado por ela, determinar-lhe diferenças? A solução do problema, porém, parece residir no próprio texto, pois logo em seguida Plotino mostra que as almas são e tornam-se aquilo que olham. Neste sentido, o corpo é capaz, sim, de produzir diferenças nas almas, não por algum poder que lhe seja intrínseco, mas pelo olhar que a alma lhe dirige.

²⁰⁹ Cf. IV 3 [27] 7, 20-31.

²¹⁰ Sobre a capacidade de resistência da alma, cf. III 1 [3] 8.

²¹¹ Cf. III 6 [26] sobre a impassibilidade da alma.

²¹² Cf. IV 3 [27] 8, 1-17.

²¹³ Cf. “Soul, World-Soul and Individual Souls in Plotinus”, p. 60.

Todas <as almas> são tudo, mas cada qual segundo o que está ativo nela; isto é, uma devido ao fato de unificar-se em ato, outra por estar em conhecimento, outra por estar em desejo, e pelo fato de almas diferentes olharem coisas diferentes e serem e tornarem-se aquilo que olham; e a plenitude e completude para as almas não é a mesma para todas.²¹⁴

Todas as almas possuem a potência de tornarem-se todas as coisas, mas diferem pela ação, diferem pelos objetos para os quais olham. Compreende-se assim que as diferenças apontadas entre as almas resumem-se a seus modos de ação: os corpos causam diferenças conforme a inclinação da alma em sua direção; o caráter da alma diz respeito à forma como a alma se comporta, pois algumas têm maior tendência a contemplar o inteligível, outras conduzem-se racionalmente, outras deixam-se levar pelos desejos; o uso da razão discursiva também representa diversos modos de ação da alma, pois algumas utilizam-na com o intuito de elevarem-se acima dela e unirem-se ao Intelecto, enquanto outras pautam sua vida pela racionalidade, e outras ainda utilizam a razão discursiva com a finalidade de realizar seus desejos corporais. Quanto às vidas anteriores, Plotino é bastante lacônico e encontramos poucas explicações sobre o assunto, mas parece ser possível supor que, conforme o modo como as almas se conduzem em suas vidas, assim também estabelecem seus caracteres, criando hábitos que prosseguirão em outras vidas.

A influência dos hábitos, isto é, dos modos de conduta da alma, é mais evidente no tratado IV 8 [6], quando, no quarto capítulo, o filósofo trata da descida das almas humanas. Em primeiro lugar, nota o elevado posto ocupado por elas quando não se vinculam a corpos, livres de perturbações ao permanecerem junto à Alma Total no inteligível²¹⁵. Em seguida, descreve o processo da descida em passagem tão rica que vale a pena ser citada:

²¹⁴ IV 3 [27] 8, 12-17: ... καὶ ὅτι πάντα πάσαι, κατὰ δὲ τὸ ἐνεργήσαν ἐν αὐτῇ ἐκάστη· τοῦτο δὲ τῶ τὴν μὲν ἐνοῦσθαι ἐνεργεία, τὴν δὲ ἐν γνώσει <εἶναι>, τὴν δὲ ἐν ὀρέξει, καὶ ἐν τῶ ἄλλῃ ἄλλα βλέπειν καὶ ἄπερ βλέπει εἶναι καὶ γίνεσθαι· καὶ τὸ πλήρες δὲ ταῖς ψυχαῖς καὶ τέλειον οὐχὶ ταῦτόν πάσαις.

²¹⁵ Cf. IV 8 [6] 4, 5-6: ἀπήμονας μὲν εἶναι μετὰ τῆς ὅλης μενούσας ἐν τῶ νοητῶ. Veja-se aqui a dificuldade que os intérpretes ainda manifestam com o uso dos conceitos “alma do mundo” e “Alma Total”. O texto aqui fala da permanência das almas individuais junto à “total” (τῆς ὅλης), ou seja, à Alma Universal, Hipóstase. Os tradutores em geral, até onde pudemos notar, traduzem corretamente o trecho utilizando o termo “Alma Total” ou “Alma Universal”. A despeito disso, Fronterotta (*Traité 10* (V,1), “Notice”, p. 139, ed. Flammarion), ao comentar este passo não parece manifestar clareza acerca do que seja esta ὅλη ψυχὴ, afirmando: “a Alma se afasta do Intelecto para vir ocupar-se do mundo sensível em seu conjunto sob a forma de alma do mundo, assim como as almas individuais se afastam da alma do mundo para descer nos corpos particulares, em razão de sua vontade ‘de estarem consigo mesmas’, e, portanto, de seu audacioso desejo de autonomia e de independência em relação ao princípio que as engendrou.” O autor confunde Alma Total com alma do mundo, considerando esta como princípio gerador das almas individuais. Nada mais distante da leitura que acabamos de fazer do tratado IV 3 [27].

Mas elas mudam do Todo para serem parte e pertencerem a si mesmas e, por assim dizer, cansando-se de estarem com a outra, retiram-se cada qual para si mesma. Quando faz isto durante algum tempo, escapando do Todo e abandonando-o com a separação, e não olha para o inteligível, ao tornar-se parte, isola-se, enfraquece, ocupa-se de muitas coisas...²¹⁶

É digno de nota o verbo utilizado para a modificação sofrida pelas almas: μεταβάλλειν. Seu primeiro sentido é de uma mudança de lado, de um virar-se para outro lado, deslocar-se, ir de um lugar para outro. A partir daí decorrem, entre outros, os sentidos de transformar-se, mudar, assumir um estado diferente e até mesmo alterar o caráter e os hábitos. Todas estas significações estão implicadas nesta μετέβασις da alma individual. O primeiro momento da mudança deve-se a uma “virada” da alma que responde por uma modificação em seu olhar. Em seguida, nota-se um desejo de parcialidade, isto é, as almas, ao se voltarem para a parte, desejam ser esta parte, desejam o isolamento. A separação do Todo significa uma “apostasia”²¹⁷, uma defecção e abandono, um dar as costas ao ente ao qual pertencia. Com isso, a alma enfraquece, perde potência, já que a capacidade produtora da alma está diretamente ligada à contemplação; se não contempla mais o inteligível, há de tornar-se fraca, impotente. Ademais, torna-se “multiatarefada”: o verbo πολυπραγμανεῖν, de difícil tradução, significa “ocupar-se de muitas coisas”, mas apresenta também uma conotação depreciativa, no sentido de alguém imiscuir-se em coisas que não lhe dizem respeito. Talvez os dois sentidos estejam presentes aqui, pois a alma parcial passa a ocupar-se devotadamente do corpo, chegando mesmo a contaminar-se com ele. Mas o trecho que nos interessa especialmente para compreender de que maneira os hábitos podem influenciar encontra-se enunciado pela expressão διὰ χρόνων. Quando a alma executa este ato por certo tempo, acaba por tornar-se efetivamente isolada e fraca. “Acostuma-se” a ficar afastada do inteligível, esquece-se de sua pátria e nem sabe mais que poderia voltar-se para a realidade superior. É provável que aqui se encerre o sentido da afirmação de que as diferenças entre as almas devem-se aos corpos, aos caracteres e às vidas anteriores. O isolamento das almas, sua entrega aos corpos, sua insistência em permanecer em estado de afastamento, tudo isso repercute nas diferentes caracterizações atribuídas aos homens.

²¹⁶ IV 8 [6] 4, 10-15: μεταβάλλουσαι δὲ ἐκ τοῦ ὅλου εἰς τὸ μέρος τε εἶναι καὶ ἑαυτῶν καὶ οἷον κάμνουσαι τὸ σὺν ἄλλῳ εἶναι ἀναχωροῦσιν εἰς τὸ ἑαυτῶν ἐκάστη. ὅταν δὴ τοῦτο διὰ χρόνων ποιῆ φεύγουσα τὸ πᾶν καὶ τῇ διακρίσει ἀποστᾶσαι καὶ μὴ πρὸς τὸ νοητὸν βλέπη, μέρος γενομένη μονοῦται τε καὶ ἀσθενεῖ καὶ πολυπραγμανεῖ...

²¹⁷ Este termo, com grande presença junto ao cristianismo, é usado aqui no participio do verbo ἀφίστημι.

Se as almas variam conforme a direção de seu olhar, podemos mais uma vez retomar a tripartição antropológica apresentada no final do sexto capítulo: i) os homens que se unem ao Alto são aqueles unidos em ato (ἐνεργεία), ou seja, são aqueles que exercem a atividade intelectual pura, contemplando o Intelecto e assemelhando-se a ele²¹⁸; são semelhantes a deuses; ii) os que chegam perto da união são os homens em estado de conhecimento (ἐν γνώσει), que utilizam a parte racional da alma; sua visão dirige-se, portanto, para aquilo que é mais próprio da alma e que constitui sua própria essência, os *lógoi*; iii) os demais, menos dispostos à união, são os que se encontram em estado de desejo (ἐν ὀρέξει); estando mais fortemente ativada a parte irracional da alma, seu olhar volta-se para os corpos e sua atenção centra-se nas sensações e desejos oriundos daí.

Tripartição semelhante encontra-se em V 9 [5] 1, onde Plotino se vale da imagem de pássaros pesados para referir-se ao tipo inferior de homem: possuem asas – são pássaros – mas são incapazes de voar devido ao peso excessivo obtido pelo acúmulo de coisas terrenas. Outros, em situação intermediária, elevam-se um pouco, mas não conseguem enxergar a região superior e terminam simplesmente vivendo as virtudes práticas, voltados para as ações terrenas²¹⁹. Há, porém, um terceiro tipo de homens com o olhar afiado, capazes de efetivamente perceber a luz superior e elevar-se “acima das nuvens”, permanecendo na região da verdade que é sua própria pátria.

Cada homem, ao contemplar coisas diferentes e tornar-se aquilo que contempla, terá variáveis graus de perfeição, e aí reside a verdadeira diferença entre os homens. O primeiro passo para alcançar o estatuto que nos é de direito consiste em livrar-nos do peso das coisas terrenas, o que se perfaz através de um processo catártico. Mas é preciso também acurar o olhar e ser capaz de contemplar as realidades superiores. É neste momento que nos tornamos semelhantes ao contemplado e reconhecemos nossa própria origem divina.

* * *

Os oito primeiros capítulos do tratado IV 3 [27] apresentaram claramente a posição de Plotino quanto à origem de nossas almas. Ficou nítida sua derivação direta da Alma Hipóstase, evidenciando-se os laços de fraternidade, e não de filiação, que nos unem à

²¹⁸ No último capítulo desta dissertação (II.3), retornaremos a este ponto fundamental da doutrina plotiniana da alma, que trata do processo de purificação e assimilação da alma ao Intelecto.

²¹⁹ Faz-se aqui a crítica do epicurismo (primeira espécie de homens) e do estoicismo (segunda espécie de homens) seguida de um elogio aos platônicos (terceira espécie de homens).

alma do mundo. A leitura destes capítulos, por sua vez, leva-nos às seguintes indagações: por que razão é preciso enfatizar, como fez Plotino aqui, a fraternidade entre alma do mundo e almas individuais? Por que não pode ser aceita uma derivação de nossas almas junto à alma do mundo? Nosso filósofo fez questão de dedicar todo o início do tratado 27 à demonstração desta fraternidade e à refutação de diversos argumentos adversários à tese. O que está por trás deste trabalho minucioso do autor?

O que está em jogo aqui, cremos, é a autonomia das almas humanas. É preciso que estas possuam estatuto semelhante ao da alma do mundo para exercerem por si mesmas a conversão ao intelecto que lhes garantirá a liberdade. Vejamos, no que concerne a este aspecto, algumas conseqüências passíveis de serem extraídas da leitura destes capítulos.

Em primeiro lugar, houve um ganho de natureza lógica que servirá de alicerce para a autonomia da alma humana. Alma do mundo e almas individuais são espécies semelhantes (ὁμοειδῆ) pertencentes a um gênero comum (γένος κοινόν). Estabelecendo o gênero Alma como alma absoluta, desvinculada dos corpos, alma que não é alma *de* algo, definiram-se todas as espécies de alma como dependentes da Alma. Alma do mundo é dita alma *de* algo, e é, portanto, tal qual as almas particulares, contingente e acidental. Vale lembrar as palavras de Plotino para designar a absoluta independência dos corpos conferida à Alma Hipóstase, bem como o caráter acidental das demais almas, em virtude de sua ligação a corpos:

E, com efeito, é correto que não toda a alma seja de algo, uma vez que ela é, de fato, essência, mas que a que não é absolutamente de coisa alguma seja, e que as outras, todas quantas são de algo, venham a ser em algum momento por acidente.²²⁰

Como pertencem ao gênero Alma, todas as espécies de alma – inclusive a alma do mundo – podem ser ditas, neste sentido, “partes” da Alma. Mas, por tratar-se de incorporais, as partes mantêm a homogeneidade de características possuídas pela Alma, de sorte que as várias espécies de alma e a Alma Hipóstase são ὁμοειδῆ. Assim, a semelhança de estatuto ontológico entre nossas almas e a alma do mundo, em virtude de sua semelhança de espécies e identidade de gênero, bem como a manutenção em cada alma das faculdades possuídas pela Alma Hipóstase, tudo isso representa uma garantia de possibilidade de operação semelhante para as duas espécies de alma.

²²⁰ IV 3 [27] 2, 8-10: καὶ γὰρ ὀρθῶς ἔχει μὴ πᾶσαν τὴν ψυχὴν τινος εἶναι οὐσίαν γε οὐσαν, ἀλλ’ εἶναι ἢ μὴ τινός ἐστιν ὅλως, τὰς δὲ, ὅσαι τινός, γίγνεσθαι ποτε κατὰ συμβεβηκός.

Contudo, ainda que não seja impossível às almas individuais agirem de maneira semelhante à alma do mundo, isto não está imediatamente garantido, uma vez que existe uma diferença básica quanto ao modo de operação das duas espécies de alma. A alma do mundo jamais “desce”, não se envolve com o corpo, sendo capaz de governar o cosmos contemplando ininterruptamente as realidades superiores. Por mais que se expanda em sua constante produção, alcançando as mais longínquas e minúsculas partes do Todo, não se inclina para baixo. Deste modo, é capaz de organizar toda a natureza sem submeter-se a ela. Seu modo de funcionamento representa a alma operando em sua máxima perfeição. Mas, se a alma do mundo não se afasta de sua origem, não é assim que agem as almas individuais. Estas, ao virem habitar corpos que lhe foram preparados pela alma do mundo, inclinam-se para estes corpos particulares, deixando de contemplar o mundo inteligível que é sua origem. Ora, a potência da alma está diretamente ligada à sua capacidade de contemplação. Não há dúvida que a alma do mundo, permanecendo sempre voltada para o alto, há de ter maior potência que as almas individuais e, por conseqüência, exercer maior atividade produtora. Com efeito, a *poíesis* em Plotino é sempre uma atividade noética, teórica, sem deliberação²²¹. A produção nunca é, pois, fruto de atividade prática, mas de uma abundância excessiva. Tal é a produção ἀπραγμόνως²²² da alma do mundo. Ao contrário desta, porém, as almas individuais enchem-se de trabalho, tornam-se “polipragmáticas”, multiatarefadas, como resultado da inversão de seu olhar. A alegoria da cratera, onde Platão apresenta a produção das almas²²³, ajuda-nos a compreender a diferença de potência entre as almas: a fusão na mesma cratera, executada pelo mesmo demiurgo, não deixa dúvidas quanto à fraternidade das almas; contudo, a utilização de ingredientes de categorias diferentes para as duas espécies de alma – cabendo à alma do mundo elementos de melhor qualidade – indica a maior dificuldade que as almas individuais encontrarão para o exercício pleno de suas possibilidades.

Ao contrário da alma do mundo, que permanece em si, permitindo que as coisas produzidas dirijam-se a ela, as almas individuais vão elas próprias para as coisas. E é esta direção de seu olhar que as afasta da percepção das realidades superiores, o que implica uma

²²¹ A produção que se faz com deliberação é de outro tipo, uma arte produtora de imitações fracas (cf. IV 3 [27] 10, 16-17). A depreciação da arte, bastante próxima da crítica platônica, prende-se ao fato de ser uma atividade originada num nível humano, de racionalidade humana e não divina. Entretanto, é possível outra espécie de arte, dirá Plotino discordando de Platão em V 8 [31] 1, 34-40, quando o artista contempla diretamente as Formas inteligíveis e não suas imagens no mundo.

²²² Cf. II 9 [33] 2, 13: ἀπραγμόνως αὐτὴ οὐκ ἐκ διανοίας διοικοῦσα. Sem esforço, a alma do mundo não administra o corpo pela *diánoia*.

²²³ Cf. *Timeu*, 41d 4-7.

diminuição de sua atividade. O sentido de parte fica, então, plenamente explicado quando observamos a noção de ato e potência posta em jogo aqui. Cada espécie de alma contém o Todo em potência, mas não expressa em ato necessariamente este Todo. A diferença deve-se à diversidade de contemplação em cada uma das almas. Eis aí a distinção entre as almas: a alma do mundo, voltada plenamente para o Intelecto, exerce a atividade intelectual da maneira mais perfeita que lhe é possível, ao passo que as almas particulares são incapazes de manter-se em constante intelecção e voltam-se para as coisas inferiores. Contudo, não está vedado às almas humanas agirem semelhantemente à alma do mundo; pelo contrário, a filosofia plotiniana é uma constante exortação para que se atue neste sentido. Ainda que as almas particulares devam preocupar-se com os corpos necessitados de seus cuidados, isto não acarreta um completo envolvimento com o mundo corpóreo, e nosso filósofo abriu de fato esta possibilidade ao enunciar uma doutrina reconhecidamente nova, afirmando haver uma parte da alma que não abandona jamais o mundo inteligível.

Entretanto, embora em potência os homens tenham a possibilidade de alçar-se tão alto quanto a alma do mundo, sabemos que em ato as coisas são diferentes. Com efeito, ao inclinar-se para o mundo sensível, o homem não reconhece sua identidade superior e mantém-se em completa inconsciência de seu verdadeiro lar. É preciso, portanto, imitar a alma do mundo, caso o homem deseje ser plenamente sua própria essência. O convite que Plotino faz nesta direção aponta para a ação contemplativa e intelectual, o que significa elevar-se acima não apenas da percepção sensível, mas dar um passo para além da racionalidade e contemplar o mundo do Intelecto. Pois a alma do mundo não delibera, não calcula, enfim, não faz uso da *diánoia*. Enquanto permanecermos limitados ao exercício desta faculdade tão humana, seremos incapazes de agir pelo intelecto e assimilarmo-nos aos deuses, condição primordial para a obtenção da liberdade. Pode causar alguma estranheza o fato de afirmarmos a necessidade de um abandono, por assim dizer, da *diánoia*. Afinal, foi o próprio Plotino quem estabeleceu a necessidade do exercício desta faculdade para o alcance das Formas inteligíveis, no tratado “Sobre a dialética”, I 3 [20]. Aí, apresentam-se três espécies de homem, o filósofo, o músico e o amante, dentre as quais somente o filósofo é naturalmente “alado” – mais uma vez, a apropriação do mito do *Fedro* (246 c1) – e não precisa efetuar o processo de separação das coisas visíveis²²⁴. Isto significa que, por natureza, exerce a parte racional da alma, aquela que não se mistura com o corpo, que “não necessita de nenhum órgão corporal para raciocinar, mas mantém sua atividade em pureza para que seja capaz de raciocinar de maneira

²²⁴ Cf. I 3 [20] 3, 1-2.

pura”.²²⁵ Sendo o tipo mais elevado de homem, deve voltar-se para os estudos matemáticos e, em seguida, tornar-se um perfeito dialético, capaz de distinguir as Formas e discriminar completamente a estrutura do mundo inteligível²²⁶. Evidentemente, toda esta atividade só pode ocorrer mediante o exercício da *diánoia*. Entretanto, todo esse esforço não se detém aí. Tudo isso é meio para um fim, para o alcance da completa união com a realidade superior, onde nada mais há além de contemplação. Com o exercício do processo dialético em toda sua plenitude, a própria *diánoia* exaure-se, esgota-se. No final, a alma filosófica dá um basta à atividade dianoética e simplesmente contempla: “e então, mantendo a quietude, já que está em quietude pelo fato de estar Lá, não se ocupando mais com a multiplicidade de coisas, tendo se tornado una, contempla”²²⁷. Neste estágio superior, a atividade “polipragmática” da alma e todo raciocínio lógico são abandonados, pois agora basta a contemplação direta da realidade inteligível. O caminho ascensional passa, pois, pela *diánoia*, mas não se detém aí. No último tratado segundo a edição de Porfírio, lemos, mais uma vez, de que modo Plotino propõe o exercício dialético, sem estacionar aí. O percurso de conhecimento efetuado pela alma reconhece, em primeiro lugar, sua derivação do Intelecto e sua participação no princípio racional; mas, “depois disso, deve-se apreender um Intelecto diferente daquele chamado raciocinativo e calculador, e apreender os raciocínios agora como que em separação e movimento”²²⁸. Se observarmos a tripartição antropológica proposta no tratado que acabamos de estudar²²⁹, veremos que o tipo humano intermediário é aquele que vive racionalmente, procura praticar as virtudes, já está em “estado de conhecimento”, mas ainda não é o homem superior almejado por Plotino. Este já ultrapassou a *diánoia* e uniu-se em ato ao Intelecto, com atividade puramente intelectual e contemplativa.

Outra importante consequência do reconhecimento da origem de nossas almas na Alma Hipóstase é a garantia de uma permanente ligação com o mundo superior. Aliás, trata-se de um relacionamento direto, sem intermediários, de sorte que cada indivíduo é dotado de inteligência própria. A mesma faculdade intelectual que possui a Alma Total está presente

²²⁵ V 1 [10] 10, 13-16: τὸ δὴ λογιζόμενον τοῦτο τῆς ψυχῆς οὐδενὸς πρὸς τὸ λογίζεσθαι δεόμενον σωματικοῦ ὄργανου, τὴν δὲ ἐνέργειαν ἑαυτοῦ ἐν καθαρῶ ἔχον, ἵνα καὶ λογίζεσθαι καταρῶς...

²²⁶ Cf. I 3 [20] 3- 4.

²²⁷ I 3 [20] 4, 16-18: τότε δὲ ἡσυχίνα ἄγουσα, ὡς μέχρι γε τοῦ ἐκεῖ εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ, οὐδὲν ἐπι πολυπραγμονοῦσα εἰς ἐν γενομένη βλέπει.

²²⁸ VI 9 [9] 5, 8-10: μετὰ δὲ ταῦτα νοῦν λαβεῖν ἕτερον τοῦ λογιζομένου καὶ λογιστικοῦ καλουμένου, καὶ τοὺς λογισμὸς ἤδη οἷον ἐν διαστάσει καὶ κινήσει...

²²⁹ Cf. IV 3 [27] 6, 26-34 e 8, 12-17.

inteira em cada alma humana. Alma do mundo e almas individuais, possuindo origem comum, mantêm-se unidas pelo alto, não perdendo jamais a ligação com a fonte de onde provêm, por mais que se estendam e se projetem nos corpos. É altíssimo, portanto, o estatuto de cada uma das almas. Todas elas são realidades imperecíveis, ligadas cada qual a um intelecto, o que lhes confere alteridade e individualidade em meio à unidade da alma. Isto nos torna imediatamente princípios de ação, não subordinados à direção de outro intelecto (nem mesmo à direção da alma do mundo), mas capazes de agir por nós mesmos. Veremos este ponto claramente expresso em III 1 [3].

Esta liberdade, porém, não é dada senão à parte superior da alma, aquela parte pura, transcendente, intelectual, que não desce jamais. Somente atuando por meio desta alma, identificando-nos com ela, seremos, de fato, livres de afecções. E é neste sentido que a refutação do “argumento astrológico”²³⁰ vem conceder-nos o ganho final, ao mostrar a impassibilidade da alma superior. Ao estabelecer uma distinção entre dois tipos de alma em cada um de nós, uma formadora dos corpos e provinda da alma do mundo, outra superior, que não desce jamais, Plotino foi capaz de, por um lado, reconhecer a sujeição de nossos corpos às influências exteriores, mas, por outro lado, garantir a autonomia ao homem que se identifica com sua alma mais elevada. É fato que o homem encarnado é dotado de um corpo; este corpo é formado pela natureza e configura-se num composto – corpo e alma intrincados; trata-se do animal homem. Não há como este animal não sofrer as influências externas, pois pertence ao Todo e é governado pela alma do Todo. Plotino aceita a existência de uma *sympátheia*²³¹ entre as almas e a influência astrológica sobre os corpos. Não obstante, é preciso notar que aquele que sofre as afecções e se submete ao governo da alma do mundo é o composto. Nós, porém, somos mais do que isto. Não somos o animal homem, um corpo animado, mas somos dotados de uma alma intelectual. Cada alma individual possui a faculdade intelectual, ao menos em potência. Basta-nos colocá-la em ato, por meio da conversão de nosso olhar. E esta alma superior, que se encontra identificada à Hipóstase, é absolutamente impassível, não se submete às influências externas. É princípio de ação e garante-nos a liberdade.

É otimista, pois, a perspectiva de Plotino acerca da autonomia humana. É preciso, porém, uma verdadeira ascese no sentido de exercitarmos plenamente aquilo que nos é dado

²³⁰ Como vimos, o “argumento astrológico”, apresentado em IV 3 [27] 1, 26-30, considera a influência da rotação do mundo sobre nossos caracteres e destinos como fato evidente, que permite extrair como consequência a origem de nossas almas na alma do mundo. Assim, uma vez que nascemos no Todo, estaríamos sujeitos a influências cósmicas e ambientais determinantes para nossos temperamentos e para os acontecimentos em nossas vidas. E se o Todo é regido pela alma do mundo, também nós estaríamos submetidos ao seu governo.

²³¹ Cf. IV 3 [27] 8, 2.

em potência. Há, por parte do filósofo, uma profunda admiração pela alma do mundo. E pode-se bem entender por quê: o modo de ação de nossa “irmã” deve ser imitado se realmente almejamos a autonomia. O elevado poder que lhe é concedido, sua capacidade de governo do mundo, deve-se à sua constante contemplação do Intelecto e, assim, a filosofia plotiniana é centrada na conversão do olhar. Para onde dirigirmos nosso olhar, ali estará nosso ser. Em um de seus últimos tratados, Plotino permanece na mesma via, insistindo na alma superior que caracteriza nosso verdadeiro ser e exortando, mais uma vez, à conversão do olhar para ela:

Portanto, <dizemos> “nós” em dois sentidos, ou incluindo o animal, ou como aquilo que já agora o transcende. O animal é o corpo que recebeu vida. Mas o verdadeiro homem é outro, limpo destas coisas, possuindo as virtudes que pertencem à inteligência, as quais se estabelecem de fato na alma separada - separada e separável mesmo quando está aqui embaixo. (...) Mas nossos amores pertencem a qual destes? Alguns, ao composto, outros, ao homem interior.²³²

²³² I 1 [53] 10, 5-15: διττὸν οὖν τὸ ἡμεῖς, ἢ συναριτιμουμένου τοῦ θηρίου, ἢ τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἤδη· θηρίον δὲ ζῶωθεν τὸ σῶμα. ὁ δὲ ἀληθὴς ἄνθρωπος ἄλλος ὁ καθαρὸς τούτων τὰς ἀρετὰς ἔχων τὰς ἐν νοήσει αἰ δὴ ἐν αὐτῇ τῇ χωριζομένη ψυχῇ ἴδρυνται, χωριζομένη δὲ καὶ χωριστῇ ἔτι ἐνταῦθα οὐση· (...) φιλίαι δὲ τίνος; ἢ αἰ μὲν τούτου, αἰ δὲ τοῦ ἐνδον ἀνθρώπου.

PARTE II: O ESTATUTO DAS ALMAS INDIVIDUAIS

II. 1. A NATUREZA DA ALMA HUMANA

Até aqui mantivemo-nos numa leitura bastante colada aos principais textos de Plotino a respeito da origem das almas. Cremos que isto se fez necessário para que ficasse clara a doutrina plotiniana neste aspecto. Nosso intuito primordial foi afastar interpretações que até os dias de hoje insistem em enxergar a derivação das almas individuais junto à alma do mundo. Se ficou clara a fraternidade entre nossas almas e a alma do mundo, assim como o pertencimento destas duas espécies de alma ao gênero Alma, hipóstase absolutamente desvinculada dos corpos, podemos agora voltarmo-nos para as repercussões desta leitura na filosofia de Plotino. A exegese que fizemos dos oito primeiros capítulos do tratado IV 3 [27] nos permitirá agora compreender a necessidade desta leitura em nome da coerência da doutrina de nosso filósofo. A origem das almas individuais na Alma Universal, com o elevado estatuto ontológico resultante desta filiação, torna possível a autonomia humana, formulada por Plotino já em um de seus primeiros escritos, “Sobre o Destino”, III 1 [3].

Este é, pois, nosso objetivo nesta segunda parte: observar de que maneira nossa filiação direta da Hipóstase permite-nos sermos “princípios causais”, livres, capazes de elevarmo-nos à condição de deuses. Para isso, a exegese do tratado III 1 [3] será ferramenta fundamental. Se já neste que é um dos escritos iniciais de Plotino encontramos a alma humana alçada a tão alto nível, é evidente que esta concepção só se faz possível porque o filósofo já tinha presente – ainda que não claramente enunciada - a consideração das almas individuais como semelhantes em dignidade, e não inferiores, à alma do mundo. Nosso trabalho, porém, é árduo, uma vez que a correta compreensão deste ponto exige, em primeiro lugar, uma investigação preliminar sobre a natureza da alma. Parece-nos imprescindível observar com algum detalhe o modo de operação da alma, suas faculdades. É o que faremos imediatamente, lembrando que nosso alvo será a observação do funcionamento da alma no homem encarnado, manifestado em corpo físico.

II.1.1. As faculdades da alma

Plotino afasta-se bastante do “divino Platão”²³³ ao tratar da partição da alma. Raramente utilizará a tripartição tal como propõe o livro IV da *República*, e é bastante plausível que nas ocasiões em que se refere à alma tripartite tenha em mente outras questões

²³³ III 5 [50] 1, 6; IV 8 [6] 1, 23.

que não o modo de operação da alma. Sem nos determos aqui nesta argumentação, podem ser mencionados dois textos em que a tripartição platônica aparece associada às virtudes: I 2 [19] 1, 16-20 e III 6 [26] 2, 17-29. Trata-se de contextos voltados a discussões éticas, onde o funcionamento da alma não é de modo algum analisado.²³⁴

Parece, de fato, optar por uma bipartição da alma inspirada no livro X da *República*, 604b: “quando, no homem, ocorrem simultaneamente impulsos em sentidos contrários em relação ao mesmo objeto, dizemos que há necessariamente nele duas <partes>”²³⁵. A divisão platônica da alma neste momento pode ser assim descrita: 1) a parte melhor (τὸ βέλτιστον), cuja função (ἔργον) exerce-se graças à faculdade racional (τὸ λογιστικόν); 2) as partes inferiores (τῶν φαύλων) em oposição à faculdade racional²³⁶. Compartilhando desta concepção platônica de uma bipartição da alma, importará muito mais a Plotino sublinhar a diferença entre as almas puras, que nada contêm que não seja sua própria natureza, e as demais almas, contaminadas pelos acréscimos advindos a partir do nascimento.

Se é possível enxergar a partição da alma em Plotino como uma divisão em dois grandes níveis, racional e irracional, é preciso notar, porém, que o filósofo preocupa-se com o estabelecimento de diversas faculdades ou potências (δύναμεις) da alma, aproximando-se, neste sentido, de Aristóteles, que, no *De Anima*, distinguira várias faculdades da alma²³⁷. Considera que o nível racional da alma não se divide entre os corpos, uma vez que seu funcionamento independente da corporeidade, com a divisão entre os corpos ocorrendo para as potências relacionadas à percepção sensível e à nutrição e formação dos corpos. Não obstante a multiplicidade de potências da alma, sua unicidade permanece mantida. É sempre a mesma alma que se manifesta dos mais diversos modos, podendo dividir-se ou não entre os

²³⁴ Este é o ponto de vista de Blumenthal (*Plotinus psychology*, p. 21-22), que chega a afirmar que Plotino “critica a tripartição como base para uma psicologia séria” (“Plotinus’ Psychology: Aristotle in the Service of Platonism”, p. 349). Não é este o entendimento de Igal (“Aristoteles y la evolución de la antropología de Plotino”, p. 318), para quem o filósofo não teria rechaçado a tripartição platônica em sua psicologia, mas reinterpretado-a, preferindo o *Timeu* à *República*, já que o *Timeu* apresenta a psicologia da alma humana e da alma do mundo, descrevendo a atividade e união destas almas com seus corpos. De nossa parte, acreditamos encontrar uma forte bipartição da alma, como procuraremos mostrar a seguir.

²³⁵ PLATÃO, *República*, X, 604 b3-4: Ἐναντίας δὲ ἀγωγῆς γιγνομένης ἐν τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὸ αὐτὸ ἄμα, δύο φαμέν αὐτῷ ἀναγκάσιον εἶναι.

²³⁶ Cf. *ibid.*, X, 603 a1-7.

²³⁷ Cf. *De Anima* III 10, 433a31ss: “Para aqueles que distinguem as partes da alma, no caso de as distinguirem e separarem de acordo com as potências, elas se tornam múltiplas: nutritiva (θρεπτικόν), perceptiva (αἰσθητικόν), intelectual (νοητικόν), deliberativa (βουλευτικόν) e ainda desiderativa (ὀρεκτικόν), pois estas diferem mais umas das outras do que a apetitiva difere da emotiva.” (tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis). Cf. também *De An.* II 2, 413b1-12; II 3, 414a29 ss.

corpos, conforme a sua potência²³⁸. Esta alma única é responsável pelas mais variadas formas de seres vivos, como plantas, animais e homens, sendo capaz de estender-se a tudo sem perder sua integridade²³⁹. Não se deve esquecer, entretanto, que a defesa da unidade da alma não implica, em Plotino, um monopsiquismo clássico, segundo o qual a alma única individualiza-se somente quando vem aos corpos²⁴⁰. Já vimos que a singularidade das almas existe já no inteligível, independentemente dos corpos. Assim, a vinda a um corpo e não a outro é determinada pela própria constituição da alma individual, que se encaminha a corpos compatíveis com sua potência²⁴¹.

Há, na alma humana, uma faculdade própria das almas individuais e há faculdades próprias da alma do mundo. Própria das almas individuais é a faculdade discriminativa, proveniente de uma percepção acompanhada de *noûs*. A alma do mundo, por sua vez, provê a percepção passiva e a faculdade nutritiva:

Mas se a faculdade nutritiva²⁴² provém do todo, tem também <algo> daquela [alma do todo]. Por que, então, a faculdade nutritiva não obtém também <algo> da nossa alma? Porque o que é alimentado é parte do todo, o qual também é perceptivo passivamente, mas a percepção que julga por meio do intelecto é de cada um, e não era de modo algum necessário que ela plasmasse o que é plasmado pelo todo.²⁴³

Não cabe às almas individuais plasmarem e nutrirem os corpos, uma vez que esta função já é exercida pela alma do mundo. Os campos de atividade das duas espécies de alma

²³⁸ Cf. IV 9 [8] 3, 10-18: Πῶς οὖν, εἰ ψυχὴ μία, ἢ μὲν λογικὴ, ἢ δὲ ἄλογος, καὶ τις καὶ φυτικὴ; ἢ ὅτι τὸ μὲν ἀμέριστον αὐτῆς κατὰ τὸ λογικὸν τακτέον οὐ μεριζόμενον ἐν τοῖς σώμασι, τὸ δὲ μεριζόμενον περὶ σώματα ἐν μὲν ὄν καὶ αὐτό, περὶ δὲ τὰ σώματα μεριζόμενον παρεχόμενον τὴν αἴσθησιν πανταχοῦ ἄλλην δύναμιν αὐτῆς θετέον, τὸ τε πλαστικὸν αὐτῆς καὶ ποιητικὸν σωμάτων δύναμιν ἄλλην. οὐχ ὅτι δὲ πλείους αἰ δυνάμεις, οὐ μία· καὶ γὰρ ἐν τῷ σπέρματι πλείους αἰ δυνάμεις καὶ ἔν· καὶ ἐξ ἑνὸς τούτου πολλὰ ἔν. “Como, então, se a alma é uma, por um lado é racional e, por outro lado, é irracional, e é até mesmo vegetativa? É porque o que é indivisível dela deve ser posto no <nível> racional, não dividido nos corpos, mas aquilo que é divisível nos corpos é também isto mesmo um, mas, como está dividido nos corpos, ao fornecer por toda parte percepção sensível, deve ser considerado como outra potência sua, e sua capacidade para plasmar e fazer corpos como outra potência. Não é porque as potências são muitas que ela não é uma; pois também na semente há muitas potências e ela é uma; e desta única provêm muitas unidades.”

²³⁹ Cf. IV 9 [8] 5, 1-7.

²⁴⁰ Cf. WALD, *Self-Intellection and Identity in the Philosophy of Plotinus*, p. 163.

²⁴¹ Cf. VI 4 [22] 15, 3-6.

²⁴² Um dentre os vários termos pertencentes ao vocabulário aristotélico. Cf., entre outros, *De An.* II 2, 413b8; II 4, 415a22 ss.

²⁴³ IV 9 [8] 3, 23-28: τὸ δὲ θρεπτικόν, εἰ ἐκ τοῦ ὅλου, ἔχει καὶ ἐκείνης. διὰ τί οὖν οὐ καὶ παρὰ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς τὸ θρεπτικόν; ὅτι τὸ τρεφόμενον μέρος τοῦ ὅλου, ὃ καὶ παθητικῶς αἰσθητικόν, ἢ δὲ αἴσθησις ἢ κρίνουσα μετὰ νοῦ ἐκάστου, ἢ οὐδὲν ἔδει πλάττειν τὸ ὑπὸ τοῦ ὅλου τὴν πλάσιν ἔχον.

são bem delimitados: a faculdade nutritiva é gerida pela alma do mundo, nada havendo de individual aí, por tratar-se do reino da natureza, provedor de cuidado e nutrição a todos os seres vivos. Até mesmo as percepções passivas, relativas a um nível puramente animal, não dizem respeito às almas individuais. Nossas almas, por sua vez, operam com o julgamento racional a partir dos dados da percepção sensível. Sob esta ótica, não há como dizer que as almas individuais tenham propriamente um nível irracional, já que toda irracionalidade encontra-se relegada à *phýsis*, ligada à alma do mundo.

De que modo, porém, pode-se afirmar a existência de uma ligação entre alma do mundo e natureza? Não é propriamente a alma do mundo quem se dirige aos corpos, dando-lhes vida, provendo-lhes o crescimento e a sensação. Trata-se, antes, de uma imagem da alma, produzida por um movimento em sentido oposto ao da contemplação. Há uma variedade de níveis de alma, explica o tratado V 2 [11] 1. A alma é uma atividade (ἐνέργεια) e move-se produzindo uma imagem (εἶδωλον): a sensação (αἴσθησις) e a natureza nas plantas (φύσις ἐν τοῖς φύτοις). Mas, como não poderia deixar de ser para o filósofo que defende a unidade da alma, nem mesmo a mais baixa das potências da alma está separada de seu princípio originário²⁴⁴. Há, porém, uma gradação entre as várias potências²⁴⁵: no nível inferior, há a alma das plantas, que chamamos de vegetativa (φυτική), a parte “mais estúpida” (ἀφρονέστατον)²⁴⁶ e “audaciosa” (τολμηρότατον)²⁴⁷ da alma, e também aquela que mais se afasta da fonte. Num nível intermediário, há a alma dos animais, onde prevalece a percepção sensível; mais acima, no homem, a alma pode funcionar em dois níveis: ou totalmente na parte racional (ὅλως ἐν λογικῶ) ou também a partir do intelecto que lhe é próprio (ἀπὸ νοῦ ὡς νοῦν οἰκείον ἐχούσης)²⁴⁸. Porém, a despeito da diversidade de níveis de operação da alma, bem poderíamos, em última instância, reduzir a divisão a dois

²⁴⁴ Cf. V 2 [11] 1, 20-27.

²⁴⁵ A geração dos níveis inferiores não implica diminuição do gerador, que permanece idêntico, mas aquilo que é gerado encontra-se em um nível inferior, ainda que essencialmente se mantenha o mesmo que seu gerador, sem separar-se dele. Cf. V 2 [11] 2, 1-4 e III 8 [30] 5, 24-25.

²⁴⁶ Ponto de vista bastante semelhante ao presente no *Timeu* 77 b5, em que essa alma das plantas é considerada não participante do raciocínio e do intelecto, e nem mesmo da opinião: ὧ δόξης μὲν λογισμοῦ τε καὶ νοῦ μέτεστιν τὸ μηδέν.

²⁴⁷ A audácia é, para Plotino, motivo de “queda” das almas. Cf. V 1[10] 1,4, onde a ousadia (τόλμα) é considerada causa do afastamento entre as almas individuais e a Hipóstase.

²⁴⁸ Cf. V 2 [11] 2, 4-10.

níveis: irracional (relativo à natureza e à percepção sensível dos animais) e racional (que parece ser duplo²⁴⁹: raciocinativo e intelectual²⁵⁰).

A divisão em níveis da alma reaparece em III 4 [15], 1-2, onde Plotino afirma que também em nós está presente a natureza, degrau mais baixo da escala hierárquica da alma. Diferentemente das plantas, porém, nossa alma domina a *phýsis*, que é apenas uma parte; já nas plantas, a natureza é dominante, uma vez que é a única alma existente ali²⁵¹. Embora caiba à natureza cuidar dos corpos, até mesmo os demais níveis de alma dirigem-se a eles. Citando literalmente *Fedro*, 246 b8 e ss, Plotino afirma que a alma “percorre o céu inteiro”, seja sob a forma sensitiva, seja sob a forma racional, seja sob a forma vegetativa. No homem, as faculdades inferiores permanecem associadas à superior, o governo devendo caber a esta. Contudo, nem sempre o nível superior domina, já que as demais faculdades também estão presentes, pois os homens são dotados de percepção sensível, como os outros animais, e, em certo sentido, são como as plantas, já que seus corpos também crescem e engendram. A forma total, porém, é homem devido à sua faculdade melhor²⁵².

A consideração da *phýsis* como o nível inferior da alma que é, ao mesmo tempo, uma imagem da alma já aparece nos tratados da primeira fase dos escritos plotinianos, como apontamos acima²⁵³. Ao que parece, esta posição não se modifica na fase intermediária, mas explicita-se com maior clareza. Assim, em IV 4 [28] 13, Plotino esclarece que a natureza, último limite da alma, onde lampejam os últimos raios dos princípios racionais (*lógoi*), produz espontaneamente, doando-se ao corporal e material, como que por um contato – tal como um corpo aquecido aquece aquilo que entra em contato com ele, ainda que com temperatura inferior. A natureza é um reflexo da alma do mundo na matéria, constituindo-se no limite inferior das realidades inteligíveis:

E o que é refletido dela [i.e., da alma do mundo] na matéria é natureza, na qual os entes se detêm, ou mesmo antes disso, e este é o último <grau> do inteligível; pois agora o que vem a partir daí são imitações. Mas a natureza é agente e paciente em relação à matéria, e aquela <alma> que lhe é anterior e

²⁴⁹ Há uma grande dificuldade para delimitação dos campos de operação do Intelecto e da Alma quando esta opera em seu nível mais elevado. Cf. BLUMENTHAL, “*Nous and Soul in Plotinus: some Problems of Demarcation*” e ARMSTRONG, “*Aristotle in Plotinus: the Continuity and Discontinuity of Psyché and Nous*”. Dada a complexidade do tema, não será possível determo-nos sobre este ponto.

²⁵⁰ Por nível raciocinativo entende-se a *διάνοια*, isto é, o raciocínio que se realiza no tempo, próprio da atividade discriminativa e julgadora da razão; já o nível intelectual é aquele em que a alma exerce sua atividade em absoluta união com o Intelecto, em estado de pura contemplação, onde não cabe falar em tempo.

²⁵¹ Cf. III 4 [15] 1, 2-5.

²⁵² Cf. III 4 [15] 2, 1-11.

²⁵³ Em V 2 [11] 1, 20.

próxima é agente sem sofrer afecção, e aquela que é ainda mais superior não age sobre os corpos nem sobre a matéria.²⁵⁴

Descrevem-se aqui os três graus de realidade relacionados à alma do mundo: abaixo dela, a natureza como imagem sua; acima dela, a Alma Hipóstase. Aparecem aí três graus de ação e afecção: a natureza interage com o corpo, agindo sobre ele, mas também sendo afetada por ele; a alma do mundo apenas age sobre os corpos, sem sofrer qualquer afecção; a Alma Total, já o sabemos²⁵⁵, é absolutamente desvinculada dos corpos, de sorte que nem é agente nem tampouco paciente em relação ao corpóreo.

Fica claro, portanto, que a natureza, existente nas plantas, nos animais e também nos seres humanos, provém da alma do mundo. Se esta não se inclina para o inferior, a natureza, ao contrário, age na matéria e é afetada por ela. Em virtude da ação da natureza, os corpos das plantas e animais tornam-se corpos animados, “compostos”, “corpos qualificados”. Como explica IV 4 [28] 18, “o corpo do animal e da planta têm como que uma sombra de alma e o fato de sentir dor e de fruir os prazeres do corpo são relativos a este tipo de corpo.”²⁵⁶ Nós, porém, isto é, nossa alma superior, não sentimos dor ou prazer, apenas tomamos conhecimento disso, sem padecer qualquer afecção. O corpo animado é nosso, mas não é “nós”; depende de nós, a quem está ligado. Por essa razão, voltamos nossa atenção para ele, para seus prazeres e dores. E quanto mais fracos formos, maior será nossa incapacidade de nos separarmos dele, acabando por considerá-lo o que temos de mais nobre, confundindo-nos com ele. Mas, lembre-se sempre, que toda afecção diz respeito ao composto (τὸ συναμφότερον)²⁵⁷.

Neste momento, talvez seja útil determo-nos no que seja esta imagem da alma que entra em comunhão com o corpo. Tem-se considerado a possibilidade de existência de uma evolução na doutrina plotiniana da alma a partir da segunda fase dos escritos, ou seja, a partir do tratado VI 4 [22]. Igal²⁵⁸ reconhece não haver indícios de alguma evolução importante exceto no campo da antropologia, com o aparecimento de novos elementos a partir da fase

²⁵⁴ IV 4 [28] 13, 19-25: τὸ δὲ ἐξ αὐτῆς ἐμφαντασθὲν εἰς ὕλην φύσις, ἐν ἣ ἴσταται τὰ ὄντα, ἢ καὶ πρὸ τούτου, καὶ ἔστιν ἔσχατα ταῦτα τοῦ νοητοῦ· ἤδη γὰρ τὸ ἐντεῦθεν τὰ μιμήματα. ἀλλ’ ἡ φύσις εἰς αὐτὴν ποιούσα καὶ πάσχουσα, ἐκείνη δὲ ἡ πρὸ αὐτῆς καὶ πλησίον αὐτῆς ποιούσα οὐ πάσχει, ἢ δ’ ἔτι ἄνωθεν εἰς σώματα ἢ εἰς ὕλην οὐ ποιεῖ.

²⁵⁵ Cf. IV 3 [27] 2, 54-58.

²⁵⁶ IV 4 [28] 18, 6-9: καὶ ἔστι τὸ σῶμα τοῦ ζώου καὶ τοῦ φυτοῦ δὲ οἷον σκιὰν ψυχῆς ἔχοντα, καὶ τὸ ἀλγεῖν καὶ τὸ ἡδεσθαι δὲ τὰς τοῦ σώματος ἡδονὰς περὶ τὸ τοιόνδε σῶμά ἐστιν·

²⁵⁷ Cf. IV 4 [28] 18, 9 ss.

²⁵⁸ Cf. “Aristoteles y la evolución de la antropología de Plotino”, p. 315-346.

intermediária da obra. Teriam surgido termos como “imagem” e “vestígio” da alma, os quais diriam respeito a um novo nível no psiquismo humano; do mesmo modo, a fórmula aristotélica “corpo caracterizado” serviria como referência para o corpo animado. Assim, a partir da etapa média, Plotino teria estabelecido um nível psíquico intermediário entre a *phýsis*, nível ínfimo da alma, e o corpo orgânico. Tal nível seria designado como imagem ou simulacro (εἶδωλον), aparência ou vislumbre (ἴνδαλμα), pegada ou vestígio (ἴχνος), sombra (σχιά), espécie de aquecimento (οἶον θερμασία), espécie de luz ou brilho (οἶον φῶς, ἔλαμψις) e espécie de eco (οἶον ἐναθηγηθέν)²⁵⁹. Este vestígio da *phýsis* se identificaria às faculdades irascível e apetitiva, constituindo “a outra espécie de alma”, afirma Igal citando I 1 [53] 12, 20-21. É esta alma que encarna, não a própria alma. O corpo apropriado – orgânico - participa, então, num vestígio da alma e torna-se assim um corpo vivo. Há uma concepção de “homem duplo”, observa Igal, que estaria ausente na primeira fase, mas presente nas demais: o “homem verdadeiro”, transcendente e preexistente, e “o outro homem”. O primeiro é a alma real e, sustenta Igal, alma compreendendo todos os níveis, inclusive vegetativo; o segundo é o composto de corpo e imagem da alma, que adere ao homem verdadeiro.

Parece, porém, que embora seja fato que os termos passem a ser utilizados de maneira mais acurada a partir da fase média dos tratados, eles não estão ausentes das fases anteriores. A idéia de que os corpos humanos são formados por corpos orgânicos e por uma imagem da alma pode ser depreendida já no primeiro tratado (I 6), onde Plotino explica que os corpos nada mais são que imagens da alma às quais não devemos nos apegar: “Pois, ao ver a beleza nos corpos, não se deve correr em direção a eles, mas, sabendo que são imagens, traços e sombras, deve-se fugir para aquilo de que estes são imagens.”²⁶⁰ (I 6 [1] 8,6-7). Note-se os termos utilizados para fazer referência ao corpo animado (e a menção que logo em seguida se fará ao mito de Narciso deixa claro tratar-se efetivamente de corpos vivos): imagens (εἰκόνας), vestígios (ἴχνη) e sombras (σκιαί). Se os corpos vivos são imagens da alma é porque contêm em si esta imagem provinda da alma. Não possuem vida própria, a menos que a alma lhes conceda a vida, e sua existência assemelha-se à de uma sombra que só existe enquanto o objeto real está presente para produzi-la. Esta imagem de alma que constitui o corpo vivo não é o homem real, é o que afirma a seqüência do texto: “Pois se alguém

²⁵⁹ Cf. IGAL, “Aristoteles y la evolución de la antropología de Plotino”, p. 325.

²⁶⁰ I 6 [1] 8, 6-8: ἰδόντα γὰρ δεῖ τὰ ἐν σώμασι καλὰ μήτοι προστρέχειν, ἀλλὰ γνόντας ὡς εἰσιν εἰκόνας καὶ ἴχνη καὶ σκιαὶ φεύγειν πρὸς ἐκεῖνο οὐ ταῦτα εἰκόνας.

corresse [para a imagem] querendo apreendê-la como <se fosse> verdadeira...”²⁶¹. Quem é este que pode correr para a imagem senão o verdadeiro homem, a alma? Narciso, o verdadeiro homem, enamorou-se de seu reflexo e afundou nas profundezas. Do mesmo modo, o homem (leia-se, a alma) que se deixa seduzir pela imagem da alma acaba “descendo”, desprezando sua verdadeira origem, sem reconhecê-la como a autêntica realidade que dá vida ao corpo.

É verdade que o texto aqui não deixa claro que tipo de imagem da alma é essa. Tudo que sabemos é que esta imagem constitui o corpo animado. Com efeito, a existência dos corpos é condicionada à doação por parte da alma de algo que venha informá-los. A matéria por si só é incapaz de ser imagem de algo, assim como não possui existência. É a alma que lhes dará a determinação inteligível, com um vestígio seu fazendo-se presente nos corpos e tornando-os imagens da própria alma. Isto faz parte do esquema processional, sabemos. Por um dom da alma, o mundo sensível participa do inteligível. Não é, porém, a própria alma que se une aos objetos materiais, mas algo “doado” por ela e que “se acrescenta” aos corpos. Isto já era dito no segundo tratado (cf. IV 7 [2] 8¹, 28-31). As potências presentes nos corpos são incorporais e são estas, e não a alma, que se acrescentam aos corpos materiais dando-lhes “qualidades” que o tornarão um “corpo qualificado”. Mesmo sem utilizar o termo “corpo qualificado” é certamente a isto que Plotino se refere ao afirmar que a matéria “faz coisas diferentes quando adquire ‘qualidades’(ποιότητες)”. Assim, os corpos em si são impotentes para executar qualquer atividade, mas ao receberem “qualidades” da alma tornam-se um “corpo qualificado”, com certas potências. E as qualidades adquiridas são “princípios racionais imateriais e incorporais” (λόγοι άυλοί καί άσώματα)²⁶². Fica claro, pois, que são os *lógoi* que se acrescentam aos corpos conferindo-lhes o estatuto de “corpos qualificados”, e estes *lógoi* derivam da alma²⁶³. É significativo o fato de que ao buscar a definição do “homem daqui”, em VI 7 [38], Plotino se detenha no exame do *lógos* nos capítulos 4 e 5. Vai, pois, explorar aquilo que já estava contido em germe no seu segundo tratado, tornando imanente um princípio transcendente²⁶⁴.

²⁶¹ I 6 [1] 8, 8-9: εἰ γάρ τις ἐπιδράμοι λαβεῖν βουλόμενος ὡς ἀληθινόν...

²⁶² IV 7 [2] 8¹, 31.

²⁶³ Mais tarde, em VI 7 [38] 5, 4-5, Plotino explicará a respeito destes *lógoi* com maior clareza. Mas, não se afastará da concepção já apontada aqui de “princípios racionais imateriais e incorporais” que conformam os corpos e dão-lhes vida. E embora não sejam sem alma “não são inteiramente alma” (VI 7 [38] 5, 5).

²⁶⁴ Cf. WALD, *Self-Intellection and Identity in the Philosophy of Plotinus*, p. 83.

Ainda observando a primeira fase dos tratados, encontramos em III 4 [15] o ensinamento de que “cada um de nós é um mundo inteligível”²⁶⁵ e que “permanecemos no alto com todo o restante mundo inteligível”²⁶⁶, mas ligados à extremidade inferior, dando-lhe uma “espécie de emanação” (οἶον ἀπόρροιαν) daquele mundo superior, sem que a parte inteligível seja diminuída²⁶⁷. O termo “iluminação” aparece logo em seguida, no capítulo 4, para explicar que a alma do mundo não se inclina para as últimas profundezas (leia-se, a matéria) – nem mesmo sua parte inferior; é o corpo do universo que se ata a ela e é “como que iluminado” (οἶον εκκαταλάμπεται) sem causar perturbações à alma²⁶⁸. A alma do mundo fornece aos corpos vivos as faculdades vegetativa e sensitiva como potências à alma, sem absolutamente entregar-se; é por isso que Plotino não encontra outro modo de expressar essa presença a não ser com antíteses: “portanto, a faculdade vegetativa (τὸ φυτικὸν) está presente <nos corpos> sem estar presente e do mesmo modo ocorre com a faculdade sensitiva (τὸ αἰσθητικὸν)”²⁶⁹.

As faculdades vegetativas e sensitivas estão presentes nos corpos, portanto, não exatamente como “alma”, mas como faculdades ou potências doadas pela alma aos corpos, de sorte que, dotados de tais potências os corpos passam a executar múltiplas atividades. Não seria correto, pois, traduzirmos φυτικὸν por “alma vegetativa”, pois não é exatamente a alma que exerce esta função geradora e nutritiva, mas uma potência sua, que provém dela qual uma iluminação. Trata-se de um princípio racional (λόγος) capaz de informar a matéria e produzir-lhe vida, mas é um “traço” da alma e não propriamente a alma²⁷⁰. Mais apropriado seria acompanhar a tradução de Armstrong: “princípio de crescimento”. De nossa parte, utilizamos a já consagrada tradução do vocabulário aristotélico (faculdade vegetativa) para referir-nos a esta faculdade proposta por Plotino cuja inspiração é certamente aristotélica.

Fica claro também neste trecho do tratado III 4 [15] que as faculdades vegetativa e sensitiva presentes nos seres vivos provém da alma do mundo. É esta que, por uma espécie de iluminação do corpo do universo, cede-lhes os princípios de crescimento, de nutrição e de sensação. Isto, aliás, já era explicado no tratado V 2 [11]. Ali, o filósofo explica a natureza

²⁶⁵ III 4 [15] 3, 22: καὶ ἕσμεν ἕκαστος κόσμος νοητός...

²⁶⁶ III 4 [15] 3, 24: καὶ μένομεν τῷ μὲν ἄλλῳ παντὶ νοητῷ ἄνω...

²⁶⁷ Cf. III 4 [15] 3, 21-27.

²⁶⁸ Cf. III 4 [15] 4, 1-7.

²⁶⁹ III 4 [15] 4, 12-13: πάρεστιν οὖν καὶ τὸ φυτικὸν οὐ παρὸν καὶ τὸ αἰσθητικὸν ὡσαύτως.

²⁷⁰ Ainda assim, Plotino utiliza por vezes o termo φυτική para referir-se à alma, como “alma vegetativa”.

móvel da alma que, contrariamente ao *modus operandi* do Intelecto e do Um, não permanece imóvel ao produzir, mas gera uma imagem (εἶδωλον). Contempla o Intelecto e, num movimento em direção oposta, “gera sua própria imagem” (γεννα εἶδωλον αὐτῆς): a sensação (αἴσθησις) e a natureza nas plantas (φύσις ἢ ἐν τοῖς φυτοῖς).²⁷¹ Trata-se de um nível inferior produzido pela alma, como uma extensão dela, sem rompimentos abruptos, mas mantendo a escala gradativa de processão, formando assim um outro nível de existência (ὑπόστασις ἄλλη), que poderíamos chamar de *phýsis*. Assim, as faculdades vegetativa e sensitiva já neste tratado da primeira fase aparecem como imagens da alma; são elas que “descem” para compor os corpos e dar-lhes vida e movimento.

Constata-se, pois, que, desde os primeiros tratados, a formação das plantas e dos animais é explicada em termos de uma “iluminação” ou “reflexo” da alma. É segundo esta medida que se explica a formação dos corpos humanos enquanto animais. Os homens encontrarão sua determinação de homens não por meio destas imagens da alma que produzem sua vida corporal e a percepção sensível própria de animais. Serão homens em virtude de outro princípio, superior, que se identifica com a própria alma individual e que lhes concede o raciocínio e o acesso às realidades inteligíveis.

A concepção de um reflexo enviado pela alma talvez seja útil para que o filósofo dê conta da participação do sensível no inteligível, já que deste modo não há exatamente uma mistura entre elementos heterogêneos como o corpo e a alma. Com efeito, a alma passa a animar o corpo não por interpenetração, mas por meio de uma imagem sua, de uma “iluminação”, o que permite salvar a impassibilidade da alma. Se a doutrina foi tomando forma mais clara ao longo dos escritos de Plotino, isso não significa que já não estivesse presente em seus primeiros tratados. Por outro lado, a presença de uma alma que se mistura ao corpo (e não uma imagem de alma) mais constante nos tratados iniciais, comparece ainda na última fase dos escritos, de sorte que lemos em III 5 [50] sobre uma alma “misturada” (μεμιγμένης)²⁷². Só nos resta constatar a extrema dificuldade da doutrina plotiniana da alma que tanto dificulta o trabalho dos intérpretes.

Retomemos a questão da bipartição da alma. Como já foi observado, Plotino não parece realmente supor a tripartição platônica, mas serve-se desta apenas como o primeiro momento de um exame que termina por afastar-se completamente da partição inicial. É o que se pode observar, por exemplo, em I 2 [19]. Aí, no primeiro capítulo, ao investigar sobre a

²⁷¹ Cf. V 2 [11] 1, 18-28.

²⁷² Cf. III 5 [50] 4, 25.

possibilidade de existência das chamadas virtudes cívicas no inteligível, retoma a discussão de *República* IV, 427e-434d, associando as virtudes às partes platônicas da alma²⁷³. No terceiro capítulo, entretanto, em lugar das virtudes cívicas, entra em cena outra espécie de virtude, a purificação (κάθαρσις), que, diferentemente das demais, é, de fato, capaz de tornar-nos semelhantes a Deus. Esta virtude trata de separar da alma tudo que não seja sua própria natureza.

A alma purificada, desembaraçada do corpo, age absolutamente só, sem sofrer influências corporais, de modo que as virtudes tornam-se naturais e a alma manifesta-as sem esforço algum. Sua atividade ocorre no nível racional e intelectual, onde não há lugar para opiniões derivadas da relação com o corpo. As chamadas virtudes cívicas passam agora a expressar-se naturalmente, como conseqüência da desvinculação com o corpo. A temperança e a coragem são próprias daquele que não é afetado pelo corpo e, por isso, não partilha de suas afecções nem teme afastar-se dele. A justiça, enfim, é a própria manifestação da pureza de alma, na qual imperam a razão e o intelecto. A purificação é, pois, uma assimilação da alma ao divino, ao Intelecto, que resulta na separação entre a alma mais elevada e as atividades inferiores da alma, relacionadas ao corpóreo, com a conseqüente identificação do “eu” com a alma superior. Que o filósofo supõe tão somente duas partes da alma, isto é explicitado em seguida:

Ela própria [a parte racional] será totalmente pura de todas estas coisas e quererá fazer a irracional também pura, de modo tal que nem esta venha a ser atingida, e se o for, seus golpes não serão violentos, mas poucos, e logo dissolvidos pela vizinhança: tal como alguém, sendo vizinho de um sábio, poderia tirar proveito da proximidade do sábio, seja tornando-se semelhante a ele, seja experimentando um sentimento de pudor, de sorte que não ousasse fazer nada que o homem bom não desejasse. Portanto, não haverá conflito, pois a razão, estando presente, governa, e será respeitada pela pior <parte> de modo tal a até mesmo esta ficar desapontada caso haja algum movimento, por não ter se calado na presença de seu senhor, e reprovará sua própria fraqueza.²⁷⁴

²⁷³ Cf. I 2 [19] 1, 16-21, onde Plotino associa a sabedoria (φρόνησις) à parte discursiva (τὸ λογιζόμενον), a coragem (ἀνδρία) à parte irascível (τὸ θυμούμενον), a temperança (σωφροσύνη) à concordância e harmonia entre a parte apetitiva (τὸ ἐπιθυμητικόν) e o raciocínio (τὸ λογισμόν), e considera a justiça (δικαιοσύνη) como a virtude que permite a cada uma das três partes cumprir a função que lhe é própria.

²⁷⁴ I 2 [19] 5, 21-31: ὅλως δὲ αὕτη μὲν πάντων τούτων καθαρὰ ἔσται καὶ τὸ ἄλογον δὲ βουλήσεται καὶ αὐτὸ καθαρὸν ποιῆσαι, ὥστε μηδὲ πλήττεσθαι· εἰ δ' ἄρα, μὴ σφόδρα, ἀλλ' ὀλίγας τὰς πληγὰς αὐτοῦ εἶναι καὶ εὐθὺς λυομένας τῇ γειτονήσει. ὥσπερ εἴ τις σοφῶ γειτονῶν ἀπολαίῳ τῆς τοῦ σοφοῦ γειτνιασεως ἢ ὁμοιος γενόμενος ἢ αἰδοῦμενος, ὡς μηδὲν τολμᾶν ποιεῖν ὧν ὁ ἀγαθὸς οὐ θέλει. οὐκ οὐκ ἔσται μάχη· ἀρκεῖ γὰρ παρῶν ὁ λόγος, ὅτι τὸ

Há, portanto, basicamente duas espécies de alma no homem manifestado no mundo sensível: a racional, à qual cabe o governo, e a irracional, que deve respeito e obediência àquela que lhe é superior. No interior desta bipartição, operam as várias faculdades da alma. Aliás, o emprego do vocabulário aristotélico relativo às potências da alma permite a elaboração de diversos aspectos que teriam ficado obscuros na doutrina platônica da alma. Assim, a parte apetitiva platônica é aproximada da faculdade vegetativa, chegando Plotino a afirmar a coincidência entre esta e o princípio da faculdade apetitiva²⁷⁵.

A relação entre apetite e faculdade vegetativa reaparece em IV 3 [27] 23, onde nosso filósofo retoma o caminho aberto por Platão no *Timeu*, 70d-71d. Relaciona, assim, as capacidades de geração, nutrição e crescimento com a faculdade apetitiva, que é “alojada” no fígado, na proximidade dos órgãos cuja função é nutrir. A parte irascível (θυμός), por sua vez, estará ligada ao coração. Mais adiante, em IV 4 [28] 28, o assunto é retomado. Estabelece com bastante facilidade a origem dos apetites na faculdade vegetativa: esta fornece um traço ou vestígio (ἵχνος) seu a todo o corpo, mas sobretudo à região em torno do fígado, local onde ela é especialmente ativa e que, portanto, será considerado origem dos apetites no corpo²⁷⁶. Não é fácil, entretanto, identificar a origem da irascibilidade, tendo em vista sua inclinação para escutar ora a razão ora os apetites. Será necessária uma longa investigação para localizar as variadas origens da cólera. Primeiramente, observa que os sentimentos de ira surgem não apenas quando nós próprios enfrentamos algum sofrimento corporal, mas também quando isso ocorre junto a pessoas próximas, o que indica a necessidade de alguma sensação (αἰσθησις) e entendimento (σύνεσις) para que a cólera ocorra. Por conseqüência, sua origem não pode ser simplesmente a faculdade vegetativa, mas é necessário algo mais. Facilmente, porém, pode-se considerar a ira como algo que segue a inclinação corporal quando se observa que acessos de raiva - ou sua ausência - decorrem do temperamento corporal. Também as doenças, a fome ou a sede influem na ira, de modo que nestes casos “o sangue ou a bile são imediatamente postos em movimento e, ocorrendo uma sensação, tendo a

χειρον αἰδέσεται, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ χειρον δυσχερᾶναι, ἐάν τι ὅλως κινηθῆ, ὅτι μὴ ἡσυχίαν ἦγε παρόντος τοῦ δεσπότου, καὶ ἀσθένειαν αὐτῷ ἐπιτιμήσαι.

²⁷⁵ Cf. III 6 [26] 4, 32-34, contrariando Aristóteles, que relacionara o apetite (ἐπιθυμία) com a percepção sensível, em *De Anima* II 3, 414 a 29 ss.

²⁷⁶ Cf. IV 4 [28] 28, 10-18.

imaginação (φαντασία)²⁷⁷ colocado a alma em comunicação com a disposição do corpo qualificado, nesse momento a alma se lança contra aquilo que provocou a dor.”²⁷⁸. Por outro lado, o ponto de partida do processo pode não ser o corpo, mas a alma racional, a qual, ao deparar-se com algo injusto, ativa o mesmo processo anterior para fazer deste um aliado contra a injustiça. Em resumo, há duas espécies de cólera: “uma que é irracionalmente despertada - e a razão é arrastada pela imaginação - e outra que começa na razão e termina naquilo que é naturalmente apto a encolerizar-se; e ambas derivam da faculdade vegetativa e gerativa que prepara o corpo para ser receptivo a prazeres e dores, e isto o faz bilioso e amargo”.²⁷⁹

A faculdade vegetativa está, pois, na origem do processo. Prova disso é que pessoas menos desejosas dos prazeres corporais são menos movidas pela cólera. Não basta, porém, a presença da faculdade vegetativa, pois, neste caso, até mesmo as plantas sentiriam ira. É preciso também a presença de sangue e bile - o que permite haver algum tipo de irritação - e percepção sensível, que permite algum movimento contra o causador da ofensa²⁸⁰. Ora, se o processo depende fundamentalmente da faculdade vegetativa, Plotino pode, então, opor-se à distinção platônica entre partes apetitiva (τὸ ἐπιθυμητικόν) e irascível (θυμοειδές)²⁸¹:

²⁷⁷ Mais um termo extraído do vocabulário aristotélico, com o qual Plotino procurará explicar a cognição que tem lugar na alma sensitiva. Tocamos aqui, entretanto, em um ponto aparentemente nevrálgico da doutrina plotiniana da alma. Segundo Blumenthal (*Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, cap. V, p. 347), Plotino não teria conseguido fornecer nenhuma “explicação séria sobre *como* a alma pode agir no corpo, ou como ela é capaz de perceber eventos corporais”. Sem dúvida, a distinção entre corpo e alma é de tal envergadura que dificilmente se pode conceber como pode haver a união entre elementos tão díspares. Este talvez seja um dos mais complicados problemas do platonismo, que exige, em última instância, que se dê conta da participação do sensível no inteligível. Contudo, talvez o exame das *Enéadas* VI 4-5 [22 e 23] permita o alcance de alguma solução, se aceitarmos a observação de O’Meara (*Plotin. Une introduction aux Ennéades*, p. 31), que concede a estes tratados o estatuto de “primeiro texto platônico que enfrenta verdadeiramente o problema” da relação entre sensível e inteligível. Já observamos também a importância do estabelecimento de uma entidade intermediária entre a alma e o corpo, qual seja, a imagem ou vestígio da alma. Talvez se encontre aí a solução plotiniana para tão sério problema. O assunto mereceria mais atenção, porém, tendo em vista a própria envergadura do problema, não será possível dedicarmo-nos a ele nesta dissertação.

²⁷⁸ IV 4 [28] 28, 40-43:... εὐθέως κινεῖσθαι τὸ αἷμα ἢ τὴν χολήν, αἰσθήσεως δὲ γενομένης τὴν φαντασίαν κοινώσασαν τὴν ψυχὴν τῇ τοιοῦδε σώματος διαθέσει ἤδη πρὸς τὸ ποιῶν τὴν ἀληθῶνα ἴεσθαι.

²⁷⁹ IV 4 [28] 28, 47-52: καὶ εἶναι τὸ μὲν ἐγειρόμενον ἀλόγως καὶ ἐφέλκεσθαι τῇ φαντασίᾳ τὸν λόγον, τὸ δὲ ἀρχόμενον ἀπὸ λόγου καὶ λήγον εἰς τὸ πεφυκὸς χολοῦσθαι· καὶ παρὰ τοῦ φυτικῶν καὶ γεννητικῶν ἄμφω γίνεσθαι κατασκευάζοντος τὸ σῶμα οἷον ἀντιληπτικὸν ἡδέων καὶ λυπηρῶν, τὸ δὲ πεποιηκέναι χολῶδες καὶ πικρόν.

²⁸⁰ Cf. IV 4 [28] 28, 52-64. Cf. também PLATÃO, *Rep.* IV, 439d-e e ARISTÓTELES, *De Anima* III 9, 432b25-26.

²⁸¹ Cf. PLATÃO, *Rep.* IV, 439d-440a.

Mas, se <a parte> irracional da alma fosse dividida em apetitiva e irascível²⁸², e a primeira fosse a faculdade vegetativa, e a irascível fosse um traço desta no sangue, na bile ou no composto, a divisão não seria correta, já que uma seria anterior e outra posterior. Ora, nada impede que ambas sejam posteriores e que a divisão seja entre coisas derivadas da mesma origem; pois a divisão é de desejos, enquanto são desejos, não da essência da qual eles provêm. Esta essência, porém, em si mesma, não é desejo, mas talvez ela realize o desejo ao ligar-se à atividade que vem dele.²⁸³

Tanto os apetites quanto os sentimentos de cólera (e as emoções em geral) originam-se na faculdade vegetativa, e em qualquer dos casos o corpo estará envolvido. A dicotomia entre parte apetitiva e parte irascível não se refere a uma divisão da essência da alma, ou seja, não é a própria alma que se divide assim, mas trata-se de uma partição dos desejos, que derivam de uma faculdade desiderativa (τὸ ὀρεκτικόν) presente nos corpos animados. Por esta razão, por referirem-se em última instância a desejos, as “partes platônicas” *epithymía* e *thymoeidés* - e as afecções em geral – fundam-se na faculdade vegetativa²⁸⁴.

O fígado corresponde no corpo à parte apetitiva da alma, e o coração, à parte irascível. Ambas as partes, porém, referem-se a desejos e têm como princípio a faculdade vegetativa, cuja “sede” é o fígado. Quanto à faculdade sensitiva, aproveitando-se das descobertas médicas²⁸⁵ que relacionavam o sistema nervoso e o cérebro, Plotino localiza “o princípio da percepção e do impulso, e em geral do ser vivo todo, no cérebro”²⁸⁶. Isso não significa, contudo, que alguma parte da alma esteja, de fato, no corpo, já que o filósofo constantemente afirma que a alma, sendo incorpórea, não pode situar-se no corpo. O que está

²⁸² Cf. PLATÃO, *Timeu*, 69c-e.

²⁸³ IV 4 [28] 28, 64-73: ἀλλ' 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 χολήν ἢ τὸ συναμφότερον, οὐκ ἂν ὀρθῆ ἢ ἀντιδιαίρεσις γίνοιτο, τοῦ μὲν προτέρου, τοῦ δὲ ὑστέρου ὄντος. ἢ οὐδὲν κωλύει ἀμφω ὑστερα καὶ τῶν ἐπιγενομένων ἐκ τοῦ αὐτοῦ τὴν διαίρεσιν εἶναι. ὀρεκτικῶν γὰρ ἢ διαίρεσις, ἢ ὀρεκτικά, οὐ τῆς οὐσίας, ὅθεν ἐλήλυθεν. ἐκείνη δὲ ἡ οὐσία καθ' αὐτὴν οὐκ ὀρεξίς, ἀλλ' ἴσως τελειοῦσα τὴν ὀρεξίαν συνάψασα αὐτῇ τὴν παρ' αὐτῆς ἐνέργειαν.

²⁸⁴ É interessante observar a reprovação de Julia Annas (*Introduction à la République de Platon*, p. 429) ao tratamento dado por Platão no livro X da *República* à parte inferior da alma - parte considerada como “crapulosa” e “sem valor” -, “relegando para segundo plano o fato de que, para que sua definição fosse coerente com os papéis que ela desempenha alhures, seria necessário compreendê-la como a parte *desejante*”. Ora, é exatamente como uma correção a Platão que Plotino propõe considerar *epithymía* e *timoeidés* não como partes de uma dicotomia da alma irracional, mas situá-las ambas no plano do desejo (*órexis*), relacionando-as à faculdade desiderativa.

²⁸⁵ De Herófilo e Erasítrato, com a posterior elaboração por Galeno.

²⁸⁶ IV 3 [27] 23, 12-14: ... τὴν τῆς αἰσθήσεως καὶ ὀρμῆς ἀρχὴν καὶ ὅλως παντὸς τοῦ ζῶου ἐνταῦθα [ἀπὸ ἐγκέφαλου] ἔθεσαν φέροντες...

em jogo aqui é o modo de operação da alma em sua relação com o corpo, ou seja, a maneira como as várias funções da alma são desempenhadas por meio de algum órgão corporal. Por isso, o filósofo utiliza freqüentemente o termo “traço da alma” (ψυχῆς ἵχνος)²⁸⁷ ao tratar da operação da alma no corpo. E como todas as afecções - impulsos, apetites, paixões, etc. - dizem respeito ao corpo, Plotino poderá afirmar a impassibilidade da alma. Assim, em III 6 [26], esclarece que as percepções sensíveis (αἰσθησεις) não são afecções (πάθη), mas atividades (ἐνεργεῖαι) e julgamentos (κρίσεις) relativos às afecções. Estas pertencem aos “corpos qualificados de um certo modo”, ou seja, aos corpos animais, mas o julgamento - que não é afecção - pertence à alma. Contra a idéia estoica²⁸⁸ de que, ao ocorrer um julgamento, alguma impressão da coisa julgada ficaria impregnada na alma, Plotino defende que os julgamentos são semelhantes a atos de pensamento, atividades onde se conhece sem ser afetado. A explicação da impassibilidade da alma baseia-se, em primeiro lugar, em seu caráter incorpóreo e incorruptível, mas sempre se poderia objetar que a alma sofre algum tipo de modificação, pois, se possui opiniões falsas, isto significa que algo penetrou nela e a modificou. Ainda poderiam ser oferecidas como evidência em apoio a esta objeção as diversas mudanças de estado da alma, ora corajosa ora covarde, ora luxuriosa ora temperante, o que implicaria alguma afecção na alma. A argumentação de Plotino deve muito a Aristóteles: a alma pode estar em estados diferentes sem que haja alteração intrínseca, mas somente a passagem da potencialidade para a atualidade. Nada lhe foi acrescentado e a alma simplesmente age de acordo com sua própria natureza. A perfeita virtude da alma ocorrerá quando ela for ativa segundo sua essência, de sorte que a faculdade racional comande-a completamente. Não há como negar as inúmeras variações de sentimentos, desejos e prazeres presentes no ser humano. Mas, embora seja verdade que as afecções têm como causa a alma, elas ocorrem no corpo. É este que se altera por meio do sangue, enrubescendo, por exemplo, quando há vergonha na alma. Os movimentos têm origem na alma, mas ela não é movida por eles, permanecendo essencialmente a mesma²⁸⁹.

Enfatizada a impassibilidade da alma, Plotino pode agora referir-se à faculdade produtora de afecções (τὸ παθητικόν)²⁹⁰ sem que o leitor incorra no engano de considerar

²⁸⁷ Cf., por exemplo, IV 4 [28] 28 *passim* e IV 4 [28] 29, 50.

²⁸⁸ *SVF* II, 55. Cf. *SVF* I, 141, 234 e 484; III, 459.

²⁸⁹ Cf. III 6 [26] 1-3.

²⁹⁰ Termo herdado do vocabulário estoico, de difícil tradução. As opções de tradução oferecidas por Bréhier (“la partie passive de l’âme”) e por Armstrong (“part of the soul which is subject to affections”) parecem abrir espaço para um entendimento equivocado de Plotino, já que nenhuma parte da alma - nem mesmo o παθητικόν - está

esta faculdade como algo realmente afetado. Esta faculdade é responsável pelo surgimento de afecções, por exemplo, o sentimento de medo que nasce a partir da opinião de que se morrerá²⁹¹. Neste caso, a alma ativa a função da imaginação (φάντασία), produzindo uma imagem mental (φάντασμα) que perturba o corpo, de modo que, alcançado o nível da percepção sensível, ocorre palidez, tremor, incapacidade de falar. Nada disso, porém, está na alma, pois são afecções corporais. Como a alma não é corpo, mas forma (εἶδος), ela permanece estática e somente a matéria da qual ela é o motor é que é afetada²⁹².

Outra faculdade dependente da percepção sensível é o que poderíamos nomear por faculdade opinativa (δοχαστική)²⁹³, que será contada junto à “pior parte” da alma²⁹⁴. Trata-se da capacidade de formar opiniões e consiste na elaboração de “retratos mentais”, que podem ser verdadeiros ou falsos e devem ser submetidos ao julgamento da razão.

A despeito da multiplicidade de funções da alma, todas estas remetem, em última instância, às três principais faculdades: vegetativa, sensitiva e racional. A faculdade vegetativa tem por função gerar, plasmar, nutrir e prover o crescimento dos corpos; a faculdade sensitiva é aquela que permite a formação de imagens mentais com as quais será possível à faculdade racional, esta sim absolutamente independente dos corpos, efetuar julgamentos. As duas primeiras estão intimamente relacionadas com os corpos, ao contrário da faculdade racional, independente do corpo.

A alma do mundo rege a operação das faculdades inferiores da alma - vegetativa e sensitiva -, cabendo à alma individual a condução da faculdade racional. Conseqüentemente, os homens no mundo sensível são, por assim dizer, duplos, compostos de uma alma mais divina e outra proveniente da alma do mundo²⁹⁵, que os torna partes da natureza. Assim, no início do capítulo 32 do tratado IV 4 [28], o Todo é apresentado como um “único ser vivo que engloba todos os seres vivos dentro dele”²⁹⁶, com “uma única alma que se estende a todas as suas partes”, de sorte que “cada um é uma parte dele”. No que tange aos corpos de cada coisa

sujeita a afecções. A função desta faculdade da alma é produzir afecções no corpo, sem ser ela mesma afetada. Por isso pareceu-nos bastante adequado considerar o παθητικόν como a “faculdade produtora de afecções”.

²⁹¹ Note-se, porém, que a afecção está em uma parte, isto é, no corpo, e a opinião está em outra parte, na alma.

²⁹² Assim também, exemplifica Plotino, a faculdade vegetativa é causa do crescimento dos corpos, mas ela mesma não cresce (cf. III 6 [26] 4, 38-41).

²⁹³ Cf. V 3 [49] 9, 28-30; III 6 [26] 4.

²⁹⁴ Cf. I 1 [53] 9.

²⁹⁵ Cf. IV 3 [27] 27, 1-3: Αλλὰ τίνος ψυχῆς, τῆς μὲν λεγομένης ὑφ' ἡμῶν θειοτέρας, καθ' ἣν ἡμεῖς, τῆς δὲ ἄλλης τῆς παρὰ τοῦ ὅλου; - “Mas de que alma, daquela que nós chamamos mais divina, pela qual somos nós mesmos, ou da outra que vem do Todo?”

²⁹⁶ Citação tirada do *Timeu* 30d3-31a1.

individual, cada um deles é parte deste Todo e, portanto, partícipe da alma do mundo. Neste sentido, todos os seres que vivem dentro do Todo sensível são partes da alma do mundo, já que possuem corpos. Alguns participam somente desta alma do mundo²⁹⁷ e são, portanto, partes, em todos os sentidos. Há, porém, quem participe “em outra alma” - leia-se, a Alma Hipóstase - e, por essa razão, não são completamente partes²⁹⁸. Plotino certamente refere-se aos homens: somos partes do Todo, mas não em todos os sentidos, pois há algo em nós que se destaca da organicidade do universo e que nos permite escapar, de algum modo, à fatalidade cósmica. Enquanto temos um corpo, participamos da alma do mundo, tal como os demais animais. Mas é por participarmos também de uma alma mais divina, a Hipóstase, que somos capazes de alcançar o patamar de igualdade junto à alma do mundo, equiparando-nos a princípios causais derivados diretamente da Hipóstase²⁹⁹.

II.1.2. Os Dois Homens

Talvez seja possível compreender com mais clareza a natureza da alma humana se examinarmos com algum detalhe os capítulos 4-6 do tratado VI 7 [38], onde Plotino procura responder à questão sobre quem é o homem. Inicialmente, no quarto capítulo, investiga sobre a natureza do homem no mundo inteligível, mas logo percebe ser necessário compreender, em primeiro lugar, quem é o “homem daqui” (ὁ τῆδε ἄνθρωπος)³⁰⁰. Observa que homem e alma não são o mesmo e aporta precisão à identificação platônica entre estes termos³⁰¹. Embora Plotino jamais tenha se afastado desta concepção, professada já em seu segundo tratado³⁰², vê-se o tratado 38 apresentar os termos de maneira mais acurada. O homem é “uma razão formal (*lógos*) diferente da alma”³⁰³, ou seja, é uma das determinações ou atualizações possíveis para a alma. Sua essência é a alma, é verdade, mas o homem é um certo “modo de ser” da alma, um ato da alma. Como explica Pierre Hadot, “o homem é um composto, não de

²⁹⁷ Embora não explicitado no texto, é bastante razoável supor que Plotino se refira às plantas e aos animais irracionais.

²⁹⁸ Cf. IV 4 [28] 32, 4-13.

²⁹⁹ Cf. o próximo capítulo “As almas individuais como princípios causais” (II.2).

³⁰⁰ Cf. VI 7 [38] 4, 1-6.

³⁰¹ Cf. PLATÃO, *Alcíades (Primeiro)*, 129e-130c: “O homem é, então, diferente de seu próprio corpo? (...) Resta, creio, que ele [o homem] ou não é nada, ou, se de fato é algo, resulta que o homem não é outra coisa senão a alma”.

³⁰² Cf. IV 7 [2] 1, 22-25.

³⁰³ VI 7 [38] 5, 1-2: Λόγον τοίνυν δεῖ τὸν ἄνθρωπον ἄλλον παρὰ τὴν ψυχὴν εἶναι.

uma alma e de um corpo, mas de uma alma e de uma razão formal, a razão formal que faz que homem seja homem e que se une à alma para fazer dela uma alma humana: este *lógos*, é a alma que o escolhe, ela se determina a ser e a agir segundo este tipo de ser.”³⁰⁴

Em seguida, Plotino retoma a distinção entre três potências da alma: vegetativa, sensitiva (inferior) e racional (superior). Agora, porém, é oferecida uma explicação mais detalhada do processo que resulta na constituição do “homem daqui”. Ao nascer, a alma racional une-se à alma sensitiva, produtora do animal. Mas, se somos compostos de uma alma mais divina e outra oriunda da alma do mundo, o que nos torna “nós mesmos” é a alma racional, que se une ao corpo já constituído. Assim, explica o quinto capítulo do tratado VI 7 [38], no nascimento, o “homem superior”, isto é, a alma racional com o *lógos* de homem racional, une-se ao “homem inferior”, isto é, à alma sensitiva com o *lógos* de homem. Embora viva e aja como um homem, o homem inferior nada mais é que uma imagem fraca e obscurecida do homem superior. A constituição do ser humano explica-se assim: a ligação entre alma racional e corpo não é uma união direta entre alma e corpo, e nem mesmo é possível dizer, com Platão³⁰⁵, que a alma racional simplesmente se serve do corpo; a alma racional, diz Plotino, serve-se do corpo por meio da alma sensitiva. Ao ocorrer a mistura entre alma racional e alma sensitiva, forma-se um único sujeito consciente e perceptivo e, desta unidade, o homem inferior é como que iluminado pelo superior, sem que este saia do inteligível.

Além destes dois homens, superior ou racional e inferior ou sensitivo, o sexto capítulo fala ainda sobre um terceiro homem, o homem no Intelecto, o mais elevado de todos. É este homem “Lá”, no inteligível, que Plotino buscava no início de sua investigação. É a Idéia ou Forma eterna de Homem, da qual os *lógoi* de homem são a manifestação ou atualização. O homem superior é iluminado pela Idéia de Homem, participa desta Forma, e transmite esta iluminação ao homem sensitivo. O homem racional pode viver segundo qualquer um dos três níveis: pode elevar-se ao Homem no Intelecto ou dirigir-se para o corpo, isto é, para o homem sensitivo. Mas, ainda que se una ao homem sensitivo, o homem racional não deixa jamais de ser parte do mundo inteligível, pois a alma racional, mais divina, não abandona jamais o inteligível³⁰⁶.

³⁰⁴ HADOT, *Traité 38*, p. 219.

³⁰⁵ Cf. *Alcibíades (Primeiro)*, 129e11.

³⁰⁶ Por mais que a alma individual se estenda e se aproxime do sensível, há sempre uma parte dela que não deixa o inteligível. Este, vale frisar, é um dos pontos centrais da doutrina plotiniana da alma. Cf. IV 8 [6] 8, 1-3; V 8 [31] 10, 22; II 9 [33] 2, 4-10. Hadot (*Traité 38*, p. 225) considera que Plotino provavelmente apóia-se no *Fedro*, 249 e5. Cf. mais adiante, p. 109-115.

A distinção entre homem inferior e superior mantém-se até os últimos tratados. Assim, em seu penúltimo tratado, I 1 [53], Plotino, ao tratar do ser vivo, explica claramente o que seja este homem inferior. Nada mais é que um animal, uma entidade em que corpo e alma inferior estão em comunhão; é um composto. Possuidor de opiniões, desejos e paixões, só este - o composto - é passível de erro, ficando a alma superior isenta de responsabilidade por quaisquer males. As opiniões formam-se na parte inferior da alma e, se não forem submetidas ao crivo da razão, podem ser enganadoras e causa de muitos males. Neste caso, somos dominados pelo que é pior em nós - pelo apetite, pela paixão ou por alguma imagem má (εἰδωλον κακόν). Em suma, o mal ocorre quando pensamos falsidades - e isto significa elaborar um retrato mental (φαντασία) e não aguardar o julgamento da faculdade inteligente (ἡ τοῦ διανοητικοῦ κρίσις) - e, assim, agimos obedecendo às piores partes³⁰⁷. Quanto à alma superior, esta, por estar diretamente em contato com o inteligível, não comete faltas. O erro deriva sempre da união com o corpo, quando a alma deixa-se levar pelo que provém do corpo, por imagens e opiniões que não passaram pelo escrutínio da razão.

É preciso distinguir, continua Plotino³⁰⁸, entre aquilo que é próprio da alma e aquilo que é próprio do composto. Próprio da alma é tudo que não requeira corpo; já o que é próprio do composto sempre exige a presença do corpo. Deve-se, portanto, observar a diferença entre o raciocínio capaz de operar absolutamente desvinculado do corpo e o raciocínio que atua baseado no corpo, o qual “não espera pelo julgamento da faculdade inteligente”. Neste caso, quem julga é a faculdade opinativa, ligada à percepção sensível, e não a alma racional.

A função da alma é dupla³⁰⁹: deve prover a vida - das plantas e animais, incluindo-se aqui o homem -, mas deve também deliberar racionalmente, julgar, entender. A primeira função é perfeitamente cumprida pela alma do mundo, que governará os corpos, plasmando-os e nutrindo-os, enquanto a segunda função é própria das almas individuais. Estas atuam essencialmente separadas dos corpos, de modo que, ainda que estejam junto a corpos humanos, podem - e devem - separar-se e manter-se no inteligível. O homem encarnado tem um caráter claramente composto: por um lado, é um animal, unido à natureza e dotado das faculdades providas da alma do mundo, mas sua essência é, como vimos anteriormente, a

³⁰⁷ Cf. I 1 [53] 9, 1-12.

³⁰⁸ Cf. I 1 [53] 9, 15 ss.

³⁰⁹ Acompanhando Platão, que no livro I da *República* (353d) atribuíra à alma duas funções: por um lado, administrar, governar e deliberar; por outro lado, prover a vida.

alma racional. É por essa razão que o homem, a bem dizer, não necessita de um corpo físico, mas será homem ainda que se manifeste apenas no inteligível.

Contudo, embora as almas individuais sejam, por essência, racionais e devam operar neste nível racional, é possível volvermos o olhar ora para o que está acima de nós, o Intelecto, ora para o que está abaixo, o mundo da percepção sensível. E, devido a essa dupla possibilidade de direção do olhar, podemos alçar-nos ao que nos transcende, ao mundo inteligível, ou sermos arrastados para as coisas corporais³¹⁰. No tratado V 3 [49], Plotino deixa claro que os atos de raciocínio e de inteligência, próprios da razão discursiva (*diánoia*), referem-se à nossa própria identidade:

Somos nós mesmos que raciocinamos e nós mesmos que concebemos os pensamentos na razão discursiva; pois isto somos nós. Mas os atos do intelecto vêm de cima, assim como os atos da percepção sensível vêm de baixo; e nós somos isto, a parte soberana da alma, no meio entre duas potências, uma pior e outra melhor, a pior sendo a percepção sensível, a melhor, o Intelecto.³¹¹

Os homens manifestados no mundo sensível podem tender a três direções diferentes: à razão discursiva - que é o que é mais propriamente nosso -, à percepção sensível - ligada à nossa animalidade no mundo e responsável pelos desejos e paixões próprios do corpo -, ou à atividade puramente intelectual, contemplativa - própria do nível do *Noûs*. Ora, em virtude dessa multiplicidade de potências da alma humana, pode acontecer - e em geral é o que ocorre - de voltarmos para o universo das coisas sensíveis e aproximarmos do inferior, como que mesclando-nos com ele. Neste caso, a razão, que deveria simplesmente dirigir o corpóreo, acaba por ser arrastada pela pior parte e escraviza-se a ela, tornando-se sua servidora. Assim, o superior submete-se ao inferior e a razão passa a buscar a satisfação dos desejos corporais. Felizmente, nem toda a alma é arrastada, pois a parte em contato com o inteligível permanece lá, em pura contemplação.³¹² É preciso, portanto, não esquecer nossa verdadeira identidade, absolutamente independente do corpo, e a filosofia de Plotino é um constante alerta contra a queda das almas:

³¹⁰ Cf. II 9 [33] 2, 4-10.

³¹¹ V 3 [49] 3, 35-40: ἡ αὐτοὶ μὲν οἱ λογιζόμενοι καὶ νοοῦμεν τὰ ἐν τῇ διανοίᾳ νοήματα αὐτοῖ-
τοῦτο γὰρ ἡμεῖς. τὰ δὲ τοῦ νοῦ ἐνεργήματα ἀνωθεν οὕτως, ὡς τὰ ἐκ τῆς αἰσθήσεως κάτωθεν,
τοῦτο ὄντες τό κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμεως διττῆς, χείρονος καὶ βελτίονος, χείρονος
μὲν τῆς αἰσθήσεως, βελτίονος δὲ τοῦ νοῦ.

³¹² Cf. II 9 [33] 2.

Mas nós - quem somos nós? Acaso somos aquele que se aproxima e que vem a ser no tempo? Ora, mesmo antes deste nascimento acontecer, nós estávamos lá sendo outros homens, e alguns até deuses, almas puras e intelecto unido à essência total, sendo partes do inteligível não delimitadas nem separadas, mas pertencentes ao Todo; com efeito, nem mesmo agora estamos separados. Agora, porém, outro homem desejoso de ser aproximou-se daquele homem; e tendo nos encontrado - pois nós não estamos fora do Todo - acercou-se de nós e acrescentou-se àquele homem que era então cada um de nós (...); e nós nos tornamos a união deles - e não aquele outro que éramos antes - e, por vezes, apenas o outro que se acrescentou posteriormente, quando aquele primeiro está inativo e de algum outro modo não presente.³¹³

Nossa verdadeira existência é absolutamente independente do corpo e não se vincula ao nascimento neste mundo. Estamos de tal modo atados ao inteligível que, mesmo encarnados, nossa alma superior jamais se aparta de lá, ainda que nos falte consciência disso. O grande problema do ser humano resume-se, pois, em sua identificação com o homem inferior, por esquecimento ou por incapacidade de percepção de sua origem e essência inteligível. Por essa razão, a filosofia plotiniana é enfática quanto à necessidade de purificação, de separação entre a parte superior da alma e as demais partes que têm comércio com o corpo. Seu objetivo central - é preciso insistir neste ponto - é promover o apartamento entre a alma pura e a alma contaminada pelo corpo, pelos acréscimos, de modo a alcançar uma comunhão entre alma e Intelecto. Assim, em V 3 [49] 9, ao tratar da possibilidade de conhecimento do Intelecto pela alma, Plotino fala daquela “parte mais divina da alma” que deve ser conhecida por quem almeja conhecer o Intelecto. Para isso, é preciso efetuar a separação entre corpo e homem (ou si mesmo) e, em seguida, afastar-se da alma formadora do corpo, e separar-se sobretudo daquilo que nos inclina para o que é mortal: a percepção sensível, os apetites, as paixões e “outras frivolidades” semelhantes³¹⁴. A libertação de todos estes “acrécimos” permitirá a identificação do homem com a “parte mais divina da alma”, que é uma “imagem do Intelecto”, de modo que esta alma pura será capaz de, a partir de si mesma, contemplar o Intelecto e tirar conclusões a seu respeito.

³¹³ VI 4 [22] 14, 16-31: ἡμεῖς δέ - τινες δὲ ἡμεῖς; ἄρα ἐκεῖνο ἢ τὸ πελάζον καὶ τὸ γινόμενον ἐν χρόνῳ; ἢ καὶ πρὸ τοῦ ταύτην τὴν γένεσιν γενέσθαι ἡμεν ἐκεῖ ἄνθρωποι ἄλλοι ὄντες καὶ τινες καὶ θεοί, ψυχὰι καθαραὶ καὶ νοῦς συνημμένος τῇ ἀπάσῃ οὐσίᾳ, μέρη ὄντες τοῦ νοητοῦ οὐκ ἀφωρισμένα οὐδ' ἀποτετμημένα, ἀλλ' ὄντες τοῦ ὅλου· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἀποτετμήμεθα. ἀλλὰ γὰρ νῦν ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ προσελήλυθεν ἄνθρωπος ἄλλος εἶναι θέλων· καὶ εὐρῶν ἡμᾶς - ἡμεν γὰρ τοῦ παντός οὐκ ἔξω - περιέθηκεν ἑαυτὸν ἡμῖν καὶ προσέθηκεν ἑαυτὸν ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ ὃς ἦν ἕκαστος ἡμῶν τότε· (...) καὶ γεγενήμεθα τὸ συνάμφῳ καὶ οὐ θάτερον, ὃ πρότερον ἡμεν, καὶ θάτερόν ποτε, ὃ ὕστερον προσεθέμεθα ἀργήσαντος τοῦ προτέρου ἐκείνου καὶ ἄλλον τρόπον οὐ παρόντος.

³¹⁴ Acompanhando Platão, *Fédon*, 66c3.

II. 2. AS ALMAS INDIVIDUAIS COMO PRINCÍPIOS CAUSAIS

II.2.1. O estatuto das almas individuais como fundamento da autonomia humana

Temos procurado mostrar que a relação entre as almas individuais e a alma do mundo não é uma relação de subordinação e derivação, mas que as almas individuais apresentam um estatuto ontológico semelhante ao da alma do mundo e que a relação entre estas é de fraternidade, não de filiação. Mas, quais seriam as conseqüências do entendimento desta relação como uma filiação e não uma fraternidade? Que diferença faria aceitarmos um estatuto ontológico inferior para nossas almas?

A resposta parece ser dada pela *Enéada* III, 1 [3], “Sobre o destino”, onde Plotino busca uma solução para a possibilidade de autonomia humana e responsabilidade pessoal. Sem dúvida, há uma ordem cósmica, um governo do universo pela alma do mundo; não podemos, contudo, ficar simplesmente atados a este grande encadeamento universal. É preciso, de algum modo, conceder liberdade ao homem, para que este não seja simples membro de um grande corpo cósmico. Por essa razão, as almas individuais serão estabelecidas como princípios causais, ao lado da alma do mundo, garantindo a liberdade humana. No entanto, não se trata de qualquer parte da alma individual, mas apenas da porção que permanece pura. A liberdade vincula-se à capacidade da alma para distanciar-se do corpo e agir de maneira independente deste, capacidade que cabe exclusivamente à parte não descida da alma, por onde nos ligamos à Alma Hipóstase.

O debate entre livre-arbítrio (ou “o que está em nosso poder”, τὸ ἐφ’ ἡμῖν) e determinismo, permeou a Antigüidade e rendeu diversos tratados “sobre o destino”, onde são expostos os argumentos epicuristas e estóicos. O cético acadêmico Carnéades, tendo identificado os problemas de ambas as posições, não teria, contudo, solucionado a questão. Plotino, por sua vez, insere-se no debate e procura dar uma resposta positiva.

Examinemos inicialmente, de maneira bastante expedita, as origens do problema com o qual Plotino se defronta, tratando um pouco do epicurismo e do estoicismo. Em seguida, a palavra será dada diretamente a Plotino, para que responda a seus interlocutores e tome posição, exigindo a elevação ontológica das almas individuais.

II.2.1.1. O epicurismo e o problema da responsabilidade moral

Epicuro, ao herdar de Demócrito a explicação da natureza por meio do movimento dos átomos no vazio, reconheceu aí um sério problema: a ação humana fica enrijecida em um sistema determinista em que tudo decorre da necessidade física do movimento atômico. Epicuro procura, pois, enfrentar o problema entre livre-arbítrio e determinismo, já que parece haver uma incompatibilidade entre o determinismo causal e a possibilidade de se fazer de outro modo, condição necessária para a atribuição de responsabilidade moral³¹⁵. Se tudo for necessário, também nós agiremos segundo a necessidade, e não poderá, portanto, ser-nos imputada qualquer responsabilidade por nossos atos³¹⁶.

Epicuro teria, então, introduzido um elemento de indeterminação ao movimento atômico, o “desvio”. Vejamos o relato crítico de Cícero a respeito deste conceito:

Mas Epicuro pensa que a necessidade do destino é evitada pelo desvio (*declinatio*) dos átomos. Assim, um terceiro tipo de movimento surge em adição ao peso e ao impacto, quando o átomo desvia por um intervalo mínimo, ou ἐλάχιστον como ele o denomina. Que este desvio ocorra sem uma causa, ele é forçado a admitir na prática, mesmo sem tantas palavras. Pois não é pelo impacto de outro átomo que um átomo desvia. Como, afinal, pode-se ser atingido por outro se os corpos atômicos viajam perpendicularmente em linhas retas pelo seu próprio peso, como Epicuro afirma? Pois segue-se que nunca se é afastado de seu curso por outro, se um nem mesmo é tocado pelo outro. A consequência é que, mesmo supondo que o átomo de fato exista e que ele desvie, ele desvia sem uma causa.³¹⁷

A *declinatio* apontada por Cícero é o *clinamen* para Lucrécio, que considera o desvio como princípio explicativo para a ausência de determinação no comportamento humano:

³¹⁵ Ao menos, esta é a interpretação “tradicional”, segundo a qual a atenção de Epicuro estaria voltada para a incompatibilidade entre o determinismo causal e a responsabilidade moral. Cf. O’KEEFE, *Epicurus on freedom*, p. 1-2, 14. Cf. também LONG&SEDLEY, p. 107, que consideram Epicuro como o primeiro filósofo a reconhecer o problema do livre-arbítrio.

³¹⁶ Cf., por exemplo, a *Carta a Meneceu*: “(1) Quem, afinal de contas, você considera superior ao homem que... ridicularizaria o <destino>, o qual alguns introduzem como senhorio de tudo, < mas vê que algumas coisas são inevitáveis (são por necessidade), > outras são devidas à fortuna, e outras dependem de nós, uma vez que a necessidade não é responsável para ninguém, e a fortuna é uma coisa instável de se observar, enquanto que aquilo que depende de nós, com o que a culpabilidade e seu oposto estão naturalmente associados, é livre de qualquer senhorio? (2) Pois seria melhor seguir a mitologia sobre os deuses que ser um escravo do “destino” dos filósofos naturais: o primeiro, pelo menos, sugere a esperança de escusar-se junto aos deuses por meio do culto, ao passo que o último envolve uma inexorável necessidade”. (Epicuro, *Carta a Meneceu*, 133-4, apud LONG & SEDLEY, 20A).

³¹⁷ CÍCERO, *De Fato*, 22. As traduções dos textos de Cícero seguem a tradução francesa de Albert Yon.

Mas que a mente não deve ela mesma possuir uma necessidade interna em todo seu comportamento, e ser dominada e, por assim dizer, forçada a sofrer e a ser influenciada, isto é produzido por um minúsculo desvio de átomos em uma região não fixada do espaço nem em tempo fixado.³¹⁸

A finalidade do desvio seria, pois, excluir a ação humana da rigidez e da necessidade física do movimento atômico, como nos informa Cícero:

A razão de Epicuro para introduzir esta teoria era seu receio de que, se o movimento do átomo fosse sempre o resultado do natural e necessário peso, nós não teríamos liberdade, já que a mente (*animus*) seria movida de qualquer modo que fosse compelida pelo movimento dos átomos. Demócrito, o originador dos átomos, preferiu aceitar esta consequência de que tudo acontece pela necessidade do que privar os corpos atômicos de seus movimentos naturais.³¹⁹

Se Cícero não estava convencido da qualidade da resposta epicuriana ao problema do livre-arbítrio, outros, como Lucrecio³²⁰, enxergaram aí uma boa solução, reconhecendo o desvio como princípio explicativo da responsabilidade nas ações morais, capaz de garantir a atribuição de louvor ou de censura ao agente. É o caso do filósofo epicurista Diógenes de Enoanda (séc. II d.C.):

Uma vez eliminada a profecia, como pode haver qualquer outra evidência para o destino? Pois se alguém usa a explicação de Demócrito, dizendo que os átomos, por causa de suas colisões uns com os outros, não têm movimento livre, e que como consequência todos os movimentos são por necessidade, nós lhe replicaremos: “Não sabes, quem quer que tu sejas, que há também um movimento livre nos átomos, que Demócrito falhou em descobrir, mas que Epicuro trouxe à luz, um movimento desviante, como ele demonstra de fatos evidentes?” Mas o ponto central é este: se se acreditar no destino, este é o fim de toda censura e admoestação, e mesmo o mau <não estará sujeito a censura>.³²¹

Tal solução, porém, tomada isoladamente, parece ser bastante insatisfatória, já que introduz um princípio dificilmente capaz de explicar a autonomia do agente³²². O desvio, ainda que produza alguma indeterminação, nem por isso é princípio propriamente explicativo da liberdade humana, já que as volições seriam simplesmente identificadas com os desvios ou, no mínimo, constituídas por eles. Se for assim, cada ação que executamos bem poderia ser

³¹⁸ SVF 2. 292, *apud* LONG&SEDLEY, 20F.

³¹⁹ CÍCERO, *De fato*, 23.

³²⁰ Cf. SVF 2.251-93

³²¹ DIÓGENES DE OENOANDA, 32.1.14-3.14, *apud* LONG&SEDLEY, 20G.

³²² Cf. LONG&SEDLEY, p. 107.

diferente, se o desvio (e, por consequência, a volição) não tivesse ocorrido, ou então, ocorresse em outro momento³²³. Com efeito, o papel desempenhado pelo desvio talvez tenha sido superestimado pelos intérpretes da teoria epicurista da ação³²⁴ e certamente o problema é bem mais complexo do que se pode esboçar em algumas poucas linhas. Embora novas interpretações acerca deste assunto tenham surgido³²⁵, não daremos espaço para elas, pois interessa-nos aqui a perspectiva da interpretação de Plotino. Por essa razão, vamos deter no entendimento rapidamente esboçado segundo alguns testemunhos dos antigos. Certamente terá sido neste viés que Plotino compreendeu a teoria epicurista do desvio.

II.2.1.2. O determinismo estóico e o problema da liberdade

No debate em torno da liberdade humana e da responsabilidade moral, os estóicos possuíam a reputação de partidários de um determinismo estrito, sendo censurados pela falta de espaço em sua filosofia para a responsabilidade moral. Independentemente da veracidade desta imputação³²⁶, nosso intuito aqui será observar os argumentos estóicos utilizados por seus oponentes – já que Plotino também se inserirá entre eles - no que tange à liberdade individual.

Inicialmente, é bom observar que o sistema estóico forma um todo coerente, no qual ética e física não se separam. Assim, a teoria estóica da causalidade tem implicações

³²³ Cf. O'KEEFE, *Epicurus on freedom*, p. 14-15.

³²⁴ É o que pensa, por exemplo, O'Keefe (*Epicurus on freedom*, p. 1), argumentando que “o desvio desempenha um papel apenas periférico na teoria geral de Epicuro, e que uma ênfase excessiva no papel do desvio tem causado significantes distorções em nosso entendimento da ética de Epicuro, da filosofia da mente, da teoria da ação e da metafísica.”

³²⁵ O'Keefe (*Epicurus on freedom*, p. 15-17) faz um recenseamento das diversas interpretações: a “anti-reducionista”, partilhada por David Sedley, Julia Annas e Philip Mitsis; embora concordem com a interpretação “tradicional” defendida por Cyril Bailey, Elizabeth Asmis, Jeffrey Purinton e Don Fowler, a qual considera que o problema entre o determinismo causal herdado de Demócrito e a possibilidade da livre escolha seja a preocupação de Epicuro, estes intérpretes entendem que Epicuro nega que a mente possa ser explicada exaustivamente em termos de movimentos atômicos, pois isto excluiria a existência de propriedades psicológicas como as volições. O'Keefe apresenta também a interpretação da “causa interna”, proposta por David Furley e Suzanne Bobzien, para quem a preocupação de Epicuro não seria apresentar o desvio como produtor da ação livre, mas salvar-nos da “necessidade interna”, isto é, de apresentarmos caracteres necessários, caso sua formação decorresse unicamente do ambiente e da hereditariedade, fatores externos além de nosso controle. Assim, o desvio romperia a cadeia de causa e efeito e permitiria que o agente tivesse como origem de suas ações uma causa interna. Por fim, O'Keefe apresenta sua própria tese, de que a preocupação principal de Epicuro não seria com a responsabilidade moral, mas com a preservação da eficácia e da racionalidade na deliberação acerca de ações futuras, coisa à qual o determinismo se opõe, já que em toda deliberação eficaz deve entrar em cômputo a contingência do futuro, mas, para o determinismo, o futuro é necessário.

³²⁶ Long, por exemplo, sustenta que o determinismo estóico “não exclui uma teoria coerente da ação humana voluntária” e que “o conceito estóico de responsabilidade moral, ainda que insatisfatório, representa um avanço em relação a Aristóteles, ao levantar com agudeza os problemas de hereditariedade e do ambiente” (*Problems in Stoicism*, p. 174)

diretas na questão da liberdade humana. Como relata Cícero sobre um argumento de Crisipo, “não há movimento sem causa. Se é assim, tudo que acontece ocorre por meio de causas antecedentes - neste caso, tudo acontece através do destino.”³²⁷ O problema, é claro, não está em afirmar que todos os acontecimentos possuem uma causa; Platão e Aristóteles já aceitavam a impossibilidade de um evento sem causa alguma. Contudo, os estóicos foram além ao afirmar um nexos causal estrito por meio do qual cada evento interliga-se a seu antecedente e é, ao mesmo tempo, causa de seu sucessor:

[Fala Quintus Cícero em defesa da teoria estóica da adivinhação] (1) Por “destino”, eu entendo aquilo que os gregos chamam εἰμορμένην³²⁸ - um ordenamento e seqüência de causas, uma vez que é a conexão de causa a causa que, a partir de si mesma, produz algo. (2) É uma verdade sempiterna, fluindo desde toda eternidade. Conseqüentemente, nada aconteceu que não fosse acontecer, e, do mesmo modo, nada acontecerá cuja natureza não contenha as causas eficientes para aquilo mesmo. (3) Isto torna inteligível que o destino deva ser, não o “destino” da superstição, mas aquele da física, uma causa eterna das coisas - por que as coisas passadas aconteceram, por que as coisas presentes estão agora acontecendo, e por que as coisas futuras serão³²⁹.

Para os estóicos, o mundo é uma unidade toda interligada e o desenrolar dos acontecimentos é comparado ao “desenrolar de uma corda”.³³⁰ Mas essa unidade inclui as ações humanas, de modo que dificilmente o homem poderia ser visto como um verdadeiro agente, como um princípio de movimento. Há um plano traçado por Deus³³¹ e certamente os estóicos sustentavam suas idéias por razões teleológicas. A racionalidade divina, o *lógos*, confunde-se com este nexos causal ou destino:

(1) Crisipo chama a essência do destino de um poder *pneumático* (δύναμις πνευματικήν) realizando o governo ordenado do todo... “Destino é a razão (λόγος) do mundo” ou “a razão (λόγος) dos atos de providência do governo no mundo” ou “a razão (λόγος) segundo a qual eventos passados aconteceram, eventos presentes estão acontecendo e eventos futuros acontecerão”. (3) E como substituto para razão (λόγος) ele usa “verdade” (αλήθεια), “explicação” (αἰτία), natureza (φύσις), necessidade

³²⁷ CÍCERO, *De fato*, 21.

³²⁸ Particípio do verbo μέρομαι (receber como parte que lhe cabe, receber como lote).

³²⁹ CÍCERO, *De divinatione* 1.125-6, *SVF* 2.921, *apud* LONG&SEDLEY, 55L.

³³⁰ CÍCERO, *De div.* 1.127 *apud* LONG, *Problems in Stoicism*, p. 177.

³³¹ O deus estóico é “em primeiro lugar, um princípio ativo, racional, providencial e imanente impregnando toda matéria, às vezes identificado com a natureza ou com o destino; segundo, o mundo todo ou suas massas elementais constitutivas; e terceiro, os deuses tradicionais do panteão grego, interpretados alegoricamente como simbolizando a deidade imanente estóica nestes vários aspectos.” (LONG & SEDLEY, vol. 1, p. 331).

(ἀνάγκη) e outros termos, tomando-os para aplicá-los à mesma essência de diferentes pontos de vista³³².

É notável a variedade de nomes dada por Crisipo a essa ordenação do mundo - ordem que será assemelhada por Plotino à alma do mundo, já que não se trata de uma ordenação simplesmente mecânica de alguma lei de causa e efeito, mas de uma ordenação determinada por uma racionalidade cósmica ou divina. Há uma “natureza universal” que executa os planos de Deus³³³.

Estando os eventos determinados de antemão, teríamos que afirmar com Crisipo que “nenhum evento particular, ainda que pequeno, tem lugar sem que esteja de acordo com a natureza universal e seu princípio”.³³⁴ A doutrina estóica da causalidade tem, portanto, fortes repercussões na ética, expressando um determinismo capaz de excluir a autonomia do campo da ação humana:

[Os estóicos dizem que] Todas as coisas foram fixadas e arranjadas desde o início, inclusive aquelas consideradas situadas em nosso poder e aquelas consideradas fortuitas e sujeitas ao acaso... Os movimentos de nossas mentes nada mais são que instrumentos para cumprir decisões determinadas (*ministeria decretorum fatalium*), uma vez que é necessário que estas sejam executadas por nós (*per nos*) pela agência do destino (*agente fato*). Assim, os homens desempenham o papel de uma condição necessária, tal como o lugar é uma condição necessária para o movimento e o repouso³³⁵.

O homem seria, então, parte da natureza, inserido aí como mais uma peça na grande engrenagem cósmica. Os oponentes desta doutrina bem podem se perguntar, pois, se há ainda a possibilidade de algum papel autônomo a ser desempenhado nessa ordem eterna. Ao que parece, não haveria lugar para o livre-arbítrio, já que todas as decisões humanas seriam predeterminadas. É bem possível que Calcídio não reflita aqui a inteireza do

³³² STOBÆUS, 1.79, 1-12, SVF 2.913, parte; LONG & SEDLEY, 55M.

³³³ Há, em Crisipo, uma identidade entre destino e providência divina, segundo o depoimento de Calcídio: “Assim, alguns acreditam existir uma presunção de que há uma diferença entre providência e destino; a realidade é que eles são uma mesma coisa. Pois a providência será a vontade de deus, e, além disso, sua vontade é a série de causas. Em virtude de ser sua vontade, é providência. Em virtude de também ser a série de causas, ganha o nome adicional de “destino”. Conseqüentemente, tudo em acordo com o destino é também o produto da providência, e, do mesmo modo, tudo em acordo com a providência é o produto do destino. Esta é a visão de Crisipo. Mas outros, como Cleantes, ao mesmo tempo em que também consideram os comandos da providência por acontecer como destino, permitem que coisas que acontecem por destino não sejam o produto da providência.” (CALCIDIUS, 144, SVF 2.933; LONG & SEDLEY, 54U).

³³⁴ PLUTARCO, *De Stoic. rep.* 34, 1050A, SVF 2.937.

³³⁵ CALCIDIUS, *In Tim.* CLX-CLXI; SVF 2.943; *apud* LONG (*Problems in Stoicism*), p. 177.

pensamento estóico, como nota Long³³⁶, mas é sobretudo esta posição que nos interessa, já que é esta a idéia que Plotino tem em mente ao enfrentar o problema desencadeado pelo determinismo estrito.

É preciso, contudo, mencionar que, de alguma maneira, os estóicos procuraram dar conta do problema da responsabilidade moral, e o fizeram por meio da inclusão da influência da hereditariedade e do ambiente. A partir da natureza particular de um homem, conferida a ele em seu nascimento como herança de seus pais, e a partir de sua educação, forma-se o caráter individual, que servirá de causa interior para uma determinada ação³³⁷. De todo modo, porém, o determinismo permanece, uma vez que o próprio caráter, que conduzirá o comportamento humano, é determinado, seja pela origem seja pela educação. Isto significa que os atos de vontade não são genuinamente livres, já que dependentes do caráter e das causas formadoras deste caráter. Veremos que Plotino dialogará também com esta questão da hereditariedade e do ambiente como determinantes do comportamento.³³⁸

Como confiavam na existência de uma racionalidade cósmica predeterminando todos os eventos, os estóicos aceitavam também a possibilidade de previsão dos acontecimentos futuros. Como conciliar, então, a autonomia do agente com a interdependência dos eventos? Para o entendimento humano, o futuro parece conter diversas possibilidades, mas, para Deus, tudo já está traçado e somente o que vai acontecer é realmente possível. O homem executará seus atos de vontade de uma maneira, ao que parece, completamente determinada: sua vontade é determinada por seu caráter (que, como vimos, é determinado também), e mais, seus atos são limitados pelas situações externas, também

³³⁶ LONG, *Problems in Stoicism*, p. 178-9: “Sob uma perspectiva, as observações de Calcídio provavelmente são acuradas; mas, se tomadas simplesmente como estão, elas dão uma impressão completamente falsa de toda posição estóica primitiva sobre o destino e a ação humana... O mundo pode ser visto como nada mais que a atividade do *pneuma* que tudo permeia. Ainda assim, o *lógos*, a causa principal, está dentro do homem individual, assim como é uma força externa restringendo-o. Deus está expresso no todo, a soma de todas as substâncias, o que inclui os *lógoi* particulares; descrever o homem como nada mais que uma condição necessária para o cumprimento do plano de Deus é enganador.”

³³⁷ Veja-se a resposta de Crisipo ao problema da impossibilidade de se responsabilizar as ações humanas num mundo em que tudo é obra de um inevitável destino: “Embora seja verdade que todas as coisas estão unidas por um certo princípio necessário e fundamental e que elas estão conectadas ao destino, ainda assim, as verdadeiras disposições de nossas mentes só estão sujeitas ao destino segundo sua qualidade particular. Pois se suas formações desde o início forem naturalmente saudáveis e se elas forem moldadas apropriadamente, ultrapassam sem oposição ou obstáculo toda a pressão que vier externamente do destino. Se, por outro lado, forem ásperas, incultas e rudes, sem o suporte de alguma cultura civilizada, elas então afundam-se em contínuos vícios e erros de sua própria vontade e natureza viciosa, mesmo quando são importunadas por pouca ou nenhuma oposição de uma infelicidade destinada. O próprio fato de que os homens comportam-se de maneiras diferentes é o resultado da seqüência de eventos natural e necessária chamada destino. Pois é, por assim dizer, o destino de seu verdadeiro gênero humano e uma conseqüência deste que más disposições não estejam livres de cometer faltas e erros.” (Aulus Gellius, *Noctes atticae* VII 2; *SVF* 2.100; *apud* Long, *Problems in Stoicism*, p. 186)

³³⁸ Cf. p. 105 desta dissertação.

determinadas pelo destino. E qualquer que seja a ação executada pelo homem, ela não poderia ser outra, já que tudo está traçado de antemão e é, portanto, previsível pelos métodos divinatórios.

Sem dúvida, há, dentro do próprio estoicismo, uma resposta ao problema da liberdade individual: trata-se da liberdade do nosso, por assim dizer, estado de espírito. Essa idéia é bem evidente em Epiteto. Ao menos, o homem pode escolher a maneira como vai enfrentar os dados inevitáveis do destino; pode reconhecer pelo *lógos* a ordenação cósmica e consentir em tomar parte dela ou oferecer-lhe resistência. O destino se cumprirá de qualquer modo, mas ele pode participar disso de boa vontade ou não. Permanece o fato, porém, de que não há como interferir nos eventos exteriores, absolutamente determinados. Seríamos como cães amarrados a um carro, sendo puxados e sem outro remédio que não seguir aquele carro; poderíamos, é claro, acompanhá-lo docilmente ou rebelarmo-nos e procurarmos puxar para outro lado; de todo modo, porém, o fato é que teríamos que acompanhar o carro. Esta imagem, atribuída a Crisipo e a Zenão³³⁹ parece ilustrar bem o problema geral do determinismo estóico.

II.2.1.3. A resposta de Plotino: o tratado III 1 [3]

O problema sobre o destino recebeu a atenção de Plotino neste que é um de seus primeiros escritos. Talvez se possa considerar a existência de um caráter convencional neste tratado, já que utiliza argumentos bastante conhecidos na época e serve-se especialmente de críticas elaboradas por Carnéades³⁴⁰. Com efeito, o *De fato* de Cícero apresenta, em diversos

³³⁹ Cf. Hippolytus (Diels *Dox. Graec.* p. 571, 11 = *SVF* 2.975); LONG&SEDLEY, 62A.

³⁴⁰ Carnéades participou do debate de maneira que parece ter sido devastadora para ambos os lados. Se o determinismo recusava a introdução de “movimentos sem causa”, propostos na explicação epicurista do desvio, já que isto significaria a abolição do sistema causal no universo, Carnéades enxergou que nenhum dos dois lados estava correto: a introdução do desvio epicurista era inútil, pois bastaria observar que as escolhas humanas não são predeterminadas, o que não significa que sejam sem causa, uma vez que a causa se encontra na própria natureza da ação voluntária (cf. CÍCERO, *De fato*, 23ss). Embora amplamente aceita a argumentação de Carnéades, ela é ainda bastante insatisfatória, como mostra Sharples: “Afirmar que a causa da ação reside no agente, ou que escolhas humanas são de espécies diferentes das dos eventos físicos e devem ser discutidas em diferentes termos, não altera o fato de que *no* nível dos eventos físicos - o qual as escolhas humanas certamente afetam - ou cada resultado é a inevitável consequência da situação precedente, ou então não. Não há como sair deste dilema, ao menos se supomos que a discussão diz respeito a um sistema fechado, cujos estados sucessivos podem, pelo menos em princípio, ser descritos. O sistema estóico é definitivamente deste tipo; e enquanto o universo epicurista é espacialmente infinito, o fato de a velocidade dos átomos ser finita, ainda que muito grande, significa que é apenas a posição e movimento de um número finito de átomos que deve ser levada em conta ao considerar os antecedentes, um tempo finito anterior, de qualquer evento particular. Epicuro estava certo ao enxergar o desvio atômico, ou algum evento correspondente não determinista, como, no mínimo, uma condição necessária para a liberdade do determinismo, ainda que não seja uma explicação completa dela, e

aspectos, bastante similaridade com este tratado; também o *De fato*, de Alexandre de Afrodísia, traz contribuições que parecem presentes aqui. Tal como Carnéades, Plotino atacará a visão estritamente determinista do destino, seja ela estóica ou atomista; tampouco poderá concordar com a resposta epicurista ao problema. Entretanto, sua solução, ao conciliar o determinismo estóico com a liberdade individual, parece trazer o problema para um novo campo, com o abandono da visão materialista predominante nos adversários. Parece ter residido aí o erro de Carnéades: dentro de um sistema materialista, físico, em que não se admite uma ação sem causa - e, para os materialistas, sem causa material -, não parece ser possível abolir o determinismo sem que se introduza algum elemento material, não determinístico. É este o ponto que Plotino parece ter percebido, e sua concepção de alma incorpórea permitirá alcançar uma resposta aparentemente mais adequada.

Logo no início do tratado, após anunciar a investigação sobre as causas³⁴¹, Plotino aponta o alvo de sua argumentação: atacará a teoria epicurista do desvio (παρέγκλισις), bem como qualquer concepção que suponha a possibilidade de movimento dos corpos sem a existência de alguma causa precedente. Plotino alinha-se assim à tradição grega (presente já em Melisso, DK B 1), segundo a qual nada pode vir do nada, ou seja, não é possível que algo seja absolutamente sem causa. Pelo mesmo motivo, recusa a *hormé* estóica, constatando a impossibilidade de um primeiro impulso ou movimento da alma sem qualquer causa que o anteceda. Tais explicações não podem ser aceitas, pois, ao invés de explicar a liberdade, afastam justamente qualquer possibilidade de executarmos uma ação por nossa própria vontade. Neste caso, a alma seria arrastada por movimentos involuntários (ἀβουλήται) e sem causa, não pertencendo a si mesma, mas atada a uma necessidade que a dominaria³⁴².

Sem dúvida, tudo tem uma causa imediata, e Plotino, conhecedor da filosofia aristotélica³⁴³, reconhece uma grande variedade de causas para os eventos³⁴⁴. Mas não pode se contentar com isso; é preciso ir além, pois como explicar que, dadas as mesmas

Carnéades errou ao sugerir que o desvio poderia ter sido dispensado.” (*Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*, p. 78).

³⁴¹ Começa apontando dois tipos de causas: 1) a causa do vir a ser das coisas pertencentes ao mundo do devir; 2) a causa de existirem as coisas que realmente existem (isto é, os inteligíveis). Quanto ao Um, nada pode ser causa de sua existência, já que é o primeiro, mas quanto às realidades que dependem do Um, estas têm seu ser a partir dele, a partir do que é primeiro. Plotino parece falar aqui do Intelecto e das Formas. Já quanto às coisas que são geradas (os seres sensíveis) e quanto às coisas que sempre existem mas nem sempre agem do mesmo modo (Plotino estaria se referindo aqui, talvez, às almas), estas certamente têm uma causa para vir a ser, pois não se pode admitir neste domínio algo que seja sem causa. Cf. III 1 [3] 1, 8-16.

³⁴² Cf. III 1 [3] 1, 16-24.

³⁴³ Plotino utiliza um exemplo da *Física*, II, 5, 196b33-34.

³⁴⁴ Cf. III 1 [3] 1, 24-36.

circunstâncias, um, por exemplo, fique doente e outro não, ou este enriqueça e aquele não? Embora não se negue a existência de causas próximas, é preciso dar conta daquelas mais remotas. É o que todos os filósofos procuraram fazer. Uns, diz ele, encontram como causas primeiras princípios corporais, como os átomos. Trata-se da teoria dos atomistas, entre os quais Epicuro se alinha, ainda que introduza o “desvio”. Para os atomistas, a existência e modo de ser das coisas são explicados pelo choque e entrelaçamento dos átomos, pelo modo como estes se combinam e agem uns sobre os outros, de tal sorte que até mesmo nossos impulsos e disposições seriam produzidos pelos átomos. Isto significa, entende Plotino, que os verdadeiros entes (τὰ ὄντα) estariam sujeitos à necessidade proveniente dos átomos. Ora, nada mais inaceitável para o filósofo que preconiza a superioridade do incorporeal sobre o corporal, a soberania da alma e tudo que é produzido por ela (pensamentos, volições) sobre movimentos materiais. Como aceitar que a necessidade material possa produzir efeitos naquilo que lhe é anterior em todos os sentidos? Pelo mesmo motivo, devem também ser rejeitadas as teorias que propõem outros corpos como princípios. Plotino refere-se provavelmente aos filósofos da natureza que supuseram os quatro elementos – fogo, terra, ar e água – como princípios.³⁴⁵

Se não é possível aceitar como causas remotas princípios materiais, tampouco se deve supor que a causa de tudo seja um determinado princípio do universo (que, veremos, Plotino assimilará à alma do mundo), um princípio que penetra tudo, que move e faz cada coisa individual. Com isso, o filósofo recusa o determinismo estrito, segundo o qual o destino é considerado causa suprema, capaz de penetrar e mover todas as coisas - não apenas as corpóreas, mas até mesmo os nossos pensamentos. Tal concepção assemelha-se à idéia de um grande ser vivo do qual seríamos partes, de sorte que nada teríamos de propriamente nosso, mas tudo seria causado por este ser a que pertenceríamos³⁴⁶.

Também deve ser rejeitada a explicação causal proposta pela astrologia, segundo a qual tudo aconteceria em virtude de uma rotação universal. Baseados em predições obtidas a partir das posições dos planetas e estrelas, os astrólogos nada mais fazem que manter o encadeamento causal estrito, de modo a, também eles, colocarem o destino em posição soberana³⁴⁷.

Temos assim delineado o quadro dos oponentes: por um lado, encontram-se os que supõem um único princípio causal; dentre estes, alinham-se os estóicos, os astrólogos e os

³⁴⁵ Cf. III 1[3] 2, 9-17.

³⁴⁶ Cf. III 1 [3] 2, 17-25.

³⁴⁷ Cf. III 1[3] 2, 26-36.

filósofos da natureza. Por outro lado, há quem admita uma multiplicidade de princípios, como fazem os atomistas e Epicuro.

Os atomistas, Epicuro incluído, são os primeiros a ser atacados. Já é absurdo e impossível supor que a razão e a alma governante possam advir da desordem dos corpos - sejam átomos ou elementos -, mas, mais impossível ainda é supor que tudo seja produzido a partir de átomos. Contra estes, Plotino utiliza um argumento estoíco: como é possível advir a ordem - e nosso mundo é, com efeito, ordenado - a partir de uma desordem, tal como é o movimento dos átomos? Lança outros argumentos: i) Num mundo assim não haveria lugar para nenhum tipo de adivinhação e profecia - e importa-lhe salvar a possibilidade de predição³⁴⁸, esta entendida como a leitura, interpretação ou reconhecimento de sinais que corresponderiam a certos eventos (não como causas dos eventos). ii) Não há dúvida que os corpos se submeterão à necessidade, sofrendo os efeitos do choque entre os átomos; mas, e quanto à alma? Como relacioná-la ao movimento dos átomos? Como um movimento atômico poderia forçar a alma a ter um determinado raciocínio ou algum impulso? Afinal, como a alma poderia ter seus movimentos submetidos a objetos materiais como são os átomos? iii) Além disso, há casos em que a alma se opõe às afecções do corpo; ora, como os átomos poderiam explicar essa atitude da alma? iv) E quais seriam os movimentos atômicos que levariam cada homem a exercer uma atividade diferente, a ter pendores diferentes? Não haveria como explicar nossos caracteres e disposições, caso fôssemos movidos e atirados aleatoriamente pelos corpos, qual seres inanimados. As mesmas objeções poderiam ser dirigidas a outros que supõem corpos como princípios de tudo. As operações da alma não podem provir de corpos, mas devem ter origem em outro princípio.

Em seguida, enfrenta os defensores de um único princípio causal. Seu primeiro alvo será o determinismo estrito. Contra estes, Plotino dirá que a causa de nossas ações não é a alma do mundo, mas “nós mesmos”, isto é, nossa alma individual. Vejamos sua argumentação. Em primeiro lugar, apresenta (para refutar em seguida) a idéia de uma causa longínqua como responsável pelos destinos individuais. Analisa, pois, a situação em que a alma do mundo seria a única causa de tudo que se passa no universo. Seria uma única alma permeando todo o universo, com cada coisa sendo movida para onde esta alma a dirige. Se for assim, pode-se chamar de destino ao movimento ordenado executado por esta alma, onde cada parte, completamente entrelaçada no Todo, interage com as demais para executar aquilo que poderíamos chamar de destino do Todo. A analogia com uma árvore é útil para compreender

³⁴⁸ Cf. III 1 [3] 8, 1-4.

o significado desta concepção: tendo a raiz como princípio único, para onde quer que a planta se espalhe, esta poderia ser considerada como sua “direção”, pois é para lá que ela se encaminha, com todas as suas partes interagindo, isto é, agindo e sofrendo a ação reciprocamente, mas todas elas cumprindo o “destino da árvore”. Do mesmo modo, se o comando couber unicamente à alma do mundo, tudo estará sob seu domínio, inclusive nossas almas, e nada mais faremos senão cumprir o “destino da alma do mundo”, encaminhando-nos passivamente para onde quer que ela nos leve³⁴⁹.

Talvez Plotino não esteja aqui a se contrapor ao estoicismo, que de algum modo abre espaço para a ação individual³⁵⁰, mas a um determinismo estrito que estaria presente junto a alguns representantes do platonismo, segundo o qual o destino seria uma substância. Assim, lemos em Plutarco:

Por outro lado, considerado como substância, o Destino parece bem ser totalmente a alma do mundo, que está dividida em três partes: a parte fixa, a parte vista como errante e, em terceiro lugar, a parte situada acima do céu na região terrestre. A mais elevada se chama Clotho, a seguinte, Átropos, e a mais baixa, Lachésis. Esta recebe as atividades celestes de suas irmãs, ligas-as junto e transmite-as às regiões terrestres que estão submetidas à sua autoridade.³⁵¹

Ora, paradoxalmente, esse determinismo estrito, que Plotino chama de “excesso de necessidade e de destino”, abole o destino, já que o mesmo que age seria o mesmo que sofre. Tudo seria uma coisa única, um grande corpo cósmico movido por uma inteligência única, num grande encadeamento de causas entrelaçadas. O argumento exige algum esforço de imaginação para ser compreendido. Pensemos em nosso próprio corpo ao mover-se. Diríamos que é movido pelo destino? É evidente que não. Quem o move é nosso princípio diretor de maneira direta, sem quaisquer causas intermediárias. É isto mesmo que ocorre no Todo, segundo esta concepção determinista estrita: é o próprio Todo que age e sofre a ação, sem que haja uma seqüência de causas. Este ponto de vista levaria, portanto, à abolição do entrelaçamento de causas e à extinção do destino. Nada aconteceria segundo causas conseqüentes, mas tudo seria regido pela causa primeira e única, ou seja, pela alma do mundo³⁵².

³⁴⁹ Cf. III 1 [3] 4, 1-9.

³⁵⁰ Plotino enfrentará o estoicismo no capítulo 7 deste tratado.

³⁵¹ *Du destin*, 568E. A tradução aqui segue a tradução francesa de Jean Hani.

³⁵² Cf. III 1 [3] 4, 9-20.

E mais, tal determinismo aboliria também a liberdade individual. Estaríamos fadados, como partes da alma do mundo, a cumprir nosso papel numa grande ordenação cósmica, sem ações propriamente nossas. Tal como, na analogia com o corpo, a responsabilidade por nossos passos cabe não a nossos pés, mas a nosso princípio diretor, do mesmo modo, não haveria qualquer ação propriamente nossa, provinda do nosso princípio diretor particular, pois tudo teria como causa a direção da alma do mundo. Esta seria responsável até mesmo por nossos pensamentos, que nem mesmo poderiam ser ditos “nossos”. A conseqüência da consideração das almas humanas como partes da alma do mundo seria a completa submissão das ações humanas à regência da alma do mundo, sem qualquer autonomia e conseqüentemente sem qualquer possibilidade de atribuição de responsabilidade pessoal. Não executaríamos atos propriamente nossos; nossas decisões e raciocínios não seriam nossos. Isto não pode ser aceito, “pois é preciso que cada um seja singular, que existam ações e pensamentos nossos e que as ações belas e feias de cada um tenham por origem o próprio indivíduo; mas, ao menos, não se deve atribuir a execução de ações feias ao Todo”³⁵³. cremos residir aqui uma afirmação crucial do pensamento plotiniano, ao estabelecer o indivíduo como centro de suas ações, respondendo pelos atos que devem ser atribuídos unicamente a si. Com efeito, sem a caracterização do indivíduo e a elevação de seu estatuto moral, torna-se impossível a possibilidade de atribuição de responsabilidade.

Do mesmo modo, não pode ser aceito o determinismo representado pela astrologia, já que, neste caso, tudo seria governado por uma ordem celeste, por meio da qual seria possível prever os eventos no Todo e também os relativos a cada indivíduo. Tudo estaria sujeito à influência simpática dos planetas, que responderia por nossos temperamentos, desejos, modos de vida e caracteres.³⁵⁴ Ora, isto significaria retirar de nossa alçada aquilo que é propriamente nosso, de modo que também aqui não haveria possibilidade de atribuição de louvor ou censura a nossos atos. Isto nos deixaria, afirma Plotino, na condição de “pedras rolantes e não de homens que têm um trabalho originado de si mesmos e da sua própria natureza”.³⁵⁵ Ainda que certos elementos vindos do Todo se agreguem a nós, é preciso reconhecer o que é propriamente nosso:

³⁵³ Cf. III 1 [3] 4, 24-28: ἀλλὰ γὰρ δεῖ καὶ ἕκαστον ἕκαστον εἶναι καὶ πράξεις ἡμετέρας καὶ διανοίας ὑπάρχειν καὶ τὰς ἐκάστου καλὰς τε καὶ αἰσχροὺς πράξεις παρ' αὐτοῦ ἐκάστου, ἀλλὰ μὴ τῷ παντὶ τὴν γοῦν τῶν αἰσchrῶν ποίησιν ἀνατιθέναι.

³⁵⁴ Cf. III 1 [3] 5, 7-15.

³⁵⁵ III 1 [3] 5, 18-20: ... λίθοις φερομένοις..., ἀλλ' οὐκ ἀνθρώποις ἔχουσι παρ' αὐτῶν καὶ ἐκ τῆς αὐτῶν φύσεως ἔργον. Acompanhamos aqui a orção de Armstrong (παρ' αὐτῶν e ἐκ τῆς αὐτῶν) e não seguimos a edição de Henry-Schwyzler, que utiliza παρ' αὐτῶν e ἐκ τῆς αὐτῶν.

Mas é preciso conceder, por um lado, o que é nosso a nós, e, por outro lado, conceder que venha ao que é nosso – que já é algo e que nos é próprio – alguma coisa do Todo, distinguindo entre o que nós executamos e o que nós experimentamos por necessidade, sem atribuir tudo àqueles <princípios>.³⁵⁶

Há algo que vem agregar-se a nós a partir do ambiente e dos pais. Plotino reconhece o papel da hereditariedade e do ambiente, concordando neste aspecto com o estoicismo. Isto significa que, no aspecto corporal, sofreremos a influência do Todo, de modo que nosso corpo esteja de fato submetido ao governo da alma do mundo. A semelhança com os pais, a determinação de características físicas e temperamentais conforme a região onde vivemos, todos esses fatos não podem ser negados. Mas, o que efetivamente diferencia os homens são seus caracteres e pensamentos - e isso deve vir de outro princípio³⁵⁷. E é por aí que nos subtraímos em muitos aspectos às influências cósmicas, sendo capazes de resistir até mesmo aos temperamentos que recebemos do Todo.

A discussão com os astrólogos continua³⁵⁸, mas passemos adiante para chegarmos àquele que talvez seja o momento mais importante da demonstração, ao menos quanto ao enfoque de nossa leitura. Pois agora torna-se absolutamente clara a relevância da doutrina segundo a qual as almas individuais não são partes da alma do mundo. É a partir daqui que Plotino afirmará nosso estatuto próprio, independente, e é preciso que seja assim, caso contrário fica comprometida nossa autonomia. Assim, enfrenta o ponto de vista estóico segundo o qual tudo decorre de um encadeamento universal - e Plotino aproxima esta ordem universal necessária da alma do mundo. O problema desta posição reside em conceber um único princípio entrelaçando e encadeando tudo, o que implica uma necessidade universal absoluta, sem possibilidade de que as coisas pudessem vir a ser de outro modo. A importância deste momento impõe que leiamos o capítulo integralmente:

Resta ver a [teoria do] princípio proposto como único, que entrelaça e como que encadeia todas as coisas entre si e que confere o modo de ser de cada coisa individual, a partir do qual todas as coisas são determinadas segundo princípios seminais racionais. Esta opinião também é próxima daquela que diz que todos os estados e movimentos, tanto os nossos quanto todos os outros, provêm da alma do mundo, ainda que [esta teoria] queira, de algum

³⁵⁶ III 1 [3] 5, 20-24: ἀλλὰ χρὴ δίδοναι μὲν τὸ ἡμέτερον ἡμῖν, ἡκεῖν δὲ εἰς τὰ ἡμέτερα ἤδη τινὰ ὄντα καὶ οἰκεῖα ἡμῶν ἀπὸ τοῦ παντὸς ἅττα, καὶ διαιρούμενον, τίνα μὲν ἡμεῖς ἐργαζόμεθα, τίνα δὲ πάσχομεν ἐξ ἀνάγκης, μὴ πάντα ἐκείνοις ἀνατιθέναι.

³⁵⁷ Cf. III 1 [3] 5, 24-33.

³⁵⁸ Cf. restante do cap.5 e cap. 6.

modo, conceder-nos, como indivíduos, alguma produção nossa. Ela compreende certamente a necessidade de tudo de maneira total, e uma vez incluídas todas as causas, não há como cada coisa individual não acontecer; pois nada há que ainda a impedisse ou que a fizesse acontecer de outro modo, se tudo está incluído no destino.³⁵⁹

Ainda que o determinismo estóico afirme a existência de ações cuja origem estaria em nós, suas conseqüências são, não obstante, inaceitáveis para Plotino, já que implicam a perda da liberdade. Plotino nem mesmo reconhece que esta doutrina abra algum espaço para a ação propriamente nossa, já que a *hormé* não dá conta de explicar nossa autonomia:

Se as coisas forem assim, impulsionadas a partir de um único princípio, nada será deixado para nós, exceto sermos levados para onde quer que aquele princípio nos empurre. Com efeito, as imaginações <se seguirão> aos fatos precedentes e os impulsos serão de acordo com elas, e “aquilo que está em nosso poder” será apenas uma palavra; pois não é porque somos nós que temos impulsos, que <o que está em nosso poder> existirá em maior grau, uma vez que o impulso surge segundo aquelas <causas precedentes>; o que é nosso será de um modo tal como o dos outros animais e de criancinhas que se conduzem segundo impulsos cegos, e de loucos, pois também estes têm impulsos; sim, por Zeus, até o fogo tem impulsos, e tudo quanto, estando escravizado a esta estrutura, move-se de acordo com ela. Ora, todos que enxergam isto não discutem, mas procuram outras causas deste impulso e não se detêm neste princípio <único>.³⁶⁰

Não basta que tenhamos algum impulso. É preciso que sejamos também a causa de nossos impulsos. Mas, se formos entendidos como partes derivadas da alma do mundo, não há como nos conceder isso. A causa e origem dos impulsos teria que residir naquela alma em que teríamos nosso ser. Lembremo-nos aqui da analogia com o corpo: uma vez que a causa

³⁵⁹ III 1 [3] 7, 1-12: Λοιπὸν δὲ ἰδεῖν τὴν ἐπιπλέκουσαν καὶ οἷον συνείρουσαν ἀλλήλοις πάντα καὶ τὸ πῶς ἐφ' ἑκάστου ἐπιφέρουσιν ἀρχὴν τιθεμένην μίαν, ἀφ' ἧς πάντα κατὰ λόγους σπερματικούς περαίνονται. ἔστι μὲν οὖν καὶ αὕτη ἡ δόξα ἐγγὺς ἐκείνης τῆς πᾶσαν καὶ σχέσιν καὶ κίνησιν ἡμετέραν τε καὶ πᾶσαν ἐκ τῆς τῶν ὄλων ψυχῆς ἦκειν λεγούσης, εἰ καὶ βούλεται τι ἡμῖν καὶ ἑκάστοις χαρίζεσθαι εἰς τὸ παρ' ἡμῶν ποιεῖν τι. ἔχει μὲν οὖν τὴν πάντως πάντων ἀνάγκην, καὶ πάντων εἰλημμένων τῶν αἰτίων οὐκ ἔστιν ἑκαστον μὴ οὐ γίνεσθαι· οὐδὲν γὰρ ἔτι τὸ κωλύσον ἢ ἄλλως γενέσθαι ποιήσον, εἰ πάντα εἰληπται ἐν τῇ εἰμαρμένη.

³⁶⁰ III 1 [3] 7, 12-24: τοιαῦτα δὲ ὄντα ὡς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς ὠρμημένα ἡμῖν οὐδὲν καταλείψει, ἢ φέρεσθαι ὅπη ἂν ἐκεῖνα ὠθῆ; ἃ τε γὰρ φαντασάται τοῖς προηγησαμένοις αἷ τε ὀρμαὶ κατὰ ταύτας ἔσσονται, ὄνομά τε μόνον τὸ ἐφ' ἡμῖν ἔσται· οὐ γὰρ ὅτι ὀρμῶμεν ἡμεῖς, ταύτη τι πλέον ἔσται τῆς ὀρμῆς κατ' ἐκεῖνα γεννωμένης· τοιοῦτόν τε τὸ ἡμέτερον ἔσται, οἷον καὶ τὸ τῶν ἄλλων ζώων καὶ τὸ τῶν νηπίων καθ' ὀρμᾶς τυφλάς ἰόντων καὶ τὸ τῶν μαινομένων· ὀρμῶσι γὰρ καὶ οὗτοι· καὶ νῆ Δία καὶ πυρὸς ὀρμαὶ καὶ πάντων ὅσα δουλεύοντα τῇ αὐτῶν κατασκευῇ φέρεται κατὰ ταύτην. τοῦτο δὲ καὶ πάντες ὀρῶντες οὐκ ἀμφισβητοῦσιν, ἀλλὰ τῆς ὀρμῆς ταύτης ἄλλας αἰτίας ζητοῦντες οὐχ ἴστανται ὡς ἐπ' ἀρχῆς ταύτης.

dos impulsos reside no princípio diretor, se este papel couber à alma do mundo, nada restará como ação propriamente nossa. O vocabulário utilizado aqui é bastante forte: há “escravização” a uma estrutura, que, ao final, assemelha homens a animais e coisas. Assim, Plotino recusa a existência de um único princípio no mundo e exige a busca de outro, em nome de nossa liberdade individual. A nova causa ainda preservará a ordem, pois as coisas ainda virão a ser segundo uma causa, mas também permitirá nossa existência individual independente. Estabelece, pois, as almas individuais como princípios, ao lado da alma do mundo:

É preciso que a alma seja outro princípio que trazemos à realidade, não apenas a alma do mundo, mas também a alma individual junto com ela, para entrelaçar todas as coisas, sendo um princípio de não pequena importância.³⁶¹

Postulam-se, assim, dois princípios últimos causais para o universo e para os indivíduos que este abriga: a alma do mundo, ordenadora do universo em geral, dos corpos, e as almas individuais, soberanas sobre os comportamentos individuais. Esta soberania de nossas almas, porém, apresenta uma séria restrição: o corpo. Com efeito, a alma desvinculada do corpo é absolutamente autônoma, mas, quando ligada ao corpo, perde algum controle, já que o homem, na medida em que é composto também de corpo, faz parte de uma ordem juntamente com as demais coisas. Ao encarnar, a alma humana cai numa posição intermediária entre o sensível e o inteligível, na medida em que deve dirigir o corpo e parece ser incapaz de fazê-lo sem voltar-se para ele. Esta talvez seja a maior distinção entre nossas almas e a alma do mundo, já que nossa “irmã” não desce para governar o universo. Há, porém, diversos graus de inclinação para o corpóreo e é aí que reside a diferença entre as várias almas, conforme a intensidade do comércio com o corpo. O problema reside menos no fato de estar-se encarnado e mais na forma como se experimenta a ligação com o corpo, com maior ou menor entrega às coisas materiais:

A fortuna, na maior parte das vezes, dirige todas as coisas ao redor, entre as quais a alma cai quando vai para o ponto médio, de modo que faz algumas coisas por causa destas <circunstâncias entre as quais caiu> e conduz outras coisas para onde deseja, dominando-as. A alma melhor domina mais, a pior, menos. Pois a alma que concede algo ao temperamento do corpo é compelida a sentir desejo ou raiva, a ser abjeta na pobreza ou inflada na

³⁶¹ Cf. III 1 [3] 8, 4-6: ψυχὴν δὴ δεῖ ἀρχὴν οὖσαν ἄλλην ἐπεισφέροντας εἰς τὰ ὄντα, οὐ μόνον τὴν τοῦ παντός, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐκάστου μετὰ ταύτης, ὡς ἀρχῆς οὐ σμικρᾶς οὔσης.

riqueza ou tirânica no poder; mas a alma boa por natureza resiste nestas mesmas circunstâncias, e modifica-as mais do que é modificada, de modo que altera algumas coisas e cede a outras, se não houver mal nestas.³⁶²

A causa dos acontecimentos é, pois, uma mistura entre fortuna e ação individual autônoma. Quanto maior for o desprendimento do corpóreo, maior será a autonomia. Se a alma deixa de agir racionalmente e deixa-se levar por outras causas, não é capaz de resistir às circunstâncias e é arrastada. É evidente que há fatos que fogem do domínio da alma individual, mas nem por isso é necessário escravizar-se às situações. A alma que se mantém elevada não se perturba com a modificação das situações exteriores. Assim, age segundo o princípio diretor racional e, neste caso, o impulso para a ação é autônomo. Em todos os demais casos, segue-se o impulso universal, ditado pela alma do mundo.

Quando, porém, ela tem um impulso, tendo como dirigente sua própria razão pura e imperturbada, então apenas este impulso deve ser dito estar em nosso poder e ser voluntário, e este ato é nosso, ele que não vem de outro, mas de dentro de nossa alma pura, de um primeiro princípio governante e poderoso, não experimentando erro da ignorância ou derrota da violência das paixões, as quais, quando a acometem, dirigem-na e arrastam-na, e não permitem mais que haja atos provindos de nós, mas apenas afecções.³⁶³

A liberdade exige o uso do *lógos*. Note-se, entretanto, a forte especificação que se aplica ao uso da razão: não se trata de qualquer *lógos*, mas de uma razão pura e não perturbada. Pois, certamente há casos em que a razão, deixando-se levar pelos desejos e necessidades ditados pelo corpo, termina por subordinar-se ao inferior. Trata-se de um mau uso da razão. O ato propriamente “nosso” só pode provir “de dentro de nossa alma pura”, sem qualquer influência exterior. O princípio diretor mediante o qual somos livres não se confunde, então, com a totalidade da alma individual, mas apenas com aquela parte pura, a parte não descida da alma.

³⁶² III 1 [3] 8, 11-20: τύχαι δὲ τὰ κύκλω πάντα, οἷς συνέπεσεν ἐλθοῦσα εἰς μέσον, τὰ πολλὰ ἡγαγον, ὥστε τὰ μὲν ποιεῖν διὰ ταῦτα, τὰ δὲ κρατοῦσαν αὐτὴν ταῦτα ὅπη ἐθέλει ἄγειν. πλείω δὲ κρατεῖ ἢ ἀμείνων, ἐλάττω δὲ ἢ χείρων. ἡ γὰρ κράσει σώματος τι ἐνδιδοῦσα ἐπιθυμεῖν ἢ ὀργίζεσθαι ἠνάγκασται ἢ πενίαις ταπεινὴ ἢ πλοῦτοις χαῦνος ἢ δυνάμεσι τύραννος· ἡ δὲ καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς τούτοις ἀντέσχευ, ἡ ἀγαθὴ τὴν φύσιν, καὶ ἡλλοίωσεν αὐτὰ μᾶλλον ἢ ἡλλοιώθη, ὥστε τὰ μὲν ἐτεροιώσαι, τοῖς δὲ συγχωρῆσαι μὴ μετὰ κάκης.

³⁶³ III 1 [3] 9, 9-16: λόγον δὲ ὅταν ἡγεμόνα καθαρὸν καὶ ἀπαθῆ τὸν οἰκεῖον ἔχουσα ὁρμᾶ, ταύτην μόνην τὴν ὁρμὴν φατέον εἶναι ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐκούσιον, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἡμέτερον ἔργον, ὃ μὴ ἄλλοθεν ἦλθεν, ἀλλ' ἐνδοθεν ἀπὸ καθαρᾶς τῆς ψυχῆς, ἀπ' ἀρχῆς πρώτης ἡγουμένης καὶ κυρίας, ἀλλ' οὐ πλάνην ἐξ ἀγνοίας παθούσης ἢ ἦτταν ἐκ βίας ἐπιθυμιῶν, αἱ προσελθοῦσαι ἄγουσι καὶ ἔκουσι καὶ οὐκέτι ἔργα ἐῶσιν εἶναι, ἀλλὰ παθήματα παρ' ἡμῶν.

II.2.2. A parte pura da alma

A postulação da existência de uma parte da alma individual que permanece no inteligível é enunciada em diversos momentos das *Enéadas*, e com especial clareza na investigação sobre a descida da alma nos corpos. Tal concepção é considerada por Plotino como “ousada”: “E se é necessário, contra a opinião dos outros, ousar dizer mais claramente minha convicção, nem mesmo a nossa alma desceu toda, mas há algo dela no inteligível sempre”.³⁶⁴

Este que parece ser um dos raros momentos em que Plotino reconhece sua originalidade, ou, ao menos, sua ousadia, merece que reflitamos um pouco a respeito da maneira como ele encara sua filosofia. Em primeiro lugar, é preciso observar o que o próprio autor reivindica para si: contra qualquer acusação de não ortodoxia, sustenta apresentar doutrinas antigas de Platão, exercendo o papel de simples exegeta³⁶⁵. Isto talvez fosse necessário pelas circunstâncias da época em que viveu. Com efeito, ensina Dodds³⁶⁶, no século III, a originalidade não era posta em questão, aliás, nem se esperava que os filósofos a possuíssem. Assim, a autoridade de Platão é sempre trazida à tona quando nosso filósofo pretende apresentar aspectos característicos de seu sistema. Entre outros exemplos desta atitude, Dodds relembra a caracterização dos três princípios divinos como *πρῶτον ἓν, ἓν πολλὰ* e *ἓν καὶ πολλὰ*, quando obras de Platão, como o *Parmênides* ou a *Segunda Carta* (cuja autoria não era então posta em dúvida), são reivindicadas como autoridade. O recurso a Platão, porém, talvez não significasse um interesse fundamental de Plotino a respeito do pensamento de Platão sobre algum tema; o que Dodds sugere é que Plotino buscava a verdade sobre o assunto. É claro que o filósofo tentava conciliar a verdade com Platão, e para isso lançaria mão de quaisquer ajustes necessários, mas seria Platão quem teria de adequar-se à verdade, e não esta àquele. Seria ingenuidade, pois, supor que a doutrina platônica fosse o ponto de partida para seu desenvolvimento filosófico, já que representava, antes, um

³⁶⁴ IV 8 [6] 8, 1-3: Καὶ εἰ χρὴ παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων τολμήσαι τὸ φαινόμενον λέγειν σαφέστερον, οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδου, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ ἀει. Cf. também outros passos onde esta doutrina é enunciada: IV 8 [6] 4, 31; V 1 [10] 10, 24; III 4 [15] 3, 21-28; IV 1 [21] 1; II 5 [25] 3, 31-33; IV 3 [27] 12, 1-5; V 8 [31] 10, 22; II 9 [33] 2, 4-10; VI 7 [38] 5, 28; III 3 [48] 5, 16-18.

³⁶⁵ Cf. V 1 [10] 8, 10-14.

³⁶⁶ DODDS, “Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus”, p. 127-8.

fundamento para a defesa de sua filosofia: “ele não acredita no Um porque o encontrou no *Parmênides*; ao contrário, encontra-o no *Parmênides* porque já acredita nele.”³⁶⁷

Merlan³⁶⁸, por sua vez, nota a importância da doutrina da alma não descida para dar conta das inconsistências geradas a partir da doutrina platônica da alma: se, sob uma perspectiva cosmológica, deve-se aceitar a naturalidade e necessidade na encarnação das almas, e, portanto, como fato não passível de censura, por outro lado, sob o ponto de vista ético, a alma em comércio com o corpo encontra-se em condição miserável. Com efeito, a doutrina platônica acerca da encarnação gerou problemas que Plotino talvez tenha considerado necessário resolver. Vejamos: no *Timeu* (41e), lemos que a encarnação é ordenada pela divindade e não resulta de alguma queda ou erro; no *Fédon*³⁶⁹, entretanto, o corpo é considerado uma prisão ou túmulo para a alma. Como nota Merlan³⁷⁰, Platão ora encara a encarnação de maneira “neutra”, no caso do *Timeu*, ora “pessimista”, como no *Fédon*, ora “otimista”, quando considera a encarnação da alma do mundo. Se este último caso não é problema para Platão, também não o é para Plotino. Por outro lado, como dar conta da descida das almas individuais, coadunando perspectivas tão díspares? Surge, assim, uma possível explicação para a concepção da doutrina da parte não descida da alma. Se há uma parte que permanece sempre no inteligível, isso significa que, de algum modo, é possível não haver queda, ou, ao menos, uma queda prejudicial para a alma. O governo dos corpos não implica necessariamente queda e aprisionamento no corpo; basta observar o exemplo da alma do mundo, que dirige o Todo sem descer. Do mesmo modo, nossa alma superior permanece sempre na realidade inteligível, ainda que não tenhamos consciência disso³⁷¹. Sendo assim, o problema da queda é muito mais um problema do “eu”, não da alma. Somos “nós” que nos identificamos com o inferior e, com isso, submergimos no sensível, levando conosco algumas faculdades da alma. Arrastar a totalidade de nossa alma, porém, é impossível: uma parte jamais desce.

Pode-se afirmar, portanto, que Plotino estabelece duas identidades possíveis para cada homem: a superior, que se mantém unificada com o inteligível, e a inferior, que se volta para o corpo e dedica-lhe sua atenção. Esta parte da alma, com a qual geralmente nos identificamos (já que raramente há consciência da parte não descida), deixa de contemplar o

³⁶⁷ DODDS, “Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus”, p. 128.

³⁶⁸ MERLAN, “Plato’s cosmogony and psychology” in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Thought*, p. 29.

³⁶⁹ Cf. PLATÃO, *Fédon*, 66b -67b; 79c. Cf. também *Górgias*, 493a, com perspectiva semelhante.

³⁷⁰ Cf. MERLAN, *op. cit.*, p. 29.

³⁷¹ Cf. IV 8 [6] 8.

inteligível, isola-se, enfraquece e torna-se muito preocupada (πολυπροαγμονεῖ) com a parte na qual se isola³⁷². Distingue-se, diferencia-se com o isolamento, mas isso não significa que exerça aí sua verdadeira identidade. Pelo contrário, sua diferenciação está ligada ao corpo. A consciência voltada para o sensível, esquecendo-se de sua verdadeira essência residente na parte superior da alma, identifica-se com qualidades acidentais, com o que poderíamos chamar de “personalidade”³⁷³, ou seja, com aquilo que, segundo o sentido etimológico do termo, diz respeito ao homem vestido com uma máscara, a “persona”.

A descida das almas representa um certo modo de individuação. Mas há outro, oposto a este, que é alcançado mediante o esforço da alma que se volta para o superior. Há em cada um de nós um homem interior em constante intelecção³⁷⁴. É preciso voltar a ele a atenção para “escutá-lo” e apreendê-lo³⁷⁵. Assim, distinguem-se duas espécies de indivíduos: o inferior, quando a alma de algum modo se ata aos corpos - fato que é um mal para a alma; e o superior, quando, com a atenção voltada para a interioridade, a alma unifica-se com a verdadeira realidade e vive conforme sua essência – e isto é o bem para a alma. Entretanto, este retorno à totalidade com o concomitante abandono do homem particular não significa perda de individualidade. Já vimos que Sócrates não perece, pois nenhum dos entes perece³⁷⁶. Paradoxalmente, o ápice da individualidade coincide com o retorno à totalidade.

Podemos agora perceber com maior clareza a conciliação efetuada por Plotino a respeito das noções herdadas de Platão³⁷⁷: o *Fedro* ensinava que a alma humana era culpada por ter caído de um estado anterior elevado, passando a experimentar uma espécie de violência por sua condição junto ao corpo³⁷⁸; o *Timeu*, por seu lado, considerava a alma como uma realidade intermediária à qual cabe governar o corpo, constituindo uma necessidade para a perfeição no universo³⁷⁹. O que diz Plotino? Em primeiro lugar, a alma do mundo não caiu e não é objeto de preocupação para ele (como não era para Platão). Segundo, a condição caída da alma explica-se pela presença do corpo; até aqui, a doutrina praticamente não difere da platônica. Surge agora, porém, um novo elemento: Plotino explicará o estado degradado da

³⁷² Cf. IV 8 [6] 4, 14-16.

³⁷³ Como propõe Wald (*Self-Intellection and Identity in the Philosophy of Plotinus*, p. 165).

³⁷⁴ Cf. IV 3 [27] 30, 11

³⁷⁵ Cf. V 1 [10] 12, 13-15.

³⁷⁶ Cf. IV 3 [27] 5, 1-14. Cf. p. 47-48 *supra*.

³⁷⁷ Em IV 8 [6] 1, 23-50, Plotino faz um apanhado geral da doutrina platônica da descida das almas ao longo de vários diálogos: *Fédon* 62b2-5, 67d1, *Crátilo* 400c2, *República* 514a5, 515c4, 517b4-5, 619d7, *Fedro* 246c2, 247d4-5, 249a6 e *Timeu* 34b8.

³⁷⁸ *Fedro* 246-248.

³⁷⁹ *Timeu* 34a-35b, 41d-42e.

alma não simplesmente pela presença do corpo, mas pela perda de contato com a parte superior da alma. Com efeito, este é o estado de queda, e esta é a grande “ousadia” de Plotino. Buscou a solução para o problema da “queda” e, sem abandonar seu papel exegético, deu conta do problema utilizando o próprio Platão: de fato, a idéia de um núcleo intacto da alma, divino, já estava presente no livro X da *República*, onde a alma é comparada ao deus marinho Glauco³⁸⁰, repleto de incrustações.

O mero ato de governar o corpo não implica queda, pois há duas formas de direção dos corpos³⁸¹: i) o comando “geral” (τὸ μὲν καθόλου) com “autoridade real” (ἐπιστασία βασιλική), em que o governante age “sem esforço” (ἀπράγμων) e não entra diretamente em contato com o comandado; ii) o comando “particular” (τὸ δὲ καθέκαστα), em que o governante vai ele mesmo para a ação (ἀντουργός), e, neste caso, contamina-se pelo contato com o inferior. O primeiro caso diz respeito ao modo de governo da alma do mundo; o segundo caso significaria a forma de comando praticada pelas almas individuais. Se o primeiro sentido explica a necessidade da encarnação, mas com uma perspectiva otimista em concordância com o *Timeu*, o segundo sentido representa uma queda moral, partilhando dos problemas expostos no *Fedro* e *Fédon*.

Talvez Plotino considere possível a encarnação humana com apenas o primeiro sentido ativado. É o que parece resultar da leitura dos cinco primeiros capítulos de IV 8 [6], onde se aponta para a possibilidade de governo do corpo sem que a alma se contamine com ele. Sem dúvida, o corpo é danoso à alma, um obstáculo à inteligência, é o que se lê em muitos passos³⁸². Mas a alma não é idêntica ao Intelecto, já que é uma natureza intermediária, com dupla polaridade: um pólo dirigido para o inteligível, outro para o sensível. Se a alma do mundo e os astros são capazes de governar os corpos sem inclinar-se para eles, de algum modo, ao menos de maneira intermitente, também as almas individuais devem ser capazes de fazer o mesmo.

Toda a questão diz respeito à própria natureza das almas individuais. Porque não contemplam a totalidade do Intelecto, mas os intelectos parciais, atualizam a parcialidade. Não há problema nisso: há o Intelecto e os intelectos, de sorte que a gênese das almas particulares reside no intelecto parcial. Porém, devemos lembrar, possuem uma potência

³⁸⁰ Cf *República*, 611 a10 – 612 a6. Cf. SZLEZÁK, *Platone e Aristotele nella dottrina Del Nous di Plotino*, p. 229-233, que demonstra a forte aproximação entre a doutrina da alma não descida presente em IV 7 [2] 10 e este trecho da *República*, onde se postula que a “verdadeira natureza” da alma estaria encoberta, repleta de acréscimos que se lhe agregaram, mas passível de ser revelada por um processo de purificação.

³⁸¹ Cf. IV 8 [6] 2, 26-30.

³⁸² Cf., por exemplo, I 8 [51] 4, 1-4 e 17-25.

dirigida para o mundo sensível, não são pura inteligência, têm uma função a desempenhar³⁸³. Assim, ao contemplarem um determinado intelecto, por seu outro pólo vinculam-se a um corpo particular. Trata-se da própria lei da processão, que determina que o mundo inteligível não permaneça estático em si mesmo. Não haveria queda alguma se tudo parasse aqui, mas há um “perigo” presente neste processo: a atenção demasiada para o inferior e o mergulho da alma em direção a esta profundidade. Este é o mal para a alma.³⁸⁴

É por necessidade que a alma se torna “anfíbia”³⁸⁵, vivendo entre dois mundos, o de Lá e o de cá. E aí aparecem as diferenças entre os homens: alguns são capazes de viver mais a vida de Lá, outros vivem mais a vida debaixo. Assim, em IV 8 [6] 5, Plotino concilia as contrariedades da doutrina platônica: que a alma desça e vá ao encontro da necessidade do que está abaixo, isto “é eternamente necessário pela lei da natureza”³⁸⁶. Isto pode ser considerado um erro? Parece que sim, mas a punição é simplesmente a própria descida³⁸⁷.

Mais uma vez deparamo-nos com um passo difícil da doutrina plotiniana. A descida das almas é naturalmente necessária e, ao mesmo tempo, é um erro. Como compreender esse paradoxo? Lembremos inicialmente a razão proposta em V 1 [10] para a queda das almas:

O que, porventura, fez as almas esquecerem-se do pai Deus, e, mesmo sendo partes de Lá e completamente pertencentes a Ele, ignorarem a si mesmas e a Ele? O princípio do mal para elas foi a audácia, o nascimento, a primeira alteridade e o fato de desejarem pertencer a si mesmas.³⁸⁸

Em primeiro lugar, houve uma audácia ou ousadia (τόλμα) das almas, que as conduziu ao afastamento do Todo e, por isso, à contemplação de intelectos parciais. Como conseqüência, resulta, no pólo oposto, sua ligação a corpos particulares aos quais necessariamente terão de reger. Há, pois, um erro inicial, qual seja, particularizar-se. Mas, uma vez perpetrado o erro, não há punição, exceto o cumprimento da necessidade da descida tendo em vista a regência do corpo. Entretanto, se a alma for capaz de escapar rapidamente,

³⁸³ Cf. IV 8 [6] 3, 25.

³⁸⁴ Cf. IV 8 [6] 4, 10 ss.

³⁸⁵ Cf. IV 8 [6] 4, 33.

³⁸⁶ IV 8 [6] 5, 11: ἀναγκαῖον αἰδίως φύσεως νόμῳ.

³⁸⁷ Cf. IV 8 [6] 5, 16-19.

³⁸⁸ V 1 [10] 1, 1-5: Τί ποτε ἄρα ἐστὶ τὸ πεποιηκὸς τὰς ψυχὰς πατρὸς θεοῦ ἐπιλαθέσθαι, καὶ μοίρας ἐκεῖθεν οὔσας καὶ ὅλως ἐκείνου ἀγνοῆσαι καὶ ἑαυτὰς καὶ ἐκεῖνον; ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουλευθῆναι δε ἑαυτῶν εἶναι.

isto é, não afundar demasiado no corpóreo, não há prejuízo; a alma simplesmente tomou conhecimento do mal sem se contaminar com ele. Há, porém, outra espécie de pecado³⁸⁹, que é praticar o mal³⁹⁰, ou seja, aprofundar-se no corpo, e neste caso haverá uma punição maior.

A *tólma* como um desejo de independência e separação não é algo exclusivo da alma, mas encontra-se presente também no Intelecto. Com efeito, Plotino nos informa sobre a *tólma* do Intelecto que produz a primeira separação do Um. Segundo Armstrong³⁹¹, a provável origem deste conceito encontra-se junto aos neopitagóricos: a *tólma* identifica-se com a primeira díade, a primeira separação da mônada, sendo, pois, o princípio que torna possível a multiplicidade. Representa, pois, a um só tempo, a possibilidade de toda existência, mas também, nas palavras de Armstrong, o “pecado original radical”. De alguma maneira, já há neste desejo do Intelecto um certo mal; melhor seria, afirma Plotino, se este fato não tivesse ocorrido³⁹². O mesmo poderia ser dito sobre as almas: melhor seria se não tivessem se particularizado e afastado da origem. Aí reside o primeiro pecado. No caso do Intelecto, porém, o mal detém-se aí, pois, com a permanente contemplação do Um – que gera o desejo de união com a fonte –, há uma espécie de contraposição de forças, de sorte que a multiplicidade se mantém una. Também a alma do mundo, permanecendo em constante contemplação do Intelecto, não comete mais erros. Ora, as almas individuais, ao perderem a contemplação de sua origem geradora, perdem também esta coesão interna que poderia mantê-las em união íntima com o mundo inteligível. Este é o mal maior que pode ocorrer para a alma.

E, contudo, apesar de toda separação, não se perde a unidade da alma. Todas as almas permanecem uma só. Como pode ser isso, uma vez que a alma ousou distanciar-se, diferenciou-se, atou-se a um corpo e não permaneceu voltada para o inteligível? Aqui entra em jogo, mais uma vez, a concepção da parte não descida da alma: é pelo alto que as almas mantêm-se unidas. Não parece ser gratuito o surgimento desta doutrina tantas vezes ao longo das *Enéadas*.³⁹³ De fato, trata-se de importante solução para a garantia do estatuto ontológico de nossas almas e para o encadeamento de toda sua doutrina da alma. Ao estabelecer uma

³⁸⁹ “Pecado” aqui traduz *ὄμωρτία*, que, apesar do forte sentido cristão que tem impregnado o termo, parece-me ser o que melhor engloba a riqueza de seu significado, onde entrelaçam-se erro por falta de conhecimento e perversidade da ação.

³⁹⁰ Com isso, o filósofo põe também em acordo *República* 617e. Contudo, em Plotino, não se trata de alguma escolha que teria ocorrido antes do nascimento, mas é uma escolha moral durante a vida humana.

³⁹¹ Cf. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p. 242.

³⁹² Cf. III 8 [30] 8, 32-36.

³⁹³ A onipresença desta doutrina na obra plotiniana foi bem notada por Szlezák (*Platone e Aristotele nella dottrina Del Nous di Plotino*, p. 229): já aparece ao escrever seu segundo tratado (IV 7).

bipartição da alma humana, com seu ápice sempre no mundo inteligível, Plotino poderá sustentar, por aí, a unidade de todas as almas. Assim, em IV 3 [27] 4, 12-21, explica que, por sua parte superior, as almas individuais e a alma do mundo unem-se à Alma Hipóstase. E é esta parte superior da alma que torna possível a liberdade humana, como vimos ao analisar o tratado III 1 [3]. Ademais, esta doutrina garante-nos a possibilidade de retorno à origem sem a necessidade de algum mediador externo³⁹⁴, pela coincidência de nosso centro com o centro de toda a realidade³⁹⁵. Assim, a novidade proposta por Plotino torna possível o alcance da unificação total e da assimilação a Deus.

II.2.3. A verdadeira identidade humana

Temos observado a importância do estabelecimento da bipartição da alma para refutar o “argumento astrológico”, segundo o qual estaríamos todos sujeitos ao governo da alma do mundo. Ao definir a existência de, por assim dizer, duas almas em cada ser humano – uma provinda da alma do mundo, governante das funções corporais, outra individual, derivada diretamente da Alma Hipóstase –, Plotino garantiu-nos a possibilidade de autonomia. A liberdade reside exclusivamente na parte pura da alma, permanentemente no inteligível³⁹⁶ e afastada do corporal regido pela alma do mundo (e, por isso, predeterminado). É verdade que, por termos corpos, estamos atados ao destino cósmico, submetidos à necessidade. Plotino admite que muito do que chamamos de “nosso” vem de nossa inclusão no Todo. Assim, ao investigar se os astros seriam causas dos eventos, em um de seus últimos tratados, II 3 [52], o filósofo não se afasta da posição de seu terceiro tratado, que examinamos há pouco. Considera que nosso caráter moral, nossas ações habituais e nossas emoções derivam do Todo e estão submetidos aos astros a que estamos ligados. A exegese de *Timeu* 69c5-d3 leva ao

³⁹⁴ Como eram obrigados a suportar Philon ou os gnósticos. Cf. DODDS, “Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus”, p. 137.

³⁹⁵ Cf. VI 9 [9] 10, 15 ss.

³⁹⁶ A afirmação de que uma parte da alma permanece no inteligível poderia induzir à idéia de que ela esteja no próprio intelecto, de modo a perder-se a distinção entre alma e intelecto. Deck, *Nature, Contemplation and the One*, p. 49, observa este problema: se o mundo inteligível é o *Noûs*, como é possível que a alma, distinta do *Noûs*, esteja nele? Como uma hipóstase pode estar em outra hipóstase? Ou talvez não haja distinção entre elas. O estudioso aponta uma possível solução que, contudo, reconhece problemática por implicar perda de clareza quanto às diferenças entre estes entes: dizer *no* mundo inteligível talvez signifique dizer que um princípio está *em* algo de que depende, como o corpo está *na* alma. Acreditamos, porém, que a dificuldade desta interpretação reside justamente na igualdade estabelecida por Deck entre mundo inteligível e *Noûs*, pois é possível que estes termos não sejam equivalentes. Com efeito, em III 3 [48] 5, 16-18, constata-se que ambos, alma e intelecto residem no mundo inteligível: “Pois no mundo inteligível tudo é *lógos* e acima do *lógos*; pois é intelecto e alma pura.” Assim, no mundo inteligível, convivem intelecto e alma.

reconhecimento de dois princípios em cada um de nós: a parte superior e divina, proveniente do próprio Demiurgo, e a parte inferior da alma, ligada às paixões e aos desejos, recebida dos deuses. Qual destes seria verdadeiramente “nós” - e não “nosso”? Em meio a tantos males recebidos através do corpo, há um dom de Deus, uma virtude que nos torna aptos a dominar as paixões.³⁹⁷ Este dom é a alma pura, onde reside nosso verdadeiro “eu”. Quando voltamos nossa atenção para esta parte, podemos alcançar nossa verdadeira identidade. Há algo que somos nós realmente, mas para reconhecê-lo é preciso que nos purifiquemos, é preciso que nos separemos daquilo que nos foi acrescentado:

Por isso, é preciso fugir daqui e separarmo-nos das coisas que estão acrescentadas e não ser o composto, corpo animado no qual domina principalmente a natureza do corpo que recebe um traço da alma, de modo que a vida comum seja sobretudo do corpo. Pois todas as coisas corporais pertencem a esta <natureza do corpo>. E pertencem à outra <alma>, exterior <ao corpo>, o movimento para o alto, para o belo e para o divino, os quais ninguém domina, mas os utiliza para que seja isto e viva segundo isto, afastando-se; caso contrário, tornando-se destituído desta alma <superior>, vive sob o destino, e aí não apenas os astros sinalizam <seu destino>, mas ele próprio torna-se como uma parte e segue o Todo, do qual é parte. Pois cada qual é duplo: por um lado, é de algum modo o composto, por outro lado, é ele mesmo.³⁹⁸

Mais uma vez, nota-se a insistência de Plotino em relação à duplicidade presente no ser humano: há, por assim dizer, dois homens em nós, um deles é “uma máscara”³⁹⁹ que nos permite perceber o mundo, o outro é o autêntico homem, que permanece no inteligível. Em virtude da grande amplitude do domínio da alma – pela parte inferior é fronteira ao corpo, pela parte superior é vizinha do Intelecto -, resulta a dupla orientação do homem encarnado. Ora, o primeiro homem é o superior, do qual o inferior se aproximou, e é com este que cada alma individual deve buscar identificar-se, pois de fato somos partes do inteligível⁴⁰⁰.

³⁹⁷ Cf. II 3 [52] 9, 12-19.

³⁹⁸ II 3 [52] 9, 19-31: διὸ καὶ φεύγειν ἐντεῦθεν δεῖ καὶ χωρίζειν αὐτοὺς ἀπὸ τῶν προσγεγενημένων καὶ μὴ τὸ σύνθετον εἶναι σῶμα ἐψυχωμένον ἐν ᾧ κρατεῖ μάλλον ἢ σώματος φύσις ψυχῆς τι ἵχνος λαβοῦσα, ὡς τὴν ζωὴν τὴν κοινὴν μάλλον τοῦ σώματος εἶναι· πάντα γὰρ σωματικά, ὅσα ταύτης. τῆς δὲ ἐτέρας τῆς ἕξω ἢ πρὸς τὸ ἄνω φορὰ καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ θεῖον ὧν οὐδεὶς κρατεῖ, ἀλλ' ἢ προσχρῆται, ἵν' ἢ ἐκεῖνο καὶ κατὰ τοῦτο ζῆ ἀναχωρήσας· ἢ ἔρμος ταύτης τῆς ψυχῆς γενόμενος ζῆ ἐν εἰμαρμένῃ, καὶ ἐνταῦθα τὰ ἀστρα αὐτῶ οὐ μόνον σημαίνει, ἀλλὰ γίνεται αὐτὸς οἷον μέρος καὶ τῶ ὅλῳ συνέπεται, οὐ μέρος. διττὸς γὰρ ἕκαστος, ὁ μὲν τὸ συναμφοτέρον τι, ὁ δὲ αὐτός.

³⁹⁹ Aproveitando o termo proposto por Wald, *Self-Intellection and Identity in the Philosophy of Plotinus*, p. 168.

⁴⁰⁰ Cf. VI 4 [22] 14, 16 – 15, 2.

Não há como o leitor do livro X da *República* não reconhecer uma forte semelhança entre Plotino e seu mestre. Que se recorde a passagem sobre o mito de Glauco⁴⁰¹, onde Sócrates insta o interlocutor a contemplar a verdadeira natureza da alma, quando esta se encontra livre dos danos provocados por sua associação com o corpo. A dificuldade, porém, de contemplar a alma em seu estado puro é semelhante à que se poderia enfrentar ao procurar reconhecer a natureza original do deus marinho Glauco, mutilado pelas ondas e repleto de acréscimos (cracas, algas e pedras). Platão insiste no parentesco da alma com o divino e seu desejo pela sabedoria, o qual reflete sua verdadeira natureza. Há um claro contraste entre a alma pura, unicamente em contato com o inteligível, e a alma imersa no mundo da sensibilidade. Este mito do deus marinho Glauco expressa o forte dualismo platônico (também presente em *Fédon*, 65c e 78b-80b) - em que a alma racional é completamente apartada da natureza corporal.

Contudo, o dualismo corpo/alma traz consigo sérios problemas. Por exemplo, a desvinculação entre alma e corpo estabelece uma cisão tal que torna difícil explicar como é possível à alma, naturalmente impassível e impecável, cometer faltas. Plotino, entretanto, ao postular uma duplicidade de almas no homem encarnado, parece dar conta da responsabilidade moral, com a conseqüente possibilidade de atribuição de censura. Todo homem possui, ou melhor, *é* a alma que permanece atada ao inteligível, pura. Há, porém, uma “outra espécie de alma” que se lhe acrescenta - e esta, unida ao corpo, é capaz de errar. Graças a essa duplicidade de almas no homem, Plotino é capaz de resolver o conflito entre, por um lado, a impecabilidade e perfeição da alma, cuja dignidade é elevadíssima e que é, afinal de contas, um verdadeiro ente, e, por outro lado, a constatação do pecado no mundo, o que exige que se efetue algum julgamento para a alma pecadora – com a atribuição de penas após a morte, bem como uma reencarnação punitiva. Eis aí mais uma das razões por que Plotino necessita introduzir um elemento reconhecidamente novo na doutrina platônica da alma: a alma superior eternamente no inteligível garante o estatuto de impecabilidade e perfeição requerido para a alma e, ao mesmo tempo, concede ao homem, mediante um processo de purificação, a possibilidade de alcance deste estágio divino onde não há erro. Todo erro fica relegado à alma inferior que, pela proximidade dos corpos, acaba por imiscuir-se a eles, de tal modo entrelaçada que se identifica com o composto, ao qual deveria somente iluminar.

Assim, a própria alma torna-se um composto, produzido a partir de tudo <que lhe foi acrescentado>, e de fato é afetada completamente, e o composto

⁴⁰¹ PLATÃO, *Rep.* X, 611c-612a.

erra, e, para ele [i.e., para Platão], é este que recebe punição, não aquela <alma superior>. Por isso ele diz: “Temos contemplado a alma como aqueles que vêm o deus marinho Glauco. Mas, se alguém deseja ver sua natureza, é preciso arrancar-lhe as incrustações, e conhecer sua filosofia, ver a que está ligada e por que parentesco ela é o que é.” Portanto, há outra vida e outras atividades, e o que é punido é outra coisa. O afastamento e a separação não são apenas deste corpo aqui, mas de tudo que se acrescentou. Com efeito, a adição ocorre no nascimento; ou melhor, o nascimento pertence totalmente à outra espécie de alma.⁴⁰²

A purificação da alma diz respeito, então, a um afastamento de tudo aquilo que se acrescentou à alma. Se o homem é, em última instância, a alma superior, alma individual derivada diretamente da Alma Hipóstase, que permanece sempre, por mais que se estenda, unida ao inteligível, é preciso reconhecer que tudo mais são acréscimos que não constituem sua verdadeira essência. A purificação plotiniana exige, pois, que se execute um movimento de conversão ao Inteligível, o que resulta num apartamento não apenas da natureza corpórea, mas até mesmo da alma inferior que funciona em estreita união com o corpo. Note-se, porém, que, dada a característica absolutamente incorpórea da alma e sua vinculação ao inteligível - inclusive no caso da alma inferior, que comercia com o corpo -, Plotino não poderá aceitar a possibilidade de que qualquer parte da alma pereça. Por essa concepção, parece afrontar interpretações que atribuam à partição da alma a possibilidade de seu perecimento em virtude de seu caráter composto (pois, em *Rep. X*, 611b, Platão expusera a dificuldade em relação à imortalidade de algo composto, tal como se revelou ser a alma ao longo da *República*). Plotino não reconhece a possibilidade de perecimento de parte alguma da alma:

Mas se é dito que a alma do homem, sendo tripartite, será dissolvida porque é composta, também nós diremos que as almas puras, quando libertadas, soltarão o que foi acrescentado no nascimento, e as outras terão comércio com isto por muito tempo; mas ao ser abandonada a pior <parte>, nem mesmo esta perecerá, enquanto exista aquela de onde tem seu princípio. Pois nada que provém do ente perece.⁴⁰³

⁴⁰² I 1 [53] 12, 10-21: σύνθετος οὖν καὶ τὸ ἐκ πάντων ἡ ψυχὴ αὐτὴ γίνεται καὶ πάσχει δὴ κατὰ τὸ ὅλον καὶ ἀμαρτάνει τὸ σύνθετον καὶ τοῦτό ἐστι τὸ διδόν δίκην αὐτῶ, οὐκ ἐκεῖνο. ὅθεν φησί· τεθεάμεθα γὰρ αὐτήν, ὡσπερ οἱ τὸν θαλάττιον Γλαῦκον ὀρώντες. δεῖ δὲ περικρούσαντας τὰ προστεθέντα, εἶπερ τις ἐθέλει τὴν φύσιν, φησίν, αὐτῆς ἰδεῖν, εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς ἰδεῖν, ὣν ἐφάπτεται καὶ τίσι συγγενῆς οὐσά ἐστιν ὃ ἐστιν. 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 προστεθέντος. καὶ γὰρ ἐν τῇ γενέσει ἢ προσθήκη· ἢ ὅλως γένεσις τοῦ ἄλλου ψυχῆς εἶδους.

⁴⁰³ IV 7 [2] 14, 8-14: εἰ δὲ τὴν ἀνθρώπου ψυχὴν τριμερῆ οὖσαν τῶ συνθέτῳ λυθήσεσθαι <λέγεται>, καὶ ἡμεῖς φήσομεν τὰς μὲν καθαρὰς ἀπαλλαττομένας τὸ προσπλασθὲν ἐν τῇ

Em primeiro lugar, cabe observar que Plotino não está aqui a defender a tripartição platônica da alma. Como expusemos em outro momento, nosso filósofo não parece de fato concordar com ela. O que se enfatiza aqui é que, mesmo no caso da crença em uma tripartição da alma, tal como é proposta ao longo da *República*, nem mesmo esta composição da alma será capaz de torná-la perecível, pois a alma é verdadeiro ente e todas as partes inferiores, que se afastam de seu princípio puro e inteligível, estão, ainda assim, unidas à parte superior. Ao final de algum tempo, a alma acabará por se soltar de tudo que não constitui sua natureza própria e retornará à origem. Assim, com a morte do corpo, a alma pura facilmente se desprende dos acréscimos advindos do nascimento; a alma “pior”, por estar entrelaçada ao corpo, custa a desvencilhar-se dele.

Esta alma misturada ao corpo, consideremo-la “outra espécie de alma”, “vestígio de alma”, constitui-se, de todo modo, no “homem inferior”. E, neste sentido, a insistência do filósofo a respeito da purificação da alma dá o tom para toda sua obra. Afinal, não se trata de simples escolha moral, mas o que está em jogo é a própria essência humana: purificar-se significa viver segundo a própria essência, significa ser quem realmente somos. É preciso uma conversão do olhar, uma concentração não no inferior, mas no superior - que somos nós mesmos, afinal.

* * *

Ao concluirmos este capítulo, esperamos ter evidenciado a alta dignidade de que se revestem as almas individuais, com a qual o filósofo garante a liberdade humana. Não se trata, é certo, de uma liberdade absoluta, pois, por possuírem corpos, em muitos aspectos os homens terão de submeter-se às leis necessárias da natureza. A identificação do eu com a parte não descida da alma resulta, porém, na possibilidade de retorno à origem, onde impera a liberdade. Se os três princípios – Um, Intelecto e Alma – já estão presentes em cada um de nós⁴⁰⁴, ao fazermos coincidir nossa identidade com a alma pura, atingimos nosso verdadeiro centro, que é também o centro mediante o qual comungamos com o Intelecto e com o Um.

Esperamos também ter feito notar, ao longo deste e do capítulo anterior, a elevada complexidade da alma na filosofia plotiniana, com sua grande variedade de níveis e modos de

γενέσει ἀφήσειν, τὰς δὲ τούτω συνέσεσθαι ἐπὶ πλείστον· ἀφειμένον δὲ τὸ χεῖρον οὐδὲ αὐτὸ ἀπολεισθαι, ἕως ἂν ᾗ, ὅθεν ἔχει τὴν ἀρχήν. οὐδὲν γὰρ ἐκ τοῦ ὄντος ἀπολείται.

⁴⁰⁴ Cf. V 1 [10] 10, 1-6.

operação. Todas as almas encontram-se, de algum modo, ligadas à totalidade da alma, uma vez que existe uma continuidade entre todos os níveis de alma. A alma humana, entretanto, tem a capacidade de deslocar-se entre todos estes estágios. Por sua parte inferior, entramos em contato com o mundo sensível, mas, por sermos “cada qual um mundo inteligível”⁴⁰⁵, vivemos também no nível superior da alma. Por um lado, atado ao corpo, mas, por outro, capaz de ascender às realidades superiores, o homem possui o direito – e o dever - de viver a vida de Lá. E, ao identificar-se com esta realidade, subtrai-se ao destino que submete o mundo corpóreo.

Se cabe ao homem alguma autonomia – e Plotino faz questão de resguardar essa possibilidade -, não é possível que as almas individuais sejam derivadas da alma do mundo, pois é na parte não descida de nossa alma que reside a liberdade humana. Ora, esta parte encontra-se unida à Alma Hipóstase, é o que procuramos mostrar no terceiro capítulo da primeira parte⁴⁰⁶. O ganho oferecido pela *Enéada* III 1 [3] parece-nos considerável, ao equiparar a alma individual a princípio causal garantidor da liberdade humana. Esta é, acredito, uma das razões pelas quais não se pode ler em Plotino almas individuais como derivadas ou partes da alma do mundo. Não se pode abdicar de nosso caráter divino. Embora seja dupla a constituição do homem, tal duplicidade não deve nos iludir quanto à nossa verdadeira identidade, residente no alto, na nossa pátria:

Nós, tendo sido plasmados pela alma doada pelos deuses no céu e pelo próprio céu, por esta alma também temos comércio com os corpos. Pois a outra alma, pela qual nós somos, é responsável pelo nosso ser excelente, não pelo nosso ser. Com efeito, quando o corpo já existe é que ela vem, trazendo consigo um pouco de raciocínio para o ser.⁴⁰⁷

Se a alma inferior, doada pela alma do mundo, permite-nos existir neste mundo, é pela parte superior, portadora de racionalidade ao homem encarnado, que verdadeiramente existimos. É este o verdadeiro homem, que transcende a própria racionalidade, já que é capaz de inteligência. A razão é um aporte introduzido no ser humano ao nascer, derivado da alma superior, mas não se resume a nossa identidade. Assim, todos desfrutem desta alma, já que

⁴⁰⁵ III 4 [15] 3, 22.

⁴⁰⁶ Cf. especialmente p. 46.

⁴⁰⁷ II 1 [40] 5, 18-23: ἡμεῖς δὲ πλασθέντες ὑπὸ τῆς διδομένης παρὰ τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν ψυχῆς καὶ αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ κατ' ἐκείνην καὶ σύνεσμεν τοῖς σώμασιν· ἡ γὰρ ἄλλη ψυχὴ, καθ' ἣν ἡμεῖς, τοῦ εἶναι, οὐ τοῦ εἶναι αἰτία. ἤδη γοῦν τοῦ σώματος ἔρχεται γενομένου μικρὰ ἐκ λογισμοῦ πρὸς τὸ εἶναι συνεκλαμβανομένη.

raciocinam. Mas o alvo de Plotino é o alcance de uma completa coincidência de si com esta alma transcendente.

II.3. O PAPEL DA VIRTUDE PURIFICADORA PARA INTEGRAÇÃO DAS ALMAS AO INTELIGÍVEL

As almas individuais possuem estatuto de princípios causais - ao lado da alma do mundo – e são, portanto, livres do determinismo. Ao postular, porém, que o princípio causal diz respeito somente à parte pura da alma, à parte não descida que permanece sempre no inteligível, Plotino parece excluir da liberdade a maior parte dos seres humanos. Se os homens encarnados apresentam almas compostas, almas mescladas com o corpo, então certamente devem submeter-se ao destino e não há para eles qualquer autonomia. Assim, a filosofia plotiniana é um constante alerta para que escapemos desta condição degradada e resgatemos nossa condição divina. O percurso a ser trilhado é de purificação da alma, com a eliminação das impurezas e sua conseqüente simplificação. Purificar-se significa resgatar a alma ao inteligível, ao qual pertence por direito, significa retornar à nossa origem e verdadeira natureza.

Assim, parece ser útil, se não imprescindível⁴⁰⁸, observar com algum detalhe os ensinamentos do filósofo acerca do modo de restauração da natureza da alma humana, o que nos deixará em condições de reconhecer sua origem. Não basta, acredito, compreender de que modo se dá a descida das almas, enxergar qual seja seu ponto de partida; é preciso também reconhecer por que meios podemos retornar à nossa origem. Estudar as duas fases do processo cíclico de processão e purificação levará certamente a uma melhor compreensão da fonte da qual partiram as almas individuais e à qual podem retornar.

* * *

A doutrina de Plotino insiste sobre a impassibilidade da alma. Dedicar-se especialmente ao assunto no tratado III 6 [26], procurando explicar como é possível que a alma não esteja sujeita a afecções. O eixo central de sua resposta prende-se à incorporeidade da alma: todas as afecções - impulsos, apetites, paixões - dizem respeito ao corpo; a alma, por sua vez, julga as afecções e, note-se, o julgamento não é afecção, mas uma atividade do pensamento, onde se conhece sem ser afetado⁴⁰⁹. As afecções ocorrem no corpo. Tome-se o

⁴⁰⁸ Como afirma George WALD, nas primeiras linhas de *Self-intellection and identity in the philosophy of Plotinus*, “qualquer tentativa de discutir a filosofia de Plotino que não leve em conta a ascensão da alma para o intelecto e para o Um está errada desde o início.” (p. 17).

⁴⁰⁹ Cf. p. 85 *supra*.

medo como exemplo: a visão de um animal perigoso imediatamente desencadeia uma reação dentro do composto animado, que, conseqüentemente, experimenta medo. A alma, porém, simplesmente toma conhecimento do medo, sem ela própria senti-lo.

Pois bem, a alma é impassível, afirma Plotino. Por que, então, esforçar-se por buscar a ἀπάθεια se a alma já é ἀπαθής? Qual a necessidade de uma disciplina moral que mantenha a alma impassível, quando ela já é assim por natureza? Este problema não passa despercebido pelo filósofo⁴¹⁰. O que está em jogo é uma questão ética bastante pungente ao tempo de Plotino, mostrada com agudeza no tratado II 9 [33], “Contra os gnósticos”, quando o filósofo insurge-se contra um ensinamento que reputa irracional e imoral. Rejeitando a salvação por meio da virtude e da sabedoria, os gnósticos consideram-se já salvos de antemão sem necessidade de qualquer esforço, beneficiários privilegiados de algum arbítrio divino. A conseqüência inevitável de tal crença é, enxerga Plotino, a imoralidade⁴¹¹. Acusa-os de jamais terem se preocupado com a virtude, sendo incapazes de afirmar-lhe a definição, ou quantas partes possui, nem sua causa, nem tampouco como alcançá-la. Sem jamais haverem escrito um tratado sobre o tema, também silenciam sobre os cuidados da alma ou sobre a maneira de purificá-la. De nada adianta incitar-nos a olhar para Deus, se esta doutrina não ensina também de que modo fazer isso. Não percebem que, antes de atingir a meta proposta, é necessária a presença da virtude, e é somente esta em conjunção com a sabedoria que permite a contemplação de Deus. Afinal, conclui Plotino, “sem a verdadeira virtude, Deus é <apenas> um nome que dizemos”.⁴¹²

A conversão do olhar para Deus só é possível àquele que purificou sua alma, àquele que, pela prática da virtude, assimilou-se a Deus e pode agora contemplar algo que lhe é semelhante. Assim, a alma em sua verdadeira natureza, purificada, é de fato impassível. O homem, porém, nem sempre é impassível, pois pode identificar-se com o composto animado e não apenas com a alma. Esta é a razão da importância do processo purificador em Plotino. Ao contrário dos gnósticos, o filósofo escreveu muito sobre a virtude, mas dedicou um tratado especificamente para a questão: a *Enéada* I 2 [19], “Sobre virtudes”.

A virtude em Plotino assume um papel bastante peculiar em relação às virtudes tradicionais da ética grega. Como a ética plotiniana não se dissocia da metafísica, é preciso notar o caráter “anfíbio” da alma, capaz de voltar-se para o mundo sensível ou para as superiores realidades inteligíveis, para compreender de que maneira a purificação é a chave

⁴¹⁰ Cf. III 6 [26] 5.

⁴¹¹ Cf. II 9 [33] 15.

⁴¹² II 9 [33] 15, 39-40: ἀνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομα ἔστιν.

para o afastamento das coisas corpóreas e conversão ao Intelecto, ou Deus, já que é de Lá que provém a Alma. Utilizando o tratado I 2 [19] como fio condutor, vamos agora procurar observar de que maneira Plotino encara as virtudes e de que modo elas podem alçar-nos à contemplação das realidades inteligíveis e à união com Deus.

* * *

A *Enéada* I 2 [19] inicia com uma citação de *Teeteto* onde Platão recomenda a fuga do mundo sensível por meio de uma assimilação a Deus: “Uma vez que os males estão aqui e circundam este lugar necessariamente, e a alma quer escapar dos males, deve-se fugir daqui. Qual, então, é esta fuga? Assemelhar-se a Deus, diz [Platão].”⁴¹³ Observemos as próprias palavras de Platão, pronunciadas pela boca de Sócrates:

Mas não é possível que os males desapareçam, Teodoro – pois é necessário haver sempre algo contrário ao bem –, nem tampouco <é possível> que eles se instalem entre os deuses, mas necessariamente circundam a natureza mortal e este lugar aqui. Por isso mesmo é preciso tentar fugir daqui para lá o mais rapidamente possível. E a fuga é assimilação a Deus na medida do possível.⁴¹⁴

Embora utilize termos bastante semelhantes aos de Platão, Plotino omite atenuantes presentes no texto platônico que alterarão significativamente o sentido das passagens. A fuga proclamada por Plotino é imperativa: *φευκτέον εντεῦθεν*. Deve-se fugir daqui. Em Platão, ainda que também seja dada uma ordem, o que se ordena não é a fuga, mas o esforço para fugir. Devemos “tentar” (*πειράσθαι*), esforçarmo-nos por escapar daqui. Em Plotino, nem mesmo cláusulas temporais estão presentes, como no caso de Platão, que recomenda a fuga “o mais rápido possível” (*ὅτι τάχιστα*). A fuga exigida por Plotino é incondicional. Prova disso é a omissão do termo *κατὰ τὸ δυνατόν*. Se a fuga deve ocorrer mediante uma assimilação a Deus “na medida do possível”, Platão parece reconhecer a

⁴¹³ I 2 [19] 1, 1-4: *Επειδὴ τὰ κακὰ ἐνταῦθα καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης, βούλεται δὲ ἡ ψυχὴ φυγεῖν τὰ κακὰ, φευκτέον ἐντεῦθεν. τίς οὖν ἡ φυγὴ; θεῶ, φησιν, ὁμοιωθῆναι.*

⁴¹⁴ PLATÃO, *Teeteto*, 176 a4 - b1: *Ἀλλ' οὐτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὦ Θεόδωρε - ὑπεναντίον γὰρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη - οὐτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ πειράσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν.*

impossibilidade de um escape completo do mundo sensível⁴¹⁵. cremos haver aqui um afastamento entre Plotino e Platão. Nosso filósofo considera exequível a fuga, e pode fazê-lo porque postulou uma parte não descida da alma. Toda nossa tarefa será purificarmo-nos, abandonando as excrescências ajuntadas à alma. Identificando-nos com a parte pura da alma, estaremos imediatamente Lá. Seremos seres do mundo inteligível, assemelhados a deuses, ainda que tenhamos corpos. O imperativo plotiniano não é de ordem moral, mas ontológica e “henológica”. O conhecimento filosófico deve levar à compreensão de nossa verdadeira natureza, realidade superior dependente das realidades superiores, Intelecto e Um, mas capaz de unir-se a elas. Fugir daqui representa viver a vida de Lá, unificando-se com aquilo que nos transcende. A união com Deus é possível, pensa Plotino, desde que nos assimilemos a ele completamente – e não em termos, na medida de nossas possibilidades. Com efeito, se somos um mundo inteligível, com as realidades inteligíveis já presentes em nós, então deve ser perfeitamente possível alcançar a identificação com essa realidade. Ainda que a assimilação se dê de forma descontínua, momentânea, ainda assim, enquanto perdure, será uma assimilação completa a Deus.

Vejam agora a que deus nos assemelharíamos? Não pode ser à alma do mundo, entende Plotino; tanto esta quanto nós mesmos, almas individuais, aspiramos pelos inteligíveis presentes no Intelecto. Isto significa que a contemplação deste que nos é superior, deste Deus, o Intelecto, é o meio pelo qual as almas buscam fugir do mundo sensível, e somente assemelhando-nos a este Deus alcançaremos, de fato, o afastamento da corporeidade. Como, porém, proceder a esta assimilação? Que virtudes possuídas pelo Intelecto poderíamos imitar?

Em primeiro lugar, se é do Intelecto que provêm as virtudes, isto não significa que ele próprio tenha virtudes. É até mesmo bastante improvável que possua aquelas chamadas “cívicas” - sabedoria prática ou reflexão, relacionada ao raciocínio discursivo (τὸ λογιζόμενον), coragem, ligada às emoções (τὸ θυμούμενον), temperança, que é uma harmonia entre apetite (τὸ ἐπιθυμητικόν) e razão (ὁ λογισμός), e justiça, que ocorre quando cada parte cuida do que lhe cabe⁴¹⁶. A assimilação a Deus não deve se basear, portanto, na obtenção das virtudes cívicas, mas de virtudes superiores a estas, o que não implica excluir a presença de virtudes cívicas em alguém que se assemelha ao divino. É preciso notar, entretanto, que a semelhança a Deus baseia-se na posse de virtudes superiores.

⁴¹⁵ Ainda que não se canse de recomendar esse empreendimento, como vemos também em *Rep.* X, 613 a-b, *Tim.*, 90 a-c, *Leis* IV, 716 c-d. Cf. também o elogio da assimilação às Formas em *Rep.* VI, 500 b-c.

⁴¹⁶ Cf. *Rep.* IV, 427b-434d; 441c-444e.

E, contudo, Deus não possui virtudes, nem mesmo as superiores. Paradoxalmente, porém, nossa possibilidade de assimilação ao divino exige a posse de virtudes⁴¹⁷. Que virtudes são essas que, sendo imitações do inteligível⁴¹⁸, nos tornam semelhantes ao divino? Seguindo o caminho aberto pelo *Fédon*, 69 b-c, Plotino considera a purificação como a única virtude capaz de produzir a procurada assimilação a Deus. E por meio desta purificação alcançamos um estado tal em que inclusive as virtudes cívicas se encontrarão presentes, mas obtidas não por alguma espécie de esforço ou tensão sobre o corpo e suas paixões. Na verdade, seu significado é transportado para um nível mais elevado e tornam-se constituintes da própria essência da alma purificada. Assim, a alma virtuosa não compartilha das opiniões do corpo, mas é capaz de, sozinha, inteligir (νοεῖν) e ser sábia (φρονεῖν); não partilha das afecções do corpo, por isso sabe ser temperante (σοφρονεῖν); não teme afastar-se do corpo, o que significa ser corajosa (ἀνδρίζεσθαι), e é justa (δικαιοσύνη) por ser liderada unicamente pela razão e pelo intelecto (λόγος καὶ νοῦς)⁴¹⁹. “Tal disposição da alma, segundo a qual ela entende e é, assim, impassível, se alguém a designasse como semelhança a Deus, não erraria.”⁴²⁰

Tal é o estado da alma que conseguiu assemelhar-se a Deus. Imita a pureza do divino extirpando tudo que é estranho a si e retorna à sua natureza original. Após o processo de purificação, o que resta não é o bem em si (pois, neste caso, sua natureza seria tal que não poderia ter um dia se tornado má), mas é algo semelhante ao bem que, entretanto, não permanece necessariamente no bem e tende para duas direções opostas. É um bem para a alma a convivência com o que lhe é aparentado; mal, a convivência com o que lhe é oposto. Mas, conviver com o bem só é possível à alma que se purificou, que executou o movimento de conversão para ele e foi capaz de contemplar as realidades superiores. A alma purificada encontra-se agora no estado de virtude, capaz de contemplar o inteligível e ter implantada e

⁴¹⁷ I 2 [19] 3, 31: ἡ δὲ ἀρετὴ ψυχῆς· νοῦ δὲ οὐκ ἔστιν οὐδὲ τοῦ ἐπέκεινα. “A virtude é da alma; mas não pertence ao Intelecto nem ao que está além.”

⁴¹⁸ O Intelecto fornece à alma modelos de virtude sem que tais modelos sejam eles mesmos virtudes. Questão semelhante é tratada em II 4 [12] 9, que procura dar conta do argumento do *Parmênides*, 131 e-132 b, referente à “regressão ao infinito”. Plotino afirma que a forma da grandeza não é ela própria grande, assim como a forma da brancura não é branca.

⁴¹⁹ Cf. I 2 [19] 3, 11-19.

⁴²⁰ I 2 [19] 3, 19-21: τὴν δὴ τοιαύτην διάθεσιν τῆς ψυχῆς καθ’ ἣν νοεῖ τε καὶ ἀπαθὴς οὕτως ἔστιν, εἴ τις ὁμοίωσιν λέγοι πρὸς θεόν, οὐκ ἂν ἀμαρτάνοι.

ativa em si uma impressão do que foi visto; é capaz de promover a concordância entre as impressões das Formas, presentes na alma, e a realidade da qual elas são impressões⁴²¹.

E como alcançar a purificação? Afastando-se do corpo, ensina Plotino, tomando consciência apenas do que for absolutamente necessário, não se identificando com o composto nem compartilhando com ele os sofrimentos que porventura este venha a padecer; tampouco deve participar da excitação emocional própria do corpo. Entretanto, é preciso observar que este modo de agir é resultado da atitude de conversão para o Intelecto; não se trata de um esforço de dominação sobre o corpo, o que significaria manter nele o foco da atenção, em igualdade de nível. Com efeito, qualquer tentativa de imposição de virtudes cívicas representa ainda uma luta contra um inimigo que reputamos valoroso. Uma é a temperança cívica, “que mede” (μετροῦσα), que subordina os desejos, outra, a virtude superior que nos “desembaraça” deles (ἀναίρουσα)⁴²²; uma coisa é a subordinação do temor pela coragem; outra, a completa ausência de temor. A partir do momento em que o homem se apercebe da existência de uma realidade transcendente e aspira a ela, essa própria percepção é um movimento que dirige seu olhar para a luz, a qual, iluminando-o, permite-lhe viver num nível superior. Mas, se o plano superior nos transcende, para que ele se torne acessível a nós, é preciso que de algum modo rompamos com nossa “maneira de ver” habitual⁴²³. Esta metamorfose do olhar é o movimento que somente o homem pode executar e em nome do qual toda filosofia plotiniana é um apelo. Se somos dotados de múltiplas potências⁴²⁴, se a atualização de uma delas não suprime as demais, há sempre um estatuto de precariedade na fixação do “eu”. Onde situá-lo: no nível da percepção sensível e da ação, como faz a maioria⁴²⁵, ou no mundo inteligível, como reconhece o sábio?⁴²⁶ O homem deve enxergar que identificar-se com os patamares inferiores da existência significa privar-se do melhor de si.

A assimilação a Deus tem dupla significação: é em primeiro lugar a busca de semelhança com Deus, mas, ao final do processo, representa a assimilação plena - não apenas no sentido de semelhança, mas de identificação: assimilação que é união a Deus. Por isso a exortação do início do tratado para que se proceda a uma assimilação a Deus como única maneira de escapar aos males deste mundo sensível. Esta deve ser a única preocupação do

⁴²¹ Possuímos impressões das Formas, que são como que realidades obscuras, não iluminadas. A alma purificada, convertida para o Intelecto, é capaz de contemplar as próprias Formas.

⁴²² Cf. I 2 [19] 7, 18.

⁴²³ Cf. I 6 [1] 8.

⁴²⁴ Cf. VI 5 [23] 7; I 8 [51] 14; I 1 [53] 11.

⁴²⁵ Cf. V 3 [49] 3; I 1 [53] 10

⁴²⁶ Cf. III 4 [15] 3, 23.

sábio. Não é essencial buscarmos ser livres do pecado, pois esta é a condição natural daquele que se tornou deus⁴²⁷. O homem neste estado não erra, convertido no próprio inteligível. Tendo restaurado sua verdadeira natureza, pode agora até mesmo auxiliar no processo de purificação do que lhe é inferior.

A natureza humana, como vimos, é dupla: há a parte superior da alma, racional, e a parte inferior que convive com o corpo e, unida a ele, forma o composto que comumente chamamos homem. Plotino, já sabemos, não identifica nossa verdadeira natureza à deste composto. Somos, de fato, a parte superior da alma, cuja natureza “anfíbia”, entretanto, é capaz de viver em dois mundos, voltando-se ora para o sensível, ora para o inteligível. O trabalho de purificação da alma significa extirpar tudo que, tendo provindo da parte inferior, agregou-se à alma, prejudicando-a e pervertendo-a. Por sua vez, esta natureza inferior poderá ser, por assim dizer, redimida pela alma superior, procurando assemelhar-se a esta segundo a sua capacidade. É o que vimos, por exemplo, em I 2 [19] 5, 21-31⁴²⁸, onde se observa a submissão do homem inferior ao superior, seu mestre e senhor. Assim, o composto servirá e buscará honrar o que lhe é superior – e não o contrário⁴²⁹.

O estado de integração ao Intelecto é garantia de virtude para a alma e conseqüentemente, de impassibilidade. Vejamos a razão disso no capítulo 6 de nosso tratado. Sabedoria é a contemplação do conteúdo do Intelecto. Para o Intelecto, a sabedoria já lhe está presente por contato imediato e não é virtude, pois é seu próprio ato e essência. Já a virtude é o que vem de Lá e existe em outro. Nem a justiça absoluta nem qualquer outro absoluto moral são virtudes, mas são como paradigmas. A virtude é o que, na alma, deriva destes modelos; é sempre *de alguém*, ao contrário de seu paradigma no Intelecto, que só pertence a si mesmo.⁴³⁰

A alma que alcançou a sabedoria, que contempla os paradigmas do Intelecto, contempla a verdadeira justiça, que não é, como parece indicar a *República* (434 c8), cada qual cuidar de seu próprio assunto. Tal justiça requer, com efeito, uma pluralidade de partes para existir e, conseqüentemente, tem como função ordenar a multiplicidade. Entretanto, a verdadeira justiça absoluta, emenda Plotino, pode também ser entendida como o cuidado com o próprio assunto, mas este assunto é a unidade, é a disposição de uma unidade onde não haja

⁴²⁷ Cf. I 2 [19] 6, 1-3.

⁴²⁸ Cf. p. 81 desta dissertação.

⁴²⁹ Cf. I 2 [19] 6, 7-11.

⁴³⁰ Como notou Bréhier, em sua nota introdutória ao tratado I 2 [19], há bastante semelhança aqui com a visão aristotélica de que as virtudes são excelências especificamente humanas e não se encontram na divindade, que está acima da virtude. Cf. *Ét. Nic.* VII, 1, 1145 a 25-27.

partes⁴³¹. Da conversão para o Intelecto resulta, pois, a completa justiça na alma bem como a mais elevada temperança e coragem. A alma liberta-se das afecções ao assemelhar-se ao objeto de sua contemplação, que é absolutamente livre de afecções. Pela virtude, a alma torna-se efetivamente impassível, uma vez que não compartilha das afecções de seu companheiro inferior.

A purificação resulta, portanto, na virtude, poderíamos dizer, absoluta - virtude que significa a posse de todas as virtudes. O capítulo 7 apresentará a unidade e mútua implicação das virtudes. A alma que orientou sua visão para o Intelecto é sábia, pois contempla a sabedoria em si⁴³². E isto vale para as demais virtudes. Ora, se o processo catártico resulta na contemplação do Intelecto, então resulta na contemplação de todas as virtudes, pois o Intelecto é todas elas simultaneamente. E assim fica explicado por que não é importante buscar ser livre do pecado, mas sim assemelhar-se a Deus. Com efeito, se a assimilação a Deus resulta na posse das virtudes superiores, isto implica necessariamente a presença das virtudes inferiores em potência. Já o contrário não ocorre com necessidade, uma vez que existem homens virtuosos no sentido inferior, homens bons, praticantes das virtudes cívicas, que, no entanto, não são sábios no sentido completo do termo, pois jamais contemplaram os paradigmas presentes no Intelecto. Assim, o homem verdadeiramente virtuoso deixa, por exemplo, de considerar a temperança como simples observação de medida e limites. Ele agora se separa de sua natureza inferior e não vive mais a vida do homem bom, que cumpre as virtudes cívicas. Vive a vida dos deuses, pois assimilou-se a deuses, não a homens bons. “A assimilação a homens bons é como uma imagem assemelhar-se a outra, ambas do mesmo modelo; mas a assimilação <a Deus> é como a assimilação ao modelo”⁴³³.

* * *

A alma purificada, completamente simples, restaura sua verdadeira natureza e liberta-se do pecado. Mas este estado de beatitude é próprio unicamente do sábio. Aquele que se mantém entrelaçado à parte inferior, que de algum modo se identifica com o composto, tal homem é sujeito a erros, uma vez que o composto é passível de afecções. É este quem erra e

⁴³¹ Talvez por pudor em rejeitar o ensinamento do mestre de maneira definitiva, Plotino ajeita a definição platônica de justiça e dá-lhe um sentido inteiramente outro.

⁴³² Mais uma vez, vale salientar, o Intelecto não é sábio, mas é a própria sabedoria. Se a alma possui virtudes, o Intelecto é estas virtudes em ato.

⁴³³ I 2 [19] 7, 28-30: ὁμοίωσις δὲ ἢ μὲν πρὸς τούτους [πρὸς ἀνθρώπους ἀγαθοὺς], ὡς εἰκῶν εἰκόνι ὁμοίωται ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑκατέρω. ἢ δὲ πρὸς ἄλλον ὡς πρὸς παράδειγμα.

sofre punições, explica Plotino em um de seus últimos tratados (I 1 [53] 12), curiosamente escolhido por Porfírio para iniciar as *Enéadas*. Aproveitando-se do mito de Hércules narrado na *Odisséia* (XI, 601-2), mostra a existência de “duas almas”, uma que é punida no Hades, outra que vive eternamente com os deuses. Quando a alma está completamente purificada, contemplando o Intelecto, até mesmo aquela parte inferior, iluminada pela alma superior, unifica-se, de sorte que a “sombra” deixa de existir; não há alma ou “sombra” a ser punida no Hades. Se o poeta afirma a permanência de uma “sombra” de Hércules no Hades, enquanto o próprio Hércules encontra-se entre os deuses, isso se deve à sua nobreza de caráter, que o tornava digno de ser chamado “deus”; porém, na medida em que não era uma pessoa contemplativa (οὐ θεωρητικός), mas voltada à vida prática (πρακτικός), não poderia estar completa e unicamente no mundo inteligível, permanecendo uma parte dele ainda embaixo⁴³⁴.

Com este exemplo, pode-se observar a exigência de um caráter absolutamente contemplativo ao homem que almeja manter sua alma pura. Ao voltar-se para a *práxis*, há, por assim dizer, uma “duplicação” da alma. Assim, a existência de duas partes da alma - “a alma interior” (ἡ ἔνδον ψυχὴ) e “a sombra do homem exterior” (ἡ ἔξω ἀνθρώπου σκιά)⁴³⁵ - permite explicar a existência do pecado e da responsabilidade moral. Permite também compreender a importância da disciplina representada pela purificação, processo em que o homem deve empenhar-se, caso queira tornar-se efetivamente livre de males. Enquanto “pertencer” a um corpo, será parcial, e, como tal, cindido. Aqui há, porém, um aspecto digno de nota⁴³⁶: a separação do corpo não significa que não possamos “ter” um corpo. É natural que a alma, estando, por assim dizer, “na beira do inteligível”⁴³⁷, ilumine a matéria, assim como é também natural que se aproxime da imagem que lhe é assemelhada. Uma lei inevitável compele cada uma das almas a encaminhar-se àquilo que corresponde à sua disposição:

Assim, o fato inescapável e a justiça no domínio natural <estabelecem> cada qual encaminhar-se ordenadamente em direção à respectiva imagem engendrada de seu propósito e disposição original, e isto significa que toda

⁴³⁴ O mito de Hércules “duplo” aparece também em IV 3 [27] 29 e 32.

⁴³⁵ Termos propostos em III 2 [47] 15, 48-49.

⁴³⁶ Na verdade há dois aspectos a serem observados, mas um deles - relativo à manutenção da identidade após o processo de purificação - talvez não seja pertinente ao nosso propósito atual. Creio que a purificação não significa uma dissolução no Todo com conseqüente perda de identidade, como pode parecer à primeira vista, mas é, ao contrário, a recuperação da verdadeira identidade. Por ora, note-se apenas um ponto que parece reforçar esta interpretação: “pois no Todo as muitas <almas> já <existem>, não em potência, mas cada qual em ato”. (VI 4 [22] 4, 39-40: ἐν γὰρ τῷ ὅλῳ αἱ πολλὰὶ ἤδη οὐ δυνάμει, ἀλλ' ἐνεργείᾳ ἐκάστη.)

⁴³⁷ IV 8 [6] 7, 6-7.

espécie de alma é próxima daquilo em direção ao qual a <conduz> a disposição que possui em si, e não necessita de algo que a envie ou a introduza num determinado momento no corpo para o qual ela vai nem [necessita de algo que a envie ou a introduza] em algum corpo determinado, mas, quando o momento se apresenta, <as almas> descem e entram onde devem como que automaticamente.⁴³⁸

Cada alma “desce” para um corpo capaz de recebê-la e que corresponde à sua disposição. O homem sensível tem, por sua natureza, capacidade para receber a faculdade racional da alma, que, assim, dirige-se ao composto preparado à semelhança do homem inteligível⁴³⁹. Esta inclinação da alma não é erro, é parte de uma lei universal⁴⁴⁰. O problema surge quando a alma identifica-se com seus “reflexos” e agrega-os a si. E assim, a alma, qual Narciso confundindo imagem e realidade⁴⁴¹, “mergulha” para fora do mundo inteligível e afunda nos males do sensível. Aquele, porém, que for capaz de manter-se completamente voltado para o inteligível, ainda que governe um corpo - exemplo dado pela alma do mundo, que governa o universo sem se entregar a ele -, não sofrerá os males que possam advir ao corpo. Não será perturbado por paixões, desejos, sofrimentos, medos, falsas opiniões, pois tudo isto diz respeito apenas ao composto⁴⁴². Esta é a razão da insistente exortação de Plotino para que escapemos daqui, para que “fujamos para nossa pátria”, para que sigamos o exemplo de Odisseu, não nos deixando enfeitiçar pelas belezas dos sentidos⁴⁴³. E o único modo de perfazer isto é despertando “outro modo de ver, que todos têm, mas poucos utilizam”⁴⁴⁴.

Ao contrário da alma do mundo e das almas dos astros, que controlam os corpos sem esforço e sem abandonar a contemplação⁴⁴⁵, as almas humanas têm sob seus cuidados uma estrutura bastante instável, sempre necessitada de preenchimento e sujeita a perturbações

⁴³⁸ IV 3 [27] 13, 1-8: Τὸ γὰρ ἀναπόδραστον καὶ ἡ δίκη οὕτως ἐν φύσει κρατούση ἵεναι ἕκαστον ἐν τάξει πρὸς ὃ ἔστιν ἕκαστον γενόμενον εἶδωλον προαιρέσεως καὶ διαθέσεως ἀρχετύπου, καὶ ἔστιν ἐκεῖνο πᾶν ψυχῆς εἶδος ἐκείνου πλησίον, πρὸς ὃ τὴν διάθεσιν τὴν ἐν αὐτῇ ἔχει, καὶ τοῦ τότε πέμποντος καὶ εἰσάγοντος οὐ δεῖ, οὔτε ἵνα ἔλθῃ εἰς σῶμα τότε οὔτε εἰς τοδί, ἀλλὰ καὶ τοῦ ποτὲ ἐνστάντος οἷον αὐτομάτως κάτεισι καὶ εἴσεισιν εἰς ὃ δεῖ.

⁴³⁹ Cf. IV 3 [27] 12-13 e VI 7 [38] 4-6.

⁴⁴⁰ Cf. I 1 [53] 12, 24-26. Também em IV 8 [6] 3, 21-27, Plotino esclarece a dupla função da alma: entender, mas também ordenar, comandar e governar aquilo que procede de sua inteligência. É esta função “demiúrgica” da alma que a distingue do Intelecto e que a estabelece ontologicamente como realidade posterior a ele. Cf. ainda IV 8 [6] 7, 1-7.

⁴⁴¹ Cf. I 6 [1] 8, 8-16 ; V 8 [31] 2, 34-35.

⁴⁴² Cf. I 8 [51] 15, 14-21

⁴⁴³ Cf. I 6 [1] 8. 16 ss.

⁴⁴⁴ I 6 [1] 8, 25-27: ἀλλ' οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγείραι, ἦν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλιγοί.

⁴⁴⁵ Cf. II 9 [33] 7, 1-18; III 4 [15] 4, 2-7; IV 8 [6] 2, 14 ss.

externas, o que requer constante intervenção. A razão, parte intermediária da alma situada entre o inteligível e o sensível - isto que mais propriamente nos define enquanto homens encarnados -, precisa voltar seus cuidados para a parte inferior, cujas requisições são freqüentes: apetites e desejos, necessidades corporais, paixões. Tudo parece querer arrastar para baixo a parte racional. Mas, lembra Plotino, é preciso observar que o melhor não deve se sujeitar às opiniões (errôneas) do que lhe é inferior. Uma boa imagem dessa inversão - ou perversão - de tarefas é uma assembléia conturbada, onde todos gritam e exaltam-se, enquanto o melhor conselheiro é incapaz de prevalecer e senta-se quieto, derrotado pelo clamor dos piores. Como seres compostos, os homens acabam por ser governados por alguma destas partes - os piores homens são sempre regidos pela pior parte, os homens medianos ora deixam-se levar pelo pior, ora não, os melhores fazem a melhor parte governar. Mas mesmo estes ainda são compostos, restando neles uma espécie de luta interior pelo comando. No melhor homem, porém, “no homem que se separa”, neste não há mais conflito e um único princípio diretor impera: o inteligível⁴⁴⁶. Deste modo, a assimilação a Deus permite ao homem operar de maneira semelhante à alma do mundo, sem esforço e sem se entregar ao inferior. Não há mais identificação com o corpo. Tal homem sabe que possui um corpo animado, mas sabe que não é ele mesmo aquele composto. Assim, nem sempre o cuidado com o inferior impede que a alma se mantenha no inteligível. A alma do mundo é o melhor exemplo disso, mas também a alma humana pode, purificando-se, agir do mesmo modo⁴⁴⁷.

A filosofia deve, então, libertar a alma, convertendo seu olhar para o inteligível. Assimilada ao Intelecto, a alma integra-se efetivamente à sua parte superior não descida. A própria conversão do olhar já afasta o interesse pelo inferior, de sorte que até mesmo a memória das coisas experimentadas no mundo sensível será deixada para trás⁴⁴⁸. Isto se explica: a perspectiva segundo a qual Plotino avalia as ações humanas tem sempre em vista a capacidade de uma dada ação fazer-nos assemelhar ao divino⁴⁴⁹. Ora, a memória tanto pode ser pensamento (isto é, intelecção das formas, νοεῖν)⁴⁵⁰ quanto imaginação⁴⁵¹

⁴⁴⁶ Cf. IV, 4 [28] 17.

⁴⁴⁷ Conforme já mencionamos anteriormente (p. 112), em IV 8 [6] 2, 26-30, Plotino distingue dois tipos de governo: o geral, “que comanda organizando sem esforço com autoridade real”, e o particular, em que o próprio comandante pratica o ato e, “pelo contato com aquilo que está sendo feito, infecta-se com a natureza do que está fazendo”. O primeiro é característico da alma do mundo, divina, o segundo, das almas humanas não purificadas. Agora poderemos acrescentar que também as almas puras exercerão o primeiro modo de comando do corpo.

⁴⁴⁸ Cf. IV 3 [27] 32, 10 ss.

⁴⁴⁹ Cf. DILLON, “An Ethic for the Late Antique Sage”, p. 320.

⁴⁵⁰ Uma vez que no inteligível tudo é puro ato, a própria intelecção aqui é chamada de memória, mas de maneira muito larga, pois a memória, tal como a entendemos, envolve tempo e seqüência de eventos.

(φαντάζεσθαι), escreve em IV 4 [28] 3, e o modo como a alma vê reflete o modo como ela está disposta. Estando a alma na fronteira entre dois mundos, a memória do inteligível pode sustentá-la e evitar sua queda; a memória das coisas inferiores, ao contrário, arrasta-a para baixo. “De maneira geral, a alma é e torna-se aquilo de que se lembra”⁴⁵², de sorte que a alma boa é esquecida⁴⁵³ (das coisas do mundo sensível). Há dois Hércules, um no Hades, outro que vive com os deuses; o do Hades lembra-se de seus feitos, mas não o habitante do mundo divino, onde não há tempo e onde tudo é puro ato⁴⁵⁴.

Em I 4 [46] 4, Plotino afirmará que o homem assim purificado tem “a vida perfeita” (ἡ τελεία ζώη), é bem-aventurado (εὐδαίμων)⁴⁵⁵. E o que é a vida perfeita para o homem? É ter “não apenas a percepção sensível, mas também raciocínio e verdadeira inteligência”⁴⁵⁶. Todo homem, para que mereça essa denominação, deve necessariamente possuir estes três elementos, potencial ou ativamente. Os homens, em geral, possuem o *noûs* apenas potencialmente, utilizando-o por vezes, mas o homem de “vida perfeita” é o *noûs* em plena atividade. Tudo o mais é algo de que ele faz uso, mas com o qual não se identifica. Tal homem nada mais busca, pois não há o que buscar, já tem em si tudo de que necessita. Tudo que vier a buscar será, não para ele, mas para o corpo que lhe pertence, que está junto a ele. Vive sua própria vida, não a do corpo. Ainda assim, supre as necessidades corporais, sem ser em nada diminuído. Ainda que ocorram as maiores adversidades, como mortes de amigos e parentes, permanecerá bem. O sofrimento só pode ocorrer na parte irracional, mas tal homem não permitirá que isso o abale⁴⁵⁷.

A ética plotiniana, com sua exigência de separação entre alma e corpo⁴⁵⁸, resulta na real possibilidade de alcance do ideal estóico de *apátheia* por parte do homem que

⁴⁵¹ E a imaginação sempre requer a presença de corpo. Cf. VI 8 [39], 3. 9-10.

⁴⁵² IV 4 [28] 3, 6: καὶ ὅλωσ, οὐ μνημονεύει, ἐκεῖνό ἐστι καὶ γίνεταί.

⁴⁵³ Cf. IV 3 [27] 32, 17-18.

⁴⁵⁴ Cf. IV 3 [27] 32 - IV 4 [28] 1.

⁴⁵⁵ I 4 [46] 4, 1-5.

⁴⁵⁶ I 4 [46] 4, 5-7: οὐ τὴν αἰσθητικὴν μόνον ἔχων, ἀλλὰ καὶ λογισμὸν καὶ νοῦν ἀληθινόν.

⁴⁵⁷ Cf. I 4 [46] 4, 29-36.

⁴⁵⁸ A distinção entre corpo e alma não significa, porém, um dualismo radical, já que tanto a participação do sensível no inteligível quanto a processão tornam impossível sustentar uma absoluta separação. Não se trata de fato de uma oposição entre substâncias diferentes, nem mesmo, creio, entre mundos diferentes, mas de um antagonismo de perspectivas, de sorte que a corrupção da alma não provém de algo que lhe seja exterior: é a própria alma que se corrompe. Nas palavras de J. Trouillard, “alma e corpo não estão entre si nem como substâncias heterogêneas nem como funções metafísicas complementares, mas como perspectivas diferentes... No degrau superior, o corpo aparece espiritualizado, no degrau inferior, a alma parece quase materializada.” (*La*

purificou sua alma. Plotino demonstra a incoerência da *apátheia* estoíca, dados os princípios materialistas desta filosofia. O paradoxo a respeito do “touro de Falaris”⁴⁵⁹ é utilizado por Plotino para criticar a psicologia estoíca⁴⁶⁰: não se sustenta a afirmação de que um homem submetido à tortura do touro de Falaris possa considerar este estado agradável, pela simples razão de que aquele que faz esta afirmação é o mesmo que experimenta a dor. Não há, na antropologia estoíca, considera Plotino, uma separação entre o sábio e seu corpo, o que inviabilizaria a possibilidade de que tal homem viesse a não sentir dor e, mais ainda, sentir prazer nesta situação. Com efeito, uma doutrina materialista da alma dificilmente é capaz de dar conta da impassibilidade face a torturas físicas. Já, segundo a doutrina plotiniana, “há o que sente dor, mas o outro, que está ligado a este, enquanto por necessidade tiver de ligar-se, não estará privado da contemplação do bem universal”⁴⁶¹. Assim, a identificação do eu - ou “nós” na terminologia plotiniana - com a parte superior da alma garante a impassibilidade, ficando as paixões relegadas ao composto. E se a sensação é julgamento, não impressão, se é, não a dor, mas o “conhecimento da dor”⁴⁶², a afecção da sensação é, como nota J. Trouillard, “*menos sofrida que consentida*, pois supõe, além de órgãos, uma orientação psíquica determinada: *neúein pròs tà aisthetá* (IV.4.25.2)”⁴⁶³.

Em IV 7 [2] 10, Plotino observa o resultado do processo purificador na alma individual, na “nossa alma”. Afastam-se os males representados pelos acréscimos externos e a alma retoma seu caráter divino “em virtude de seu parentesco e consubstancialidade” com o Intelecto⁴⁶⁴. Tal homem pode, enfim, contemplar a si mesmo, puro, no Intelecto. Pode contemplar a eternidade e o mundo inteligível, pois ele mesmo tornou-se um mundo inteligível (κόσμος καὶ αὐτος νοητός)⁴⁶⁵. É este homem que pode saudar a si mesmo

purification plotinienne, p. 16. Cf. também, p. 53). Cf. ainda O'MEARA, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, p. 10 e 35.

⁴⁵⁹ “Touro de Falaris” é o nome de um cruel método de execução, consistente numa réplica de touro executada em metal (bronze ou latão), com um intrincado sistema de tubos na parte correspondente ao focinho. O touro, com o condenado em seu interior, era “assado”. Os gritos de dor repercutiam no sistema de tubos, assemelhando-se ao som de um touro.

⁴⁶⁰ Para os estoícos, nenhum evento exterior é capaz de impedir a felicidade do sábio, nem mesmo ser queimado no touro de Falaris. Cf. *SVF* III, 586.

⁴⁶¹ I 4 [46] 13, 10-12: ... τὸ μὲν ἀλγοῦν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο, ὃ συνὸν αὐτῷ, ἕως ἂν ἐξ ἀνάγκης συνῆ, οὐκ ἀπολελείπεται τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ὄλου θέας.

⁴⁶² IV 4 [28] 19.26; IV 3 [27] 26.

⁴⁶³ *La purification plotinienne*, p. 30. (grifos do autor).

⁴⁶⁴ Cf. IV 7 [2] 10, 17-19

⁴⁶⁵ Cf. IV 7 [2] 10, 32-37

reconhecendo-se um deus, já que alcançou a completa semelhança com a divindade. Qual ouro de que se retiram as impurezas, pode perceber a si mesmo puro, belo, imortal.

Como notou Trouillard⁴⁶⁶, há um “caráter inumano”, “no melhor sentido da palavra”, para a filosofia de Plotino, na medida em que esta almeja sobretudo salvar o homem de sua humanidade e finitude. A ascese plotiniana exige a condução por vias superiores ao que é próprio do ser humano, exige que ultrapassemos até mesmo a razão (*lógos*) para sermos conduzidos pelo próprio *Noûs*⁴⁶⁷. Seremos, então, capazes de alcançar a união última, o contato com o Um. Neste ponto, não há mais lugar para a dialética, para a expressão discursiva ou qualquer outra mediação. O que há aí é puramente “contato com a própria luz”⁴⁶⁸. Tal é a meta da filosofia plotiniana: alcançar o transcendente que, contudo, sempre foi imanente a cada um de nós. O retorno ao mais íntimo de si encerra toda busca do filósofo. Nem poderia ser outra a meta de Plotino, se esta é a própria meta da alma:

E esta é a verdadeira finalidade da alma: tocar aquela luz e contemplá-la por si mesma, não por outra luz, mas por aquilo mesmo através do qual também contempla. Deve contemplar aquilo pelo que é iluminada; pois não <vemos> o sol através de outra luz. Como, então, isto poderia acontecer? Despoja-te de tudo!⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ *La purification plotinienne*, p. 97.

⁴⁶⁷ Cf. II 9 [33] 9, 51.

⁴⁶⁸ Cf. V.3 [49] 17, 34.

⁴⁶⁹ V 3 [49] 17, 34-38: καὶ τοῦτο τὸ τέλος τἀληθινὸν ψυχῆ, ἐφάψασθαι φωτὸς ἐκείνου καὶ αὐτῷ αὐτὸ θεάσασθαι, οὐκ ἄλλου φωτί, ἀλλ’ αὐτῷ, δι’ οὗ καὶ ὄρα. δι’ οὗ γὰρ ἐφωτίσθη, τοῦτό ἐστιν, ὃ δεῖ θεάσασθαι· οὐδὲ γὰρ ἥλιον διὰ φωτὸς ἄλλου. πῶς ἂν οὖν τοῦτο γένοιτο; ἀφελε πάντα. Nas linhas 35-6, fazendo uso do aparato crítico fornecido por Henry-Schwyzler, optamos por Volkmann.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As almas humanas são “irmãs” da alma do mundo, como espécies semelhantes e pertencentes ao mesmo gênero. Entretanto, a dessemelhança entre seus modos de operação é nítida. Nossas almas ora dirigem sua atenção para as realidades inteligíveis, ora para o mundo sensível, ora ficam no meio entre estes extremos, ao passo que a alma do mundo permanece sempre no alto, imperturbada⁴⁷⁰. Ora, por que razão a alma do universo não desce, mas as almas individuais sim?

Uma primeira resposta talvez resida na leitura que Plotino fez do *Timeu*, relativa ao passo da formação das almas: a alma do mundo foi produzida com elementos puros, enquanto que a composição das almas individuais utilizou elementos de segunda e terceira categorias. Somos, portanto, de mesmo gênero, mas não da mesma espécie da alma do mundo. Que poderiam significar estes elementos de grau inferior utilizados na produção de nossas almas? Vejamos, em primeiro lugar, a diferença central entre estas espécies de alma.

Plotino concebe o modo de operação da alma do mundo como uma produção “sem um propósito adventício, que não espera nem por deliberação nem por exame”⁴⁷¹. Sua atividade é, pois, isenta de raciocínio (*λογισμός*). Permanece em contemplação do Intelecto, do que resulta o cosmos sensível como imagem do inteligível. É uma alma perfeita, imutável, pois permanece em contemplação eterna do Intelecto⁴⁷². Assim, ao governar o universo, não emprega *diánoia*, razão discursiva, nem é preciso que corrija coisa alguma, pois produz não por acidente, mas porque conhece o que deve ser e ordena seus inferiores de acordo com o modelo. É *ἀπράγμων*, sem atividade prática⁴⁷³, com uma sabedoria eterna e idêntica⁴⁷⁴.

A alma do mundo governa sem esforço. Um dos motivos desta facilidade é a unicidade do corpo cósmico. Por ser um único ser vivo, nada há fora dele que possa atraí-lo ou distrair-lhe a atenção. Como nada há que lhe seja exterior, não ocorre sucessão temporal, movimento ou qualquer atividade externa, de modo que sua concentração no inteligível não sofre perturbações. Não há, assim, necessidade do emprego da razão “dianoética”, que parte

⁴⁷⁰ Cf. II 9 [33] 2.

⁴⁷¹ Cf. IV 3 [27] 10, 15: ἡ δὲ ποιεῖ οὐκ ἐπακτῶ γνώμη οὐδὲ βουλήν ἢ σκέψιν ἀναμείνασα.

⁴⁷² Cf. IV 4 [28] 10, 14: οὐ γὰρ ὅτε μὲν βλέπει ἐκεῖ, ὅτε δὲ οὐ βλέπει.. “Pois não está ora a olhar Lá, ora a não olhar”.

⁴⁷³ Cf. II 9 [33] 2, 12-18 e IV 4 [28] 12, 29-36.

⁴⁷⁴ Como afirma Deck em *Nature, Contemplation and the One*, p. 63, “a alma do mundo não é uma descobridora ou receptora cognitiva das coisas que vem depois dela, mas sim sua produtora teórica-poética”.

de premissas para chegar a conclusões; basta a *nóesis*, uma apreensão intelectual imediata. Sara Rappe⁴⁷⁵ observa que o pensamento discursivo associa-se, em Plotino, a duas espécies de alteridade (com a predominância do segundo sentido): (i) alteridade conceitual, onde há passagem de um conceito para outro, e (ii) alteridade ontológica, quando não há identidade entre o sujeito pensante e o objeto de pensamento. O pensamento discursivo, por considerar seu objeto como distinto de si mesmo, diferencia-se do conhecimento intelectual, onde conhecedor e conhecido identificam-se⁴⁷⁶.

Esta distinção entre pensamento discursivo e conhecimento intelectual permite-nos compreender a diferença entre o modo de funcionamento das almas individuais e da alma do mundo. As primeiras, ao “descer” para governar os corpos particulares, tornam-se “parte”, mirando conteúdos parciais. Instala-se a alteridade e, com ela, o pensamento que discorre de um ponto ao outro e não consegue apreender instantaneamente a totalidade. Deste modo, a razão, se por um lado nos distingue dos demais animais, por outro, nos diferencia dos deuses. Por essa razão, a alma do mundo é tantas vezes tomada como paradigma para o movimento ascensional humano. Em IV 8 [6], esta diferença entre as duas espécies de alma é bastante clara: a alma do mundo “por sua parte que está junto ao corpo, ordena com beleza o Todo, mantendo-se no alto sem esforço, porque não <o faz> a partir do raciocínio, como nós, mas pelo intelecto”⁴⁷⁷.

Entre as razões por que Plotino teria concebido a novidade da doutrina de uma parte da alma individual que jamais desce, poderíamos talvez considerar a seguinte. Se nossa alma é una, com uma parte permanente em identificação com o inteligível, o acesso ao que nos transcende é perfeitamente possível, já que a intelecção é algo próprio de nossa natureza. Cada um de nós tem de fato a capacidade de alcançar este estágio, pois, se a alma é capaz de raciocinar sobre a justiça e a beleza, é porque “há em nós o intelecto que não raciocina, mas que sempre possui o justo”.⁴⁷⁸ Segue daí a necessidade de purificação, de sorte a tornar nosso “eu” coincidente com a parte superior da alma. Aquele que alcança essa identificação com o superior age semelhantemente à alma do mundo e vive em perfeita conformidade com sua natureza. Portanto, não está vedado à alma individual comportar-se semelhantemente à alma

⁴⁷⁵ Cf. *Reading Neoplatonism. Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, p. 73-77.

⁴⁷⁶ Cf. III 8 [30] 6.

⁴⁷⁷ IV 8 [6] 8, 13-15: τῷ ἀντικτῆς μέρει τῷ πρὸς τὸ σῶμα τὸ ὅλον κοσμεῖ ὑπερέχουσα ἀπόνως, ὅτι μηδὲ ἐκ λογισμοῦ, ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ νῶ...

⁴⁷⁸ V 1 [10] 11, 5-7: ... δεῖ τὸν μὴ λογιζόμενον, ἀλλὰ ἀεὶ ἔχοντα τὸ δίκαιον νοῦν ἐν ἡμῖν εἶναι...

do universo, já que a intelecção é por excelência a atividade própria da alma⁴⁷⁹. Mas é preciso que esta efetivamente olhe para o intelecto e cale suas atividades discursivas, voltando sua atenção para a interioridade e deixando de se absorver pelas condições exteriores⁴⁸⁰.

É preciso notar, porém, que a obtenção da intelecção e da união mística não significa a negação da razão, já que o ascetismo de Plotino se dá sempre pela via intelectual, com o hábito do pensamento analítico constituindo a via disciplinar para ascender às realidades superiores. Se o homem de temperamento filosófico tem a possibilidade de chegar à contemplação do mundo superior (por ser naturalmente “dotado de asas”⁴⁸¹ para tanto), nem por isso prescinde do estudo da matemática e posteriormente da dialética. Não se pode esquecer que o pensamento de nosso filósofo está solidamente fundado na tradição racionalista grega. Assim, percorrendo dialeticamente a estrutura do mundo inteligível é que se alcança o silêncio (ἡσυχία) deste mundo superior, acalmando a natureza de múltiplas atividades (πολυπραγμονοῦσα) da alma. No final do percurso, a alma contempla (βλέπει), unificando-se (εἰς ἓν γενομένη)⁴⁸². Pode-se afirmar com Dodds⁴⁸³ que “a união mística não é um substituto para o esforço intelectual, mas seu coroamento e meta”, assim como também não é, lembra Dodds, um substituto para o esforço moral.

A diferença no modo de operação das almas esclarece-se: a alma do mundo jamais desce, pois não se torna parte, já que nada há fora do Todo para onde pudesse dirigir sua atenção. Deste modo, sua inteligência funciona sempre por apreensão imediata do Intelecto, sem necessidade da razão discursiva. Não é o que ocorre com as almas individuais, as quais, porque contemplam conteúdos parciais do intelecto, não apreendem a totalidade, do que resulta um funcionamento que identifica a alteridade como algo exterior a si.

Da diferença entre os conteúdos contemplados resulta a diferença entre os corpos governados, o que, como em um círculo vicioso, implica a necessidade de descida das almas individuais para exercer o governo sobre corpos exigentes de maiores cuidados. Blumenthal⁴⁸⁴ enxergou aí uma incoerência na doutrina plotiniana, entendendo que as almas, embora ontologicamente superiores aos corpos, teriam suas atividades determinadas por estes.

⁴⁷⁹ Cf. V 1 [10] 3, 16-20.

⁴⁸⁰ Por vezes, o filósofo propõe algum exercício nesse sentido. Assim, por exemplo, em V 8 [31] 9, por meio de uma espécie de meditação, passa-se da *diánoia* à intelecção das Formas ou, em outras palavras, o pensamento racional eleva-se para uma compreensão religiosa ou mística do mundo superior.

⁴⁸¹ Cf. I 3 [20] 3, 2 em alusão ao mito da alma alada no *Fedro* 246c1.

⁴⁸² Cf. I 3 [20] 4, 17-18.

⁴⁸³ DODDS, “Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus”, p. 138.

⁴⁸⁴ Como apontamos nesta dissertação, p. 19 e p. 60.

Assim, para este estudioso, as diferenças entre os modos de operação das almas seriam definidas, em última instância, pela diferença entre os corpos a elas ligados. Cremos, porém, ser preciso levar em conta, antes de tudo, a razão pela qual as almas são distintas: a diferença de conteúdo contemplativo.

* * *

Ao final deste percurso pela via da alma individual em Plotino, talvez seja proveitoso realçar algumas das questões principais aqui tratadas e os ganhos obtidos.

Em primeiro lugar, esperamos ter estabelecido com clareza o pensamento do filósofo a respeito da origem de nossas almas. Ao contrário de interpretações que persistem até os dias de hoje, Plotino defendeu energeticamente a derivação das almas individuais diretamente da Hipóstase Alma. O exame dos capítulos iniciais de IV 3 [27] esclareceu o assunto. Reconhecemos também a responsabilidade do próprio Plotino ao obscurecer a doutrina, seja pela apresentação do problema em IV 9 [8] sem inclinar-se para alguma solução, seja pela utilização, por vezes, ambígua de alguns termos. De todo modo, cremos ter afastado quaisquer dúvidas sobre a questão, dada a clareza do filósofo em IV 3 [27].

Em seguida, procuramos observar a repercussão desta concepção para o encadeamento de sua doutrina. Assim é que a refutação do “argumento astrológico”⁴⁸⁵ empreendida em IV 3 [27] 7, 20-31 encontra-se fundamentada em um de seus primeiros tratados, III 1 [3], “Sobre o Destino”. É aí que ocorre a postulação das almas individuais como princípios causais, ao lado da alma do mundo. Concede-se a nossas almas autonomia diante dos embates do destino, desde que devidamente purificadas, já que neste caso situamo-nos no domínio das realidades inteligíveis. Neste sentido, consideramos necessário examinar com algum detalhe a natureza da alma presente junto ao homem encarnado. Isto incluiu a investigação da “bipartição” da alma, notando a existência de “dois homens”, um animalesco, outro racional e capaz de intelecção. A existência neste nível superior intelectual, porém, só é possível ao homem que purificou sua alma, de sorte que a finalização de nosso estudo não poderia deixar de lado este importante tópico da doutrina plotiniana da alma: a purificação.

Com isso, esperamos ter compreendido a essência e modo de operação das almas individuais em seus diversos aspectos: sua origem, seu funcionamento junto ao homem

⁴⁸⁵ Cf. IV 3 [27] 1, 26-30, onde os adversários de Plotino defendem a derivação de nossas almas junto à alma do mundo argumentando que sofremos as influências do movimento circular do mundo, do qual tomamos nossos caracteres e destinos.

encarnado, sua verdadeira natureza residente no inteligível e o modo de restauração deste estado original.

Ao encerrarmos nossas considerações, poderíamos talvez refletir um pouco sobre este estado primevo da alma. Se as almas individuais têm sua fonte e término na própria Hipóstase, se são de fato realidades inteligíveis, isto significa que são semelhantes a deuses. A purificação da alma conduz, pois, a um estado de liberdade, já que somente os deuses são verdadeiramente livres, dirá Plotino em VI 8 [39], “Sobre o Voluntário e a Vontade do Um” – tratado que, infelizmente, não coube aqui examinarmos. É aí, logo nos capítulos iniciais que o filósofo promove uma completa inversão no sentido dos termos usualmente utilizados para a liberdade, descartando-os para as práticas humanas e exigindo seu emprego exclusivamente para os atos divinos⁴⁸⁶. Plotino dirá que a única liberdade possível é a liberdade divina e o homem só obterá esta liberdade ao assemelhar-se ao divino, identificando-se com o Intelecto. A purificação será eleita como única virtude efetivamente necessária, capaz de promover o descarte de todos os acréscimos que não nos constituem propriamente. Somente ao vivermos em nosso nível mais elevado, intelectualizando a alma, assemelhamo-nos a Deus e somos verdadeiramente livres. Ao identificarmos-nos com a Hipóstase Alma, nosso princípio, somos capazes de exercer a atividade intelectual e, assimilando-nos ao Intelecto, obter, conseqüentemente, a liberdade.

No fundo, todo homem possui, ou melhor, *é* a alma que permanece atada ao inteligível, pura, mas é preciso saber afastar-se dos acréscimos que lhe advêm com o nascimento. Somente deste modo será possível a contemplação e união com o Intelecto – estado permanente da Alma Hipóstase. A purificação representa, então, agir de maneira absolutamente semelhante à nossa irmã alma do mundo, governando o corpo sem descer, sem misturar-se com ele. Não há como alcançar nosso verdadeiro estado sem que se empreenda um processo purificador, mediante o qual se torne possível o contato direto, ou melhor, a identificação com nossa essência inteligível. Reconhecer nossa origem significa reconhecer quem somos de fato e qual é nossa meta fundamental: a união com o divino.

⁴⁸⁶ Cf. VI 8 [39] 5, 7-27, passagem com notável semelhança com o livro X da *Ética Nicomaquéia* (1177 a 27-33). As chamadas virtudes cívicas, por estarem voltadas para a exterioridade, envolvem sempre a presença de circunstâncias que escapam de nossa alçada. Isto significa que não há como praticá-las sem contar com a presença de algo que as contrarie. O homem virtuoso no plano da *práxis* só terá condições de exercer sua virtude caso se defronte com circunstâncias que exijam sua intervenção. Ora, não se pode esperar que a liberdade resulte daquilo que é, de algum modo, compelido pelo exterior. A verdadeira virtude não se cumpre, pois, com as ações no mundo, mas situa-se fora da ação.

Vimos o freqüente aparecimento do termo “nós” (ἡμεῖς)⁴⁸⁷, por meio do qual Plotino procura situar em que nível da alma o “eu” se encontra. Pode-se dizer que este termo está relacionado a uma determinada perspectiva de consciência. A alma expressa uma extensa possibilidade de ser para o homem, que pode identificar-se com qualquer extrato da alma. Aí reside o “nós”, ocupando uma posição intermediária entre o intelecto e a sensação⁴⁸⁸. O nível propriamente humano não é o intelecto ou a faculdade intelectual, que “vem de cima” e se expressa em nós por meio da razão discursiva. Tampouco é a sensação ou a faculdade sensitiva, que “vem de baixo”. Nós, de fato, somos a razão discursiva, de sorte que não se deve afirmar que raciocinamos “por meio de uma faculdade racional”, mas é esta razão em ato que somos nós, seres humanos. É ela que nos dá propriamente a essência de homens.

Se é assim, o “eu” não se identifica com toda a alma, apenas com uma parte dela. Ora, o que “nós” desejamos é alcançar a porção da alma que permanece no Intelecto, onde estão as Formas, onde está o “nosso” intelecto particular, onde, afinal, reside nossa verdadeira identidade⁴⁸⁹. Com este intuito, é necessário que o “eu” passe por uma profunda transformação no sentido de elevar-se ao Intelecto.⁴⁹⁰

Plotino faz menção a fenômenos inconscientes⁴⁹¹, o que nos possibilita compreender a distinção entre alma e “nós” com base nos diversos níveis de inconsciência. A inconsciência de que fala o filósofo não diz respeito apenas a movimentos corporais inconscientes, como a respiração e os batimentos cardíacos, ou a percepções a que estamos desatentos, mas trata-se também da inconsciência do que ocorre em um nível superior ao de nossa consciência comum. Há funções da alma altamente elevadas de que não temos consciência, como é o caso da função intelectual operada pela parte não descida da alma. Na verdade, a alma está sempre voltada para as realidades inteligíveis, com sua parte superior constantemente ativa, mas nem sempre esta intelecção torna-se apreensão (ἀντίληψις), consciência. Para que haja apreensão é preciso que o ato intelectual (τὸ νόημα), cujo conteúdo é fechado em si mesmo, desdobre-se pelo discurso (λόγος) e seja transferido para a

⁴⁸⁷ Por vezes, Plotino utiliza “eu” (ἐγώ), como em III 3 [48] 3, 1 e V 7 [18] 1, 1 (εἰς ἑμαυτὸν, IV 8 [6] 1, 1).

⁴⁸⁸ Cf. V 3 [49] 3, 31-43.

⁴⁸⁹ Wald, *Self-Intellection and Identity in the Philosophy of Plotinus*, p. 151, nota a freqüente designação do que é superior por αὐτό e αὐτός, de sorte a ser esta “a mais alta identidade possível”.

⁴⁹⁰ Cf. VI 8 [39] 14-15, onde este aspecto é demonstrado.

⁴⁹¹ Cf., por exemplo, V 1 [12]. A idéia de fenômenos inconscientes e, conseqüentemente, de autoconsciência está presente em Plotino mediante o uso de termos como συναίσθησις ou παρακολούθησις ἑαυτῶ. Note-se também que nosso filósofo não tem em alta conta a autoconsciência, que considera em geral prejudicial à concentração.

faculdade imaginativa (τὸ φανταστικὸν)⁴⁹². É preciso, pois, um certo exercício, uma ascese que nos torne capazes de executar um movimento de conversão, de modo que nossa apreensão da exterioridade passe a apreender o que nos é interior, o Intelecto⁴⁹³. Assim, a consciência pode alcançar possibilidades às quais ordinariamente é incapaz de atingir, com a suspensão da percepção sensível e do raciocínio⁴⁹⁴.

Se a doutrina plotiniana se caracterizasse simplesmente por uma eterna processão, com as realidades superiores num incessante escoar em direção às inferiores - e estas sempre em inferioridade ontológica em relação à sua fonte -, nada mais teríamos que uma via de mão única, cujo resultado haveria de sofrer a regência do determinismo. Seria inevitável o completo esmagamento do indivíduo, sem que lhe coubesse qualquer possibilidade de escape de sua condição degradada.

Ora, não somos o produto deste escoamento cósmico, mas seres dotados de vontade e capazes de autonomia. Evidentemente, não se trata de uma independência que nos separe das realidades superiores. Tal tentativa estaria fadada ao fracasso, pois não estamos de modo algum desvinculados deste mundo que nos transcende. Ao contrário, o alcance de nossa liberdade reside no retorno a nosso verdadeiro lugar, o que só pode ser obtido quando voluntariamente identificamo-nos com nossa fonte. É preciso, pois, um ato de vontade para invertermos o sentido do eterno fluxo universal e promovermos nosso retorno à pátria. O homem livre é aquele que voluntariamente orienta-se em direção à sua fonte transcendente. Por isso o Intelecto é livre, voluntariamente voltado ao Um; o mesmo se dá com a alma do mundo em sua conversão para o Intelecto. Cabe também a cada alma individual em primeiro lugar identificar-se com sua própria essência, a Hipóstase, permanentemente no inteligível. A união – consciente, visto que inconscientemente sempre há uma parte de nossa alma no inteligível – com esta realidade implica a imediata conversão ao Intelecto e nossa assimilação a ele. Restaura-se, assim, nossa condição perdida, que nos torna seres autenticamente livres, sem qualquer servidão ao inferior. Deste modo, a postulação do processo catártico da alma como contraponto à processão abre espaço na doutrina plotiniana para que se concilie necessidade e liberdade.

Nosso ato de vontade reside em direcionar o ponto médio da alma, a razão, local de funcionamento de nossa consciência ordinária, para a região superior. Ao entrar em contato

⁴⁹² Cf. IV 3 [27] 30, 11-15.

⁴⁹³ É o que prescreve V 1 [10] 12, 13-15.

⁴⁹⁴ Cf. WALD, *Self-Intellection and Identity in the Philosophy of Plotinus*, p. 151-9.

com essa alma superior, divina e constituinte de nosso princípio intelectual, vivemos essencialmente a vida intelectual, própria dos deuses. E ainda que nosso acesso a este mundo superior seja intermitente, pontuado por interrupções promovidas pelas necessidades corporais, ainda assim será possível orientarmos nossa vontade para vivermos em conformidade com o princípio intelectual. O Intelecto é nosso “rei”, “mas nós também reinamos quando vivemos de acordo com ele”⁴⁹⁵.

⁴⁹⁵ V 3 [49] 4, 1: Βασιλεύομεν δὲ καὶ ἡμεῖς, ὅταν κατ' ἐκείνον·

BIBLIOGRAFIA

Edições de referência:

HENRY & SCHWYZER. *Plotini Opera*. 3 vols. (*editio minor*). Oxford, University Press, 1964, 1977, 1982.

BURNET. *Platonis Opera*. Tomo IV. Oxford University Press, 1978.

Stoicorum Veterum Fragmenta, Ed. H. Von Arnim, 4 vols. Leipzig, 1903-24, reimpresso em Stuttgart, 1964.

Stoici antichi. Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim. Introdução, tradução, notas e aparatos de Roberto Radice. Milano, Bompiani/Il pensiero occidentale, 2002.

Traduções dos tratados de Plotino:

PLOTINUS. *Enneads*. Tradução inglesa e comentários de A. H. Armstrong. 7 vols. London: Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1966-1988. (Loeb Classical Library).

PLOTIN. *Ennéades*. Texto, notas e tradução francesa de Émile Bréhier. Introdução de Jérôme Laurent. vv. I-III. Paris, Les Belles Lettres, 2002.

PLOTIN. *Traité 1-6; Traité 7-21; Traité 22-26; Traité 27-29; Traité 30-37; Traité 38-41; Traité 42-44*. Traduções sob a direção de Luc Brisson e Jean-François Pradeau. Paris. Flammarion, 2002-2008.

PLOTINUS. *The Enneads*. Tradução inglesa de Stephen MacKenna, compêndio com introdução e notas de John Dillon. London, Penguin Books, 1991.

PLOTINO. *Enéadas*. Tradução espanhola de Jesus Igal, vols. I e II (*Enéadas I-II e III-IV*). Madrid, Gredos, 1982-1985.

PLOTINO. *Enneadi*. Texto e tradução italiana de Giuseppe Faggin. Milano, Bompiani, Il Pensiero Occidentale, 2002.

PLOTINO. *Enneadi*. Tradução italiana de Vincenzo Cilento, vols. II e III, Bari, Laterza & Figli, 1948-1949.

PLOTINO. *Enneadi*. Tradução italiana de Roberto Radice. Introdução, prefácio e notas de Giovanni Reale. Milano, A. Mondadori, 2006.

PLOTIN. *Traité sur la liberté et la volonté de l'Um [Ennéade VI, 8 (39)]*. Introdução, texto, tradução e comentários de Georges Leroux. Paris, Vrin, 1990.

PLOTIN. *Traité 38*. Introdução, tradução, comentário e notas de Pierre Hadot. Paris, Cerf, 1987.

PLOTIN. *Traité 9*. Introdução, tradução, comentário e notas de Pierre Hadot. Paris, Cerf, 1994.

Outros autores:

ALEXANDRE D'APHRODISE. *Traité du destin*. Estabelecimento de texto e tradução de Pierre Thillet. Paris, Les Belles Lettres, 1984.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo, Ed. 34, 2006.

_____. *Categorias*. Lisboa, Guimarães, 1994.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. Coleção "Os Pensadores". São Paulo, Nova Cultural, 1984.

_____. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo, Loyola, 2002.

ARISTOTE. *De l'Ame*. Texto estabelecido por A. Jannone. Tradução e notas de E. Barbotin. Paris, Les Belles Lettres, 1980.

ARRIEN. *Manuel d'Épictète*. Introdução, tradução e notas por Pierre Hadot. Paris, Librairie Générale Française, 2000.

CICERON. *Traité du destin*. Texto estabelecido e traduzido por Albert Yon. Paris, Les Belles Lettres, 1950.

ÉPICTÈTE. *Entretiens, Livre IV*. Estabelecimento de texto e tradução de Joseph Souilhé. Paris, Les Belles Lettres, 1965.

PLATONE. *Tutte le opere*. Milano, Grandi Tascabili Economici, Newton, 2005, 5 vols.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Anna Lia A. Almeida Prado. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

_____. *Fédon*. Introdução, tradução e notas de Maria Teresa S. de Azevedo. Brasília: Ed. UnB: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

_____. *Timeu - Crítias - O segundo Alcibíades - Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, EDUFPA, 2001.

PLATON. *Phédon*. Introdução, tradução e notas de Monique Dixsaut. Paris, Flammarion, 1991.

_____. *La République*. Introdução, tradução e notas de Georges Leroux. Paris, Flammarion, 2002.

_____. *Timée - Critias*. Introdução, tradução e notas de Luc Brisson. Paris, Flammarion, 2002.

PLATO. *Republic 10*. Tradução e comentário de S. Halliwell. Wiltshire, England, Aris & Phillips, 1988.

PLUTARQUE. *Du destin* in *Oeuvres morales*, tome VIII. Texto estabelecido e traduzido por Jean Hani. Paris, Les Belles Lettres, 1980.

PORPHYRE. *A Gauros. Sur l manière dont l'embryon reçoit l'âme*. In: *La revelation d'Hermès Trismégiste*, 1986, p. 265-305.

SCHUHL, P.-M. (ed.) *Les Stoïciens*. Textos traduzidos por Émile Brehier. Paris, Gallimard, 1962.

Léxico:

SLEEMAN, J. H. & POLLET, G. *Lexicon plotinianum*. Leyden: Leuven, E. J. Brill: University Press, 1980.

Repertórios bibliográficos:

BLUMENTHAL, H. J. "Plotinus in the Light of Twenty Years' Scholarship, 1951-1971". *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Teil II: Principat, Band 36, I Teilband, Berlin, 1987, p. 528-570.

CORRIGAN, K & O'CLEIRIGH, P. "The Course of Plotinian Scholarship from 1971 to 1986". *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Teil II: Principat, Band 36, I Teilband, Berlin, 1987, p. 571-623.

DUFOUR, R. *Plotinus, a bibliography: 1950-2000*. Leyde, Brill, 2002. (www.rdufour.free.br/BibPlotin/Plotin-Biblio.html)

FAGGIN, G. *Bibliografia plotiniana dal 1949*. In: *Enneadi*, Milano, Bompiani, Il Pensiero Occidentale, 2002, p. 1377-1414.

Histórias da Filosofia e obras gerais:

ALGRA, K., BARNES, J., MANSFELD, J. & SCHOFIELD, M. (Eds.) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press, 2005.

ARMSTRONG, A. H. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

_____. *Introduction to ancient philosophy*. London, Methuen, 1949.

AUBENQUE, BERNHARDT & CHATELET. *La philosophie paienne (du VI^e Siècle avant J.C. au III^e Siècle après J.C.)*. Paris, Hachette, 1972.

BAILEY, Cyril. *The Greek Atomists and Epicurus*. Oxford, The Clarendon Press, 1928.

BLUMENTHAL, H. J. *Aristotle and Neoplatonism in Later Antiquity Interpretations of De Anima*. Ithaca, New York. Cornell University Press, 1996.

BLUMENTHAL, H. & ROBINSON, H. (Eds.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Supplementary Volume. Aristotle and the Later Tradition*. Oxford, Clarendon, 1992.

BRÉHIER, E. *Histoire de la philosophie*, Paris, Quadrige/PUF, 2004 (1^a ed: 1930)

_____. *Études de philosophie antique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1955.

- BRUN, Jean. *O neoplatonismo*. Lisboa, Edições 70, s/d.
- CANTO-SPERBER, Monique. *Éthiques grecques*. Paris, Quadrige/PUF, 2001.
- DIXSAUT, M. (dir) *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*. Paris, Vrin, 2002.
- DODDS, E. R. *Pagan and Christian in na Age of Anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine. The Wiles Lectures, Given at the Queen's University, Belfast, 1963*. Cambridge University Press, 1965.
- DUHOT, Jean-Joël. *La conception stoïcienne de la causalité*. Paris, Vrin, 1989.
- ERLER, M. & GRAESER, A. (orgs.). *Filósofos da Antigüidade 2.. Do helenismo até a antigüidade tardia: uma introdução*. São Leopoldo, RS, Unisinos, 2003.
- EVERSON, Stephen (ed.) *Ethics*. Cambridge: New York, Cambridge University Press, 1998.
- FESTUGIÈRE. *La revelation d'Hermès Trismegiste. Tome III. Les Doctrines de l'Ame. Suivi de Jamblique, Traité de l'Ame, traduction et commentaire. Porphyre, De l'Animation de l'Embryon*. Paris, Les Belles Lettres, 1986.
- GERSON, Lloyd P. (ed.). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- HADOT, P. *O que é filosofia antiga?* São Paulo, Loyola, 1999.
- _____. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, Albin Michel, 2002.
- _____. *La philosophie comme manière de vivre*. Paris, Albin Michel, 2001.
- INWOOD, Brad (org.) *Os estóicos*. São Paulo, Odysseus, 2006.
- LLOYD, A.-C. *The anatomy of Neoplatonism*. Oxford, Clarendon, 1990.
- LONG, Anthony A. *La Filosofia Helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*. Madri, Alianza, 1984.
- LONG, A. A. & SEDLEY, D. N. *The Hellenistic philosophers. Vol 1: Translations of the principal sources with philosophical commentary. Vol 2: Greek and Latin texts with notes and bibliography*. Cambridge University Press, 1987.
- LONG, A. A. (Ed.) *Problems in Stoicism*. London and Atlantic Highlands, NJ, Athlone, 1971.
- MERLAN, P. *Dal Platonismo al Neoplatonismo*. Introdução de Giovanni Reale. Milano, Vita e Pensiero, 1990 (1953¹).
- MOREAU, Joseph. *Stoïcisme, épicurisme, tradition hellénique*. Paris, Vrin, 1979.
- _____. *L'Âme du monde de Platon aux Stoïciens*. Paris, 1939, reed. G. Olms, Hildesheim-New York, 1965.
- O'MEARA, Dominic. *The structure of Being and the Search for the Good. Essays on Ancient and Early Medieval Platonism*. (Variorum Collected Studies Series), Aldershot, Great Britain: Brookfiel, USA, Ashgate, 1998.

RAPPE, Sara. *Reading Neoplatonism. Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus and Damascius*. Cambridge University Press, 2000.

SHARPLES, R. W. *Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*. London: New York, Routledge, 1999.

SCHUHL, P.-M. & HADOT, P. (ed.) *Le Néoplatonisme*. (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique; Royaumont 9-13 juin 1969). Paris, CNRS, 1971.

VOELKE, André-Jean. *L'idée de volonté dans le Stoïcisme*. Paris, PUF, 1973.

WALLIS, R. T. *Neoplatonism*. London, Duckworth, 1972.

Les sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité Classique, tome V. Genève, 21-29 Août 1957. (Fondation Hardt pour l'Étude de l'Antiquité Classique).

Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente. Colóquio internacional, Roma, Academia Nazionale dei Lincei, 1974.

Estudos:

ANNAS, Julia. *Introduction à la République de Platon*. Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

ANDOLFO, Matteo. *L'ipostasi della "psyche" in Plotino: struttura e fondamenti*. Milano, Vita e Pensiero, 1996.

ANTON, J. P. "Some Logical Aspects of the Concept of Hypostasis in Plotinus". *Review of Metaphysics*, vol. XXXI, n° 2, december 1977, p. 258-271.

ARMSTRONG, A. H. "Aristotle in Plotinus: the Continuity and Discontinuity of *Psyché* and *Nous*. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Supplementary Volume. Aristotle and the Later Tradition*. 1992, p. 117-127.

_____. "Eternity, Life and Movement in Plotinus' Accounts of *Noûs*. In: *Le néoplatonisme*, 1971, p. 67-74.

_____. "The Background of the Doctrine "That the Intelligibles are not outside the Intellect". In: *Les sources de Plotin*, 1960, p. 393-413.

_____. "Two Views of Freedom. A Christian Objection in Plotinus *Enneads* VI 8 [39] 7, 11-15?". In: *Studia Patristica*, XVIII, 1982, p. 397-406. (www.attan.com/twoviews.pdf).

_____. "Plotinus (1). Writings and Life. The One. The Divine Mind." In: *An Introduction to Ancient Philosophy*. London, Methuen, 1949 (1947¹), p. 175-188.

_____. "Plotinus (2). The Soul and the Material Universe." In: *An Introduction to Ancient Philosophy*. London, Methuen, 1949 (1947¹), p. 189-196.

ARNOU, René. *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino*. Milano, Vita e Pensiero, 1997. (1921¹; 1967²).

AUBIN, Paul. *Plotin et le Christianisme. Triade plotinienne et trinité chrétienne*. Paris, Beauchesne, 1992.

BERGSON, Henri. “Curso sobre Plotino” In: *Cursos sobre a filosofia grega*. São Paulo, Martins Fontes, 2005, p. 1-81.

BEIERWALTES, W. *Plotino: un cammino di liberazione verso l’interiorità, lo Spirito e l’Uno*. Milano, Vita e Pensiero, 1993.

BLUMENTHAL, H. J. *Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*. Aldershot and Brookfield, VT, Variorum Collected Series, Cs 426, 1993.

_____. *Plotinus’ Psychology. His doctrine of the embodied soul*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1971.

_____. “Neoplatonic Interpretations of Aristotle on *Phantasia*”. *The Review of Metaphysics*, vol. XXXI, N° 2, December 1977, p. 242-257.

_____. “*Nous* and Soul in Plotinus: Some Problems of Demarcation”. In: *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, 1974, p. 203-219, reimpresso em *Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, 1993, Study II.

_____. “Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals”, *Phronesis* 11, 1966, p. 61-80, reimpresso em *Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, 1993, Study IV.

_____. “Soul, World-Soul and Individual Souls in Plotinus”, *Le Néoplatonisme*, 1971, pp. 55-66, reimpresso em *Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, 1993, Study III.

_____. “Plotinus’ Psychology: Aristotle in the Service of Platonism”. In: *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*. Variorum, 1993, cap. V, p. 340-364.

_____. “Plotinus’ Adaptation of Aristotle’s Psychology: Sensation, Imagination and Memory”. In: *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*. Variorum, 1993, cap. VII, p. 41-58.

BRÉHIER, Émile. *La philosophie de Plotin*. Paris, Vrin, 1961.

BUSSANICH, John. *The One and its relation to Intellect in Plotinus*. Leiden, Brill, 1988.

CHARRUE, Jean Michel. *Plotin, lecteur de Platon*. Paris, Les Belles Lettres, 1987.

COLLETTE-DUCIC, Bernard. *Plotin et l’ordonnement de l’être*. Paris, Vrin, 2007.

COMBÈS, Joseph. “Nécessité estoïcienne et exigence plotinienne”. In: *Études neoplatoniciennes*. Grenoble, Jérôme Millon, 1996, p. 11-34,

CORRIGAN, Kevin. *Reading Plotinus: a practical introduction*. Purdue University Press, 2005.

COURCELLE, Pierre. “Tradition néo-platonicienne et tradition chrétienne des ailes de l’âme”. In: *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*. Colóquio internacional, Roma, Academia Nazionale dei Lincei, 1974.

DECK, J. N. *Nature, contemplation and the One: A study in the philosophy of Plotin*. Burdett, NY, University of Toronto Press, 1991 (1967¹).

DILLON, John M. "An Ethic for the Late Antique Sage". In: *The Cambridge Companion to Plotinus*, 1996, p. 315-335.

DODDS, E. R. "Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus". *Journal of Roman Studies* 50, 1969, p. 1-7. (= *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford University Press, New York, 1973, p. 126-139).

EMILSSON, E. K. *Plotinus on sense-perception: a philosophical study*. Cambridge University Press, 1988.

_____. "Plotinus and Soul-Body Dualism", in *Psychology. Companions to Ancient Thought* 2. Editado por S. Everson. Cambridge University Press, 1991, p. 148-165.

EVERSON, Stephen. "Epicurean Psychology". In: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, 2005, p. 542-559.

FRAISSE, Jean-Claude. *L'intériorité sans retrait: lectures de Plotin*. Paris, Vrin, 1985.

FREDE, Dorothea. "Determinismo Estóico". In: *Os estóicos*, 2006, p. 199-227.

GANDILLAC, M. de, *La sagesse de Plotin*. Paris, Vrin, 1966.

GERSON, Lloyd P. *Plotinus. The arguments of the philosophers*. London: New York, Routledge, 1999 (1994¹).

GRAESER, A. *Plotinus and the Stoics, a preliminary study*. Leiden, Brill, 1972.

GUIOTON, Jean. *Le temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Aubier, 1955.

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

_____. "Être, Vie, Penséé chez Plotin et avant Plotin." In: *Les sources de Plotin*, 1957, p. 107-157.

HANKINSON, R. J. "Explanation and Causation". In: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, 2005, p. 479-512.

_____. "Determinism and indeterminism". In: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, 2005, p. 513-541.

HANKINSON, R. J. "Epistemologia estóica". In: INWOOD, Brad (org.), *Os estóicos*, São Paulo, Odysseus, 2006, pp. 65-93.

HELLEMAN - ELGERSMA, W. *Soul-sisters. A commentary on Enneads IV 3 (27), 1-8 of Plotinus*. Amsterdam, Rodopi, 1980.

IGAL, Jesus. "Aristoteles y la evolución de la antropología de Plotino". *Pensamiento*, vol. 35, 1979, p. 315-346.

INGE, W. R. *The philosophy of Plotinus*, 2 vol., London, Longmans, Green and Co., 1948, (1929¹).

- INWOOD, B. & DONINI, P. "Stoic Ethics". *In: The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. 1995, p. 675-738.
- IRWIN, Terence. *Plato's Ethics*. New York: Oxford, Oxford University Press, 1995.
- LAURENT, Jérôme. *Les fondements de la nature selon Plotin: procession et participation*. Paris, Vrin, 1992.
- LONG, A. A. "Stoic Psychology". *In: The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, 2005, p. 560-584.
- _____. "Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action". *In: Problems in Stoicism*, 1971, p. 173-199.
- MERLAN, "Plato's cosmogony and psychology" *in The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Thought*, 1967, p. 23-29.
- MOREAU, Joseph. *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*. Paris, Vrin, 1970.
- _____. "Le Mécanisme Epicurien et L'Ordre de la Nature". *Les Études Philosophiques*, 4, Octobre-Décembre 1975, Presses Universitaires de France, p. 467-486.
- NARBONNE, Jean-Marc. *La métaphysique de Plotin*. Paris, Vrin, 1994.
- O'BRIEN, Denis. "Comment écrivait Plotin? Étude sur *Vie de Plotin* 8.1-4". *In: PORPHYRE. La vie de Plotin*. Tome I. Paris, Vrin, 1982, p. 329-367.
- _____. *Plotinus on the origin of matter. An exercise in the interpretation of the Enneads*. [Napoli], Bibliopolis, 1991.
- O'KEEFE, Tim. *Epicurus on freedom*. Cambridge University Press, 2005.
- O'MEARA, Dominic. *Plotin. Une introduction aux Ennéades*. Paris, Cerf, 1992.
- _____. *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin. Étude historique et interprétation*. Leiden, Brill, 1975.
- PAPPAS, Nickolas. *Plato and the Republic*. New York, Routledge, 1995.
- PARENTE, Margherita Isnardi. *Introduzione a Plotino*. Roma: Bari, Laterza, 2002.
- PÉPIN, Jean. "La Dernière Parole de Plotin". *In: PORPHYRE. La vie de Plotin*. Tome II. Paris, Vrin, 1992, p. 355-383.
- _____. "Le Problème de la Communication des Consciences chez Plotin et Saint Augustin". *Revue de Méthaphysique et de Morale* (55), 2, Avril-Juin 1950, p. 128-148.
- _____. "L'épisode du portrait de Plotin", *in PORPHYRE. La vie de Plotin*. Tome II. Paris, Vrin, 1992, p. 301-334.
- PIGLER, Agnès. *Plotin: une métaphysique de l'amour. L'amour comme structure du monde intelligible*. Paris, Vrin, 2002.
- PISTORIUS, P. V. *Plotinus and Neoplatonism. An Introductory Study*. Cambridge, Bowes & Bowes, 1952.

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

PRINI, Pietro. *Plotino e la fondazione dell'umanesimo interiore*. Milano, Vita e Pensiero, 1992.

PUECH, H.-C. "Position Spirituelle et Signification de Plotin" in *En quête de la gnose* (1938), tomo I. Paris, Gallimard, 1978, p. 55-82.

_____. "Plotin et les Gnostiques. In: *Les sources de Plotin*, 1957, p. 159-190.

RAPPE, Sara. "Self-knowledge and Subjectivity in the *Enneads*" in *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, 1996, p. 250-274.

RIST, J. M. *Plotinus. The road to reality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1977 (1967¹).

_____. "Integration and the Undescended Soul". *American Journal of Philosophy*, 1967, p. 410-422

_____. "Forms of Individuals in Plotinus". *Classical Quarterly*, Vol 13, N° 2, November 1963, p. 223-231.

_____. *Eros e Psyche: studi sulla filosofia di Platone, Plotino e Origene*. Milano, Vita e Pensiero, 1995.

ROBINSON, T. M. *A psicologia de Platão*. São Paulo, Loyola, 2007.

RODIER, Georges. "Plotin". In: *Études de philosophie grecque*. Paris, Vrin, p.309 ss.

SANTA CRUZ, Maria Isabel. "Modos de conocimiento en Plotino". *Classica*, Belo Horizonte, v. 19, n. 1, p. 59-73, 2006.

SHEPPARD, Anne. "Phantasia and Mental Images: Neoplatonist Interpretations of *De Anima*, 3.3". In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Supplementary Volume. Aristotle and the Later Tradition*, 1992, p. 165-173.

SCHROEDER, F. M. *Form and transformation. A study in the philosophy of Plotinus*. Montreal: Kingston, Ontario. McGill - Queen's University Press, 1992.

STAMATELLOS, Giannis. *Plotinus and the presocratics: a philosophical study of presocratic influences in Plotinus' Enneads*. State University of New York, Albany, 2007.

SUMI, A. "The Omnipresence of Being, the Intellect – Intelligible Identity and the Undescending Part of the Soul". In: *Neoplatonism and Indian Philosophy*. International Society for Neoplatonic Studies. Paulos, Mar Gregorios Editor, State of New York Press, 2002, p. 45-69.

SZLEZÁK, T. A. *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous de Plotino*. Milano, Vita e Pensiero, 1997.

TROUILLARD, Jean. *La procession plotinienne*. Paris, Presses Universitaires de France, 1955.

_____. *La purification plotinienne*. Paris, Presses Universitaires de France, 1955.

_____. "L'impeccabilité de l'esprit selon Plotin". *Revue de l'Histoire des Religions*, 143. Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 19-29.

VERRA, Valerio. *Dialettica e filosofia in Plotino*. Milano, Vita e Pensiero, 1993 (1963¹).

WALD, George. *Self-intellection and identity in the philosophy of Plotinus* (European University Studies Series XX, vol. 274). Francfort am Main: Bern: New York: Paris, Peter Lang, 1990.

WHITE, Michael J. "Time and Determinism in the Hellenistic Philosophical Schools". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 65, 1983, p. 40-62.

YHAP, Jennifer. *Plotinus on the soul. A study in the metaphysics of knowledge*. Susquehanna University Press, 2003.