

SOBRE A PERCEPÇÃO EM PLOTINO*

*Loraine Oliveira***

<http://orcid.org/0000-0002-4055-2825>

loraineoliveira13@gmail.com

RESUMO *A percepção sensível é a faculdade cognitiva da alma, que recebe, por meio dos órgãos dos sentidos, um conjunto de características dos objetos, tais como altura, largura, cor, cheiro, som, e também aquilo que pode nos afetar, como, por exemplo, a dor proveniente de uma queimadura, ou o prazer causado por uma melodia. Compreender o processo perceptivo, em relação aos seus diferentes tipos de objetos – afecções, qualidades e impressões – é o escopo deste estudo.*

Palavras-chave *Percepção, afecções, qualidades, impressões, alma.*

ABSTRACT *Sensible perception is the cognitive faculty of the soul that receives, through sensorial organs, a set of characteristics of the objects, such as height, width, color, odor, sound, and also that which can affect us as, for instance, the pain that arises from being burnt or the pleasure caused by a melody. Understanding the perceptive process in relation with its different kinds of objects – affections, qualities, and impressions – is the aim of this study.*

Keywords *Perception, affections, qualities, impressions, soul.*

* Artigo submetido em 16/10/2018. Aprovado em 28/01/2020.

** Universidade Federal de Pernambuco. Recife, PE, Brasil.

O tema da percepção (*aísthesis*) nas *Enéadas* de Plotino surge no âmbito tanto da psicologia, quanto da epistemologia. De um lado, tem-se a psicologia plotiniana, uma vez que a alma é o sujeito percipiente. Ora, a Alma é intermediária entre o sensível e o inteligível, mas, em si, é hipóstase inteligível.¹ Hipóstases são “estruturas do mundo e, ao mesmo tempo, níveis de interioridade do eu” (Lacrosse, 2003, p. 133). A Alma, em sentido cosmológico, é o que produz o mundo sensível. Do ponto de vista antropológico, é o que dá vida, movimento e pensamento ao vivente, ou composto corpo-alma, como Plotino designa o ser humano.

De outro lado, tem-se o problema do conhecimento, pois analisar a percepção implica em verificar como se conhecem as coisas do mundo sensível. Uma pergunta que norteia o problema pode ser assim expressa: a relação entre os objetos e o sujeito cognoscente é mediada por imagens, ou ela se dá diretamente a partir dos corpos? O tema da percepção, que de fato foi pouco abordado no campo dos estudos plotinianos,² é ainda atual, pois, como veremos, há comentários recentes relativos à percepção, dos quais emergem, a partir desta pergunta, duas posições interpretativas, chamadas realista e representacionista.

Com efeito, a interpretação realista foi defendida primeiro por Emilsson (1988), e seguida recentemente por Chiaradonna (2012). De acordo com esta interpretação, percebem-se diretamente as coisas como são. As coisas existem em si (IV, 6 [41] 1, 31), independentemente de qualquer percepção. E nelas existem qualidades que são percebidas. Por exemplo, a visão é uma apreensão direta da qualidade do objeto a distância. E qualidades como cores são características objetivas dos corpos (Emilsson, 1988, p. 79). Em suma, a interpretação realista considera que “o conteúdo das nossas percepções são características objetivas de objetos no mundo, que não dependem da forma como percebemos as coisas. Por exemplo, a cor vermelha da maçã que percebemos, é uma característica objetiva e extra mental da maçã” (Chiaradonna, 2012, p. 192).

A interpretação representacionista, assim designada por Chiaradonna (2012, p. 191), foi defendida recentemente por Magrin (2010), considerando que a percepção recebe a representação das coisas sensíveis: “Esta representação é o caminho pelo qual a forma do corpo se torna presente na alma” (Magrin, 2010, p. 282). Neste caso, o vermelho da maçã não é percebido como uma

1 A partir daqui, toda vez que se tratar da Alma hipóstase, o termo será grafado em maiúscula, como Intelecto e Um. Quando se tratar da alma humana, em minúscula. O uso da maiúscula para as hipóstases é de uso comum nas traduções dos textos de Plotino.

2 O tema da percepção não é dos mais estudados em Plotino, mas vem ocupando alguns comentaristas recentemente. O primeiro estudo do século XX sobre o tema é o de Clark (1942). A seguir, além do livro, clássico sobre o tema, de Emilsson (1988), têm-se alguns artigos e capítulos de livros, tais como: Emilsson (1996), Morel (2002), Bonazzi (2005), Lavaud (2008), Chiaradonna (2009, 2012) e Magrin (2010).

característica objetiva do objeto sensível, mas depende da interação entre disposições relevantes dos objetos no mundo e o sujeito percipiente. Logo no começo do seu estudo, Magrin menciona duas passagens dos tratados, V, 5 [32] 1-2 e V, 3 [49] 5, nas quais Plotino sugere que a falta de distinção entre sujeito e objeto é uma condição necessária para o conhecimento. Sempre que o objeto é diferente do sujeito cognoscente, argumenta, este último só pode apreender uma imagem do objeto, em vez da coisa em si.

O princípio que rege o processo cognitivo em Plotino é o seguinte: o semelhante é conhecido pelo semelhante (IV, 4 [28] 23, 6-8). Neste caso, uma vez que a natureza da alma humana é inteligível, como ela pode conhecer os corpos sensíveis, cuja natureza é distinta? Emilsson (1988, p. 69) observa que esta foi a primeira vez em que se colocou claramente o problema, na filosofia ocidental, de saber como a alma pode conhecer o sensível, apesar da sua diferença essencial de natureza.³ Com efeito, Plotino estabelece por meio da percepção um laço entre as duas naturezas opostas, alma e corpo. Nas palavras de Lavaud (2008, p. 122), “chega-se aqui a um dos pontos essenciais da reflexão acerca das relações entre pensamento e alteridade: como o pensamento vai superar a alteridade, aparentemente irreduzível, que lhe opõe a realidade do corpo”? Ora, Plotino vai desmaterializar o sensível, o que é possível se os objetos da percepção sensível forem imateriais, tais como são as afecções, as qualidades e as impressões. De outro modo, restaria a ele materializar a alma, o que contrariaria a sua psicologia, na qual a alma é um inteligível, logo, por natureza, imaterial.

Isso coloca em questão a posição de Magrin (2010, p. 249). Ela diz que a falta de distinção entre sujeito e objeto é condição necessária para o conhecimento, e com isso concordamos, basta lembrar que o semelhante conhece o semelhante. Mas ela prossegue dizendo que, sempre que o objeto é diferente do sujeito cognoscente, ele pode acessar somente uma imagem, ao invés do objeto em si, mas como o conhecimento é sobre as coisas em si mesmas, ela considera que a percepção, dando-se sobre imagens, é indecidível (p. 270), ou seja, não tem o valor de verdade. Em parte concordamos com isso. Na medida em que a percepção é um julgamento descritivo, ela não tem o valor de verdade, que somente o julgamento crítico do pensamento discursivo pode ter.⁴ Mas não consideramos, ao longo das nossas análises, que a percepção se dê sobre imagens *dos* objetos, isto é, imagens exteriores, mas sim sobre imagens

3 O problema é colocado precisamente no tratado IV, 4 [28], 23, 1-18.

4 Tema este que será tratado ao final da seção sobre a percepção das afecções.

imanescentes aos objetos, e essa sutil diferença nos leva à interpretação realista. Nesta, como mostra Emilsson, os sentidos revelam as coisas em si mesmas. Postulando que Plotino desmaterializa o sensível, tentaremos pois mostrar que tanto no caso das afecções, como no das qualidades e das impressões, que são imagens imanescentes aos objetos, as coisas mesmas são percebidas.

Mas quais são, afinal, os objetos da percepção sensível? Tomando como ponto de partida o tratado IV, 4 [28], que apresenta uma discussão sobre a percepção, cotejado principalmente com os tratados III, 6 [26], II, 6 [17] e IV, 3 [27], observa-se uma oscilação nos textos acerca do que é percebido, que parecem ser as afecções do vivente, as qualidades dos objetos sensíveis e as impressões. Para adentrar este problema, cabe notar que uma primeira dificuldade aparece já na tradução do termo *aísthēsis* por percepção. De fato, *aísthēsis* em grego antigo recobre dois domínios distintos: o da percepção de um estímulo por um órgão dos sentidos; e o ato de pensamento que desencadeia este estímulo.⁵ O vocabulário de Plotino concernente à percepção, *aísthēsis* e seus cognatos, conserva esta imprecisão. Traduzir *aísthēsis* por percepção, em vez de sensação, como muitas vezes se fez, busca manter a polivalência do termo, que se relaciona não só com os órgãos sensoriais, mas também com o pensamento. Mas haveria uma relação entre a percepção das coisas sensíveis e o pensamento?

Vejamus a questão do ponto de vista das partes da alma. Em suma, à parte apetitiva da alma, que pode ser afetada pelo prazer e pela dor, corresponderia a percepção das afecções. A parte perceptiva, propriamente, se dirigiria às qualidades imanescentes aos objetos e às impressões que os objetos causam na alma. E, finalmente, à parte discursiva ou racional⁶ da alma corresponderia a percepção das formas. Essa percepção das formas não é a percepção sensível, mas um análogo psíquico da percepção sensível, que se encontra no nível do pensamento discursivo.

Se isso é válido, pode-se então sustentar que há também continuidade entre as distintas faculdades cognitivas da alma, a saber, a percepção, a imaginação e o pensamento discursivo. A percepção parece ser o começo do processo

5 Atestado de modo corrente a partir do século V a. C., o verbo *aísthánomai* na linguagem dramática é aplicado à percepção auditiva, ou a algo que não se vê; na prosa raramente é empregado em um contexto sensorial e é na linguagem médica que aparecerá como verbo perceptivo genérico. Ainda nas ocorrências em prosa, adquire o sentido de “dar-se conta”. Finalmente, o verbo tem o sentido de percepção intelectual, ou seja, é um aperceber-se, um compreender, que pode, por exemplo, se referir a um sentimento expresso por alguém (Boehm, 1997; Bailly, αἰσθάνομαι).

6 Aqui não entramos no debate acerca dos termos *logistikón* e *dianoetikón* por extravasar os limites deste projeto. Cabe pois mencioná-lo: ambos correspondem à mesma faculdade? Adotaremos provisoriamente a posição de Blumenthal (1971), para quem são equivalentes e sinônimos.

cognitivo, pois estabelece a relação da alma com o sensível, mas não como uma faculdade transversal, pois seus objetos serão recebidos pela imaginação, na qual ficarão disponíveis para o julgamento crítico, que só pode ser realizado pelo pensamento discursivo. Assim, esta pesquisa vai problematizar os objetos da percepção, desenvolvendo-se em três partes: **1.** a percepção das afecções; **2.** a percepção das qualidades; **3.** a percepção das impressões. Nessas três seções, objetiva-se demonstrar a relação da percepção com os objetos sensíveis e o modo como ela transporta aquilo que recebe desses objetos para o pensamento. Apenas ao final deste breve esboço sobre a faculdade perceptiva teremos ocasião de indicar sua relação com a imaginação. Não será possível abordar o tema da percepção das formas, pois isso exige um estudo acurado sobre a presença de formas na alma e sobre a relação entre a intelecção e a percepção.⁷

A percepção das afecções

No tratado IV, 4 [28] o tema da percepção aparece de início ligado ao das afecções (*páthe*). Afecções dizem respeito ao prazer e à dor. Mas elas dependem das percepções para existir, ou existem independentemente da percepção? Se alguém sente a dor causada por um corte, sente-a mesmo sem perceber, ou só sente porque percebe? Segundo os realistas, as coisas existem em si, independentemente de qualquer percepção. No entanto, justamente o caso das afecções causa problemas para a interpretação realista, porquanto o próprio Plotino não deixa totalmente claro se uma afecção, no vivente, existe independentemente da sua percepção.

Plotino, em IV, 4 [28] 19, 5-13, está explicando que as afecções se situam no vivente, mas o conhecimento pertence à alma perceptiva (*tês aisthetikés psychês*). Ele então dá dois exemplos médicos, para explicar a relação entre a percepção e as afecções. No primeiro, o corpo é submetido a uma cirurgia. A incisão produz-se sobre a massa (*ógkos*), mas a dor se explica porque se trata de uma massa que é viva, ou seja, dotada de uma alma. No segundo, uma inflamação produz-se, de modo semelhante, sobre a massa do corpo. Mas é a alma no corpo que percebe a dor, não o corpo. A alma não é afetada, diz ele; a alma percebe as afecções. Há um princípio na filosofia plotiniana, segundo o qual a alma é incorpórea, logo, não pode ser afetada por nada.⁸ Somente o

7 Recomendo o seguinte artigo: VIDART, T. « Une sensation plus véritable: la relation entre l'intellection et la sensation selon Plotin ». *Laval theologique et philosophique*, Vol. 66, Nrº 1, pp. 33-43, 2010.

8 Ver, por exemplo, IV, 2 [4] e IV, 9 [8].

corpo é afetado, permanecendo a alma impassível. Plotino explica que a alma, não sendo afetada, percebe a afecção no ponto exato em que ela ocorre (IV, 4 [28] 19, 13-15). Se a alma fosse afetada, como ela está inteira no corpo, ela não saberia indicar o ponto da afecção. De modo geral, a presença da alma no corpo não significa que ela seja dependente do corpo, mas que, inversamente, o corpo está sob a dependência da alma (I, 1 [53] 3, 3-5). Mas então as afecções existem só quando percebidas? Voltemos ao caso da dor resultante de um corte no corpo. Seria possível admitir um caso em que o corpo recebesse a incisão sem o efeito da dor, ou sem que a alma se apercebesse da dor, se a pessoa cujo corpo é cortado estivesse sob o efeito de um anestésico, por exemplo. O estar anestesiado, no entanto, é um caso de exceção e não da regra geral, segundo a qual uma incisão em um corpo dotado de alma individual causa dor. Que as percepções pertencem à alma no corpo, ainda se pode aferir do seguinte passo: em IV, 4 [28] 23, 22-23, fica estabelecido que o corpo padece as afecções e a alma as conhece. Este tratado será mencionado posteriormente, posto sua relevância para o estudo da percepção.

Plotino problematiza a questão da percepção das afecções também no final de IV, 4 [28] 19, 21-22, sem trazer uma solução definitiva. Ele dá dois exemplos: que um homem tem o olhar azul, porque ele tem os olhos azuis; e de um homem que tem dor porque seu dedo dói. Provisoriamente, pode-se deduzir, a partir do exemplo da cor dos olhos, que a percepção (olhar azul) depende da afecção (o azul dos olhos), mas é evidente que este exemplo é falso, pois ninguém tem o seu campo de visão afetado pela cor dos olhos. E Plotino mostra-se plenamente consciente de que não é a parte colorida do olho que enxerga (ver II, 8 [35], *Sobre a visão*). Consideremos o exemplo da dor. Ora, se a dor do homem não dependesse da percepção da dor no dedo, o homem sentiria dor? Uma pista para solucionar tal questão talvez seja dada mais adiante no tratado, quando Plotino investiga a utilidade da percepção. Novamente assenta que a percepção só existe na alma ligada ao corpo (IV, 4 [28] 24, 3).⁹ Posto isso, ele diz que uma afecção muito intensa chega à alma (linha 5).¹⁰ Isso significa que a afecção precede a percepção, e esta só se dá sobre uma afecção intensa? Se for assim, como se pode julgar a intensidade de uma dor? Se só as dores muito intensas chegassem à alma, não se teriam as dores leves para servir de parâmetro de comparação. A seguir, diz que a percepção é útil para nos proteger de tudo o que exerce uma ação sobre o corpo, antes que a ação

9 Este é um ponto importante para a questão da percepção da forma, pois se ela é inteligível, e a percepção só existe para a alma ligada ao corpo, qual a relação do corpo com a forma percebida?

10 Parece uma referência ao *Timeu*: Se uma afecção não é importante, ela não chega à alma (*Timeu*, 64 a-c).

se torne tão forte, que nos destrua, ou se aproxime demais (linhas 6-8). Neste caso, a percepção poderia proteger do fogo, por exemplo, que pode queimar. Mas, para isso, é preciso perceber o calor do fogo antes de ele queimar. Então se retorna ao círculo afecção-percepção, sem que se resolva o problema da existência da afecção sem a percepção.

Um outro caminho pode ser útil para tentar solucionar a questão. Retornemos ao tratado IV, 4 [28], no qual Plotino, almejando separar afecção e percepção, passa para o seguinte tema:

Não se deve pensar que a própria percepção seja dor, mas sim conhecimento da dor, e por ser conhecimento é impassível, a fim de que conheça e informe fidedignamente. Porque um mensageiro que está afetado, se está absorto em sua afecção, ou não informa, ou não é um mensageiro fidedigno (IV, 4 [28], 19, 25-30).

A percepção aqui aparece como conhecimento das afecções e como mensageira entre a afecção e outra coisa. O mensageiro não é submetido aos acontecimentos que definem o conteúdo da mensagem (Morel, 2002, p. 223). A percepção não pode, pois, se identificar com a afecção, que corresponderia, nesta analogia, ao conteúdo da mensagem, pois se ela fosse afetada, não transmitiria o conteúdo correto.

Cabe ainda observar que a metáfora do mensageiro é importante para a compreensão da percepção em Plotino. A metáfora reaparece no tratado V, 3 [49], ao final do capítulo 3. Para compreendê-la, deve-se ter em vista alguns dos pontos já estabelecidos neste tratado. No capítulo 2, Plotino examina o conhecimento da alma, indagando se a alma conhece a si mesma e, se este é o caso, por que faculdade e de que modo ela se conhece. Ele examina três faculdades, ou atividades cognitivas, suscetíveis de preencher esta função: a percepção, o pensamento discursivo (*diánoia*) e o intelecto (*noûs*).¹¹ A faculdade perceptiva, neste contexto, só apreende o que é exterior à alma, pois a consciência (*synaísthesis*) do que se produz no corpo é uma apreensão (*antilepsis*) de coisas exteriores à própria alma. Assim, a alma percebe as afecções que têm lugar no corpo. Dela nos servimos sempre, porque a percepção se impõe a nós como um mensageiro, sem que isso implique uma escolha de nossa parte; ela está em nós sem que a busquemos, diz Ham (*in* Plotin, 2000, p. 122). Isso significa que a percepção, estando ativa, transmite para a alma os dados do exterior. Nas palavras de Morel (2002, p. 212), a percepção projeta sua atividade sobre

11 Curiosamente, aqui Plotino não menciona a imaginação no rol das faculdades e introduz uma outra, a intelecção, superior ao pensamento discursivo, que é capaz de conhecer o Intelecto. Quantas e quais são exatamente as faculdades cognitivas é uma questão para um estudo ulterior.

seus próprios objetos, tendo por função essencial, no contexto da passagem em questão, trazer para a alma, e não para o intelecto, a mensagem do mundo. Seria difícil, de qualquer maneira, contestar a interpretação de Morel, porquanto entre a percepção e o intelecto situa-se o pensamento discursivo, que é associado à própria alma. “Nós” somos nossa alma, diz Plotino no tratado V, 3 [49], e a alma coincide com o seu centro, isto é, o pensamento discursivo. Logo, não há, neste tratado, uma passagem direta da percepção para o intelecto, mas sim uma via mediada pelo pensamento discursivo. E a percepção aparece como mensageira entre a alteridade sensível recebida pelas afecções e o pensamento discursivo. Sendo isso válido, o problema com a interpretação realista estaria resolvido: a dor no vivente existe independentemente da percepção, que é a mensageira entre a dor e a alma. A percepção leva o conteúdo da afecção para a alma, de modo que a afecção existe independentemente da percepção.

Enfim, no tratado III, 6 [26] 1, 1-2, *Sobre a impassibilidade dos incorpóreos*, Plotino acrescenta um novo dado: as percepções “são julgamentos sobre as afecções”. Julgamentos são imateriais, desse modo, poder-se-ia indagar se a percepção seria o meio epistemológico, por assim dizer, de desmaterializar o sensível. Para compreender isso, é necessário perguntar: o que significa dizer que as percepções são julgamentos?

Chiaradonna (2012, p. 192) explica que os termos *krísis* (julgamento) e *krínein* estão conectados com o antigo pensamento sobre percepção, e não necessariamente trazem a ideia de um julgamento, que pode ser verdadeiro ou falso. Quando Plotino se refere a julgamento perceptivo, ele está sugerindo que o conhecimento perceptivo envolve uma atividade da alma. Emilsson (1988, p. 75), por sua vez, sugere que uma afecção fornece um isomorfismo¹² entre as características do objeto afetado e a percepção. Sem esse isomorfismo, não haveria julgamentos perceptivos. Por julgamentos perceptivos, ele compreende a descrição de características externas aos objetos, ou, mais adiante, afirma que se trata de julgamentos não inferenciais sobre afecções presentes (p. 138).¹³ Disso tudo se depreende que os julgamentos perceptivos não são juízos de verdade sobre as afecções, mas descrições.

12 Isto é, a afecção traduz em termos incorpóreos as características do objeto afetado para a potência cognitiva.

13 Magrin (2010, p. 289) considera que nos julgamentos perceptivos a alma se serve de regras ou padrões dos órgãos dos sentidos; nos julgamentos racionais, as regras são representações das formas. Segundo ela, em um paralelo com Demócrito, Plotino distingue uma “cognição bastarda” de uma “cognição legítima”. No que tange à percepção dos sensíveis, haveria uma cognição bastarda, que se explicaria em termos de “representação indecível”, assim, os julgamentos perceptivos não têm valor de verdade. Com a conclusão do raciocínio, concordamos. O problema segue sendo a noção de indecível, que para Magrin supõe que a percepção se dê sobre imagens dos objetos, e não sobre os objetos eles mesmos. Ora, vimos que a percepção das afecções se dá sem o intermédio de imagens.

A percepção das qualidades

Em IV, 4 [28], 23, 1-3, Plotino afirma que a alma percebe os objetos sensíveis quando tem consciência da qualidade (*poiótes*) ligada aos corpos e que ela imprime em si as formas (*eide*) dos corpos. Dois termos são problemáticos nessa sentença: qualidade e forma. O tratado II, 6 [17] tematiza, justamente, a noção de qualidade. Em sua polêmica antiaristotélica, Plotino acaba por assumir termos tirados da filosofia do Estagirita, dando a eles um novo sentido. Qualidade é um desses termos. O problema, para Plotino, é a distinção, proposta por Aristóteles, entre dois tipos de qualidades (*Metafísica* Δ, 14). Vejamos: I) a qualidade em sentido próprio, definida como “diferença da substância” (1020 a 33). Os exemplos dados por Aristóteles são: “O homem é um animal que tem certa qualidade, precisamente a de ser bípede, e o cavalo a de ser quadrúpede, o círculo tem certa qualidade, precisamente a de ser sem ângulos”. Ou seja, a qualidade é um traço essencial que permite definir ou distinguir a espécie. II) “O outro significado”, nas palavras aristotélicas, “refere-se às afecções das substâncias móveis consideradas, justamente, enquanto móveis e as diferenças dos movimentos” (1020 b 17-18). São afecções acidentais ou provisórias, como a brancura da pele ou o fato de ser músico para um homem.

Plotino vai contestar esta divisão, pois considera que ela introduz uma confusão entre a substância e a qualidade. Para ele, a diferença vem do *lógos* inteligível no corpo, e isso não pode ser confundido com a qualidade, que é sempre acidental. Ele transforma a diferença aristotélica entre dois tipos de qualidade, a própria e a acidental, em duas dimensões ontológicas distintas: a substância e o acidente. A dimensão substancial do sensível é vista sob a perspectiva da potência inteligível que a produz, a forma, enquanto a dimensão acidental, puramente qualitativa, permanece exterior à substância (II, 6 [17], 3, 25).¹⁴ Mas o que é a qualidade? No final deste tratado, Plotino explica que a qualidade é o traço e a sombra da forma de uma substância. No triângulo, a triangularidade é a forma, enquanto o fato de haver recebido esta forma é a qualidade. As artes e aptidões são qualidades. Os hábitos e todas as disposições adquiridas são qualidades. Mas os modelos inteligíveis das qualidades são formas. Interpretando o tratado, Bréhier (*In: Plotin*, 1989, p. 83) afirma que a qualidade no mundo inteligível tem por imagem a qualidade no mundo sensível.

14 Para a introdução ao tratado, ver a “notice” de Lavaud (*In: Plotin*, 2003, p. 379 sq.), que explica: Plotino mantém contra Aristóteles o caráter separado da forma, constituído pelo *lógos* do qual deriva o ser sensível, assim como ele só dá à realidade sensível, ou realidade “qualificada” (*poiás ousias*, 2, 5), o estatuto de uma “pseudo realidade”, que é uma imagem do inteligível. Sobre a descida do *lógos* do inteligível ao sensível, ver Oliveira (2013, pp. 141-198).

A quiddidade é o calor constitutivo do fogo, e a qualidade é o calor que emana do fogo (II, 6 [17] 3, 14-20). A qualidade, pois, é imanente ao corpo. Não há fogo sem calor, assim como não há maçã sem cor, ainda que a qualidade seja accidental, como veremos.

Para entender como a alma percebe as qualidades, é preciso retornar a IV, 4 [28] 23, quando Plotino indaga se a alma percebe as qualidades por si mesma, ou por intermédio de outra coisa (linhas 3-5). Por si mesma, ele descarta imediatamente: quando a alma percebe por si mesma, ela só percebe o que ela é, e ela é somente inteligência (linhas 5-6). Ora, a percepção sensível depende do encontro com a alteridade do corpo. Logo, se a alma quer apreender outras coisas que não ela mesma, deve “tomar posse dessas coisas, tornando-se semelhante a elas” (linhas 7-8), o que faz com o auxílio dos órgãos sensórios. Vimos qual o princípio que rege o conhecimento em Plotino, o semelhante conhece o semelhante, e partimos do pressuposto que Plotino precisa desmaterializar o sensível para que a alma o conheça. Daí o postulado de a alma ter consciência da qualidade dos corpos no processo perceptivo. A qualidade não é material. No exemplo da maçã vermelha, a qualidade é accidental à natureza da maçã. Há uma diferença entre a casca, que é massa, e a cor em si, o vermelho, que não é material. O vermelho pode ser substituído nas maçãs pelo verde, e elas continuam maçãs, mas a casca é a mesma em cada uma, pois é constituída pela massa, e suas qualidades são a cor, o sabor e o cheiro. Ou seja, a casca é um corpo, que por acidente tem diferentes qualidades, percebidas por diferentes órgãos.

Na interpretação realista, conforme Chiaradonna (2012, pp. 194-195), as qualidades percebidas são as mesmas qualidades presentes nos corpos, em diferentes modos de existência, ou seja, sem massa, nem matéria. A noção de modos de existência é crucial neste contexto, pois se considera que as qualidades são estruturas que podem ser encontradas nos corpos, pelos órgãos dos sentidos, mas a alma entra em contato com essas estruturas quando são purificadas das características corporais do seu modo de existência, ou seja, da massa e da matéria.

A relação entre a percepção e os diferentes órgãos dos sentidos aparece detalhada em outro tratado, IV, 7 [2] 6, 3-15:

Se a alma deve perceber um objeto, é preciso que ela seja una e que todo objeto seja percebido pelo mesmo ser, mesmo se múltiplas impressões (*typoi*) entram por diferentes órgãos dos sentidos, ou se há diferentes qualidades em um único objeto ou se percepções diversas chegam por um só sentido, como na percepção de um rosto. Não há uma percepção do nariz e uma outra dos olhos, mas uma só percepção para tudo. E ainda caso se tenha uma percepção por meio dos olhos e uma outra pelo ouvido, deve haver pois um único centro em que ambas confluem; se as percepções

não confluíssem juntas em um único ponto, como se poderia julgar a sua diferença? [...] Assim é o sujeito percipiente, totalmente uno.

Cabe notar, nessa passagem, que a relação entre a alma e o corpo é profundamente henológica, pois coloca em jogo o um, isto é, a simplicidade da alma, e o múltiplo, que é a pluralidade da percepção, como diz Collette (2002, p. 28). A percepção recebe múltiplas qualidades de um corpo, em um centro único, que é a alma. Não há uma disjunção de percepções distintas num objeto único. O exemplo do rosto mostra isso: uma única percepção dá conta do nariz e dos olhos, porque é a percepção *do rosto*, e não dos particulares no rosto. Diferente seria focar somente na cor dos olhos, que seria a percepção da cor. No outro exemplo, percebe-se algo com o ouvido e com os olhos ao mesmo tempo, porque se trata de uma única percepção. Pode-se olhar para Sócrates, escutando o que ele fala. Dois órgãos estão ativos, o olho e o ouvido, mas a percepção julga assim: “Sócrates fala”. A diferença implicada no juízo descritivo da percepção equivale aos dois termos da frase, Sócrates e a fala. A percepção reúne, isto é, unifica, as duas mensagens recebidas pela alma, a figura de Sócrates e o som de sua voz falando. Do mesmo modo, diferentes qualidades do corpo são reunidas em uma só percepção. Por exemplo, o calor que emana do fogo e a cor alaranjada da chama. Ou o adunco do nariz e o som metálico da voz de um mesmo homem. Destarte ainda há um outro tema a ser visto: o das impressões recebidas pelos órgãos dos sentidos.

A percepção das impressões

O tema das impressões vem da polêmica antiestoica, quando, assim como fez com a noção de qualidade aristotélica, Plotino toma de empréstimo o termo *typoi* dos estoicos, reformulando o sentido. A bem da verdade, mais do que tomar um termo aos estoicos, Plotino entra em um debate acerca do modelo epistemológico das impressões do sinete sobre a cera.¹⁵ Como se pode intuir facilmente, para Plotino “o defeito principal de um tal modelo deriva de seu implícito materialismo”, sugere Bonazzi (2005, p. 207). Sabe-se que um ponto importante da filosofia plotiniana é a impassibilidade da alma, e, por essa razão, Plotino não pode considerar que a percepção receba impressões deixadas por

15 Sobre este tema em Plotino, ver Bonazzi (2005), que recupera o debate mostrando que Plotino tenta reinterpretar o *Teeteto* 191 c 8-9, onde este topos aparece, contra o materialismo estoico. Ferwerda (1965, p. 136) apresenta uma arqueologia desta imagem nos textos antigos. Seguindo suas indicações, a imagem antes de Platão ocorre em Demócrito (D. K. II, 115).

uma espécie de sinete sobre a alma, que no estoicismo é corpórea.¹⁶ Plotino não admite que receber uma impressão pressupõe a noção de que a alma é uma tábula rasa na qual objetos externos deixam uma impressão mais ou menos profunda e de contornos mais ou menos nítidos. Eis o que diz o pequeno tratado *Sobre a percepção e a memória*: se a alma recebesse tais impressões, não poderia haver memória, pois a cada nova impressão, as antigas perderiam a nitidez, ou porque não haveria espaço para novas impressões. Aqui, na verdade, Plotino está rejeitando a noção de que a alma é um corpo. Assim, o modelo epistemológico das impressões sobre a cera é desmaterializado por Plotino, justamente no campo dos estudos sobre a percepção, a imaginação e a memória: “Podemos dizer, a respeito destas famosas impressões, que seu caráter é profundamente diferente do que até aqui foi defendido, pois elas são como pensamentos, que são atos, capazes de conhecer sem ser afetados” (III, 6 [26] 1, 8-12).¹⁷ Deste modo, as impressões são imagens em ato, capazes de produzir certo conhecimento na alma, sem alterá-la. Tais imagens, a alma recebe a partir da percepção.¹⁸ Elas são, pois, atuais no momento em que a alma as recebe. Dando continuidade ao processo cognitivo, a percepção parece constituir um receptáculo psíquico para as impressões, sem no entanto retê-las. Uma vez recebidas pela percepção, as impressões se fixam na imaginação.¹⁹ Dito de outro modo: a imaginação é condição de unidade do processo perceptivo, estando ligada à memória. Se as impressões são imagens em ato no momento em que ocorre a percepção, deixam de ser atuais na imaginação, onde finalmente vão instalar-se nos recônditos da memória.

No tratado IV, 3 [27] 26, ao demonstrar que a memória pertence à alma e não ao composto alma-corpo, Plotino serve-se novamente do tema das impressões, conectado, desta vez, ao exemplo do artesão e do instrumento, caro para a sua teoria da percepção. Eis o contexto: o ato da percepção no vivente deve ser do mesmo tipo que o de fazer um furo ou o de tecer,²⁰ de modo que o ato da percepção na alma se equipare ao ato do artesão, e o corpo, ao seu instrumento, já que o corpo sofre a afecção e é auxiliar. A metáfora do artesão e do instrumento aparece igualmente no tratado IV, 7 [2] 1, 20-22. Um instrumento serve para realizar algo durante certo tempo, mas, uma vez concluída a atividade do artesão, não há mais razão para o instrumento existir,

¹⁶ IV, 6 [41]; III, 6 [26], 3, 27-35; IV, 7 [2] 6.

¹⁷ Em IV, 3 [27], 26, ele diz algo semelhante: as impressões não são grandezas extensas, nem são tampouco materiais, como no caso da impressão do sinete sobre a cera, mas são imateriais, são como que intelectões (linhas 30 ss.).

¹⁸ Trata-se de “impressões que se geram a partir da percepção” (I, 1 [53], 7, 9-14).

¹⁹ Sobre a imaginação em Plotino, ver Oliveira, 2012.

²⁰ Exemplos que por sinal aparecem no *De Anima*, 408 b 13.

e ele perece. O exemplo confirma a falta de valor intrínseco do corpo e sua avaliação puramente funcional em vista de realizar algo. Aparece, assim, que a corruptibilidade do corpo é paralela ao seu pouco valor ontológico. Mas esta metáfora também indica que a percepção se dá no momento exato do perceber, e não depois. O artesão não continua usando o instrumento após realizada a tarefa, do mesmo modo que a atividade perceptiva deixa de existir após ter-se percebido.

Neste ponto, a percepção encontra as outras duas faculdades cognitivas da alma, a imaginação e o pensamento discursivo. Em síntese, como já vimos, a percepção parece ser a faculdade que fornece as impressões recebidas pelos órgãos dos sentidos para a imaginação.²¹ Constituindo uma espécie de receptáculo psíquico para as impressões, é assegurada a impassibilidade da alma e, por esta razão, não se pode postular uma matéria que oporia resistência passiva à impressão de algo externo, como, por exemplo, a cera, na interpretação que Plotino faz do materialismo estoico.

Mas o que seriam essas impressões? Se forem imagens das qualidades e das afecções, caímos na interpretação representacionista. Com efeito, o tema das impressões parece causar mais problemas do que o das afecções ou das qualidades para um realista. Vimos acima Plotino dizer que as impressões são como pensamentos. Se este algo como um pensamento for o modo como as qualidades e afecções se apresentam aos órgãos dos sentidos, podemos manter a interpretação realista. Mas Plotino, ao desmaterializar as impressões, também diz que são imagens. Representacionistas poderiam indagar: não são imagens intermediárias entre os objetos da percepção e a percepção? Especulando por um momento a respeito, sabemos que as afecções e as qualidades se apresentam de tal modo, que podem ser unidas na mesma percepção. Como Plotino não explica nos tratados ora vistos o que são as impressões sensíveis, manteremos como hipótese provisória que impressões constituem o modo como as qualidades e afecções se apresentam aos órgãos dos sentidos. Em outros termos, são as impressões causadas na faculdade perceptiva. Neste caso, a teoria das impressões explicaria como a alma unifica as diferentes qualidades e afecções em um todo. Por exemplo, explicaria por que é uma só a percepção da queimadura, que reúne a qualidade do calor do fogo e a afecção da pele queimada em uma única impressão. Esta não seria um intermediário entre as qualidades e afecções e a alma, mas sim a atualização simultânea das diferentes

21 Ver Oliveira (2012) para o tema da imaginação. Aqui retomo apenas um aspecto do problema da relação entre as faculdades cognitivas.

qualidades e afecções no momento em que ocorre determinada percepção. Com isso, admitimos uma posição realista, ainda que provisória, pois evidentemente o debate sobre a percepção não se esgota em um breve artigo.

Um outro aspecto relevante é que o tema das impressões leva ao estudo da faculdade da imaginação, intermediária entre as duas faculdades, a perceptiva e a racional. Moutsopoulos (2000, p. 80) considera que estas diferentes faculdades da alma deixam de aparecer como mecanismos constituídos de partes distintas, e a atividade psíquica apresenta-se então como um todo orgânico cujas funções particulares se encadeiam a ponto de se diluírem umas nas outras. Significa que, se é a percepção que recebe as impressões unificadoras das qualidades e afecções do corpo, é a imaginação que as mantém como uma única imagem (*phántasma*) na alma. Qual a diferença entre a percepção e a imaginação? Por um lado, no que tange ao mundo sensível, a percepção tem uma relação com ele, por meio dos órgãos dos sentidos, transmitindo a mensagem, isto é, as afecções e as qualidades para a alma. A imaginação, por sua vez, relaciona-se com a percepção, e não diretamente com as afecções ou com as qualidades dos corpos.

A imaginação é como que o fim da percepção, pois nela estão presentes as impressões quando já não há mais percepção. A imaginação não declara “esta maçã é vermelha”, ou seja, não é uma faculdade judicativa, mas é ela que recolhe os dados da percepção para formar uma imagem na ausência do objeto. Sendo assim, se nela está presente uma imagem do que já não está presente, então já se está recordando. A conclusão de Plotino é que a memória é própria da imaginação e que o recordar tem por objeto coisas imaginadas (IV, 3 [27] 29, 25-32). Por exemplo, a imagem de certa árvore permanece na alma, mesmo depois de não se estar mais olhando para a referida árvore; esta permanência, ainda que possa durar por pouco tempo, é uma recordação. Mas nesse caso, se a memória atua como recordação de uma percepção precedente, não deveriam ser ambas uma mesma faculdade? Plotino recusará tal hipótese, pois a imagem está presente na imaginação mesmo quando já não há percepção, ao passo que na percepção a imagem só está presente no momento exato do perceber. Ou seja, aqui intervém a escansão temporal própria do processo cognitivo. Percebe-se no presente o que se recordará no futuro, ou, se preferirmos, recorda-se no presente o que foi percebido no passado.²² As impressões sensíveis percebidas tornam-se, portanto, as imagens que persistem na memória graças à faculdade da imaginação.

22 Sobre este tema, ver Trotta (1997, p. 85).

Qual é, enfim, a relação entre a percepção e o pensamento discursivo? Muito embora este tópico seja polêmico em Plotino, pode-se aferir com certa segurança o seguinte: o pensamento discursivo parece se ocupar, em sua parte inferior, das imagens retidas na imaginação, e, em sua parte superior, das formas inteligíveis. À diferença da percepção, que julga descritivamente qualidades, afecções e impressões, o pensamento discursivo exerce uma atividade crítica, isto é, somente ele pode fazer juízos de verdade sobre as coisas. A percepção reúne os dados dos diferentes órgãos, mas, sendo meramente descritiva, pode cometer erros, e isso porque a relação que ela propõe não está necessariamente submetida ao julgamento crítico do pensamento discursivo. À vista de um objeto, a percepção pode dizer “é pequeno”, porque parece ser, enquanto o pensamento discursivo vai usar relações de medida e proporção para determinar o tamanho. O pensamento discursivo examina os dados retidos na imaginação. Mas o pensamento discursivo não leva em conta somente os dados advindos do sensível, ele considera igualmente os dados advindos do Intelecto, como, por exemplo, as formas do belo, do justo, do bem, da justiça, ou o número. Então, ele coloca no mesmo plano as impressões advindas de um lado e as formas de outro, cotejando e julgando as impressões, conforme critérios dados pelas formas. Desse modo, ele não só emite juízos de verdade, mas, igualmente, de valor.

Considerações finais

Conforme foi visto, há uma complexidade no processo perceptivo. Sabe-se que os objetos da percepção são as impressões, as qualidades e as afecções. Mas não significa que se perceba cada uma de uma vez e cada uma separadamente da outra no corpo percebido. Em outras palavras, um mesmo corpo pode oferecer mais de um objeto para a percepção. Podem-se ver as qualidades da casa, receber as impressões da casa e ter um sentimento de prazer ou dor advinda da percepção da casa. Por exemplo, pode-se sentir prazer diante da beleza das suas cores e tamanho, que são qualidades, reunidas em uma só impressão. Sendo assim, a percepção aparece como a faculdade cognitiva que é condição de possibilidade das demais operações da alma, porquanto recolhe e transmite os dados do sensível para a imaginação. Se a imaginação é responsável pela permanência das imagens, possibilitando a existência da memória, o pensamento discursivo, por sua vez, julga os dados do sensível armazenados na faculdade imaginativa, por meio da atividade da memória, cotejando-os com as formas inteligíveis. Assim, o pensamento discursivo diz se uma coisa advinda pela percepção é ou não verdadeira, completando o processo cognitivo.

Last, but not least, com respeito ao debate mencionado no início entre as interpretações realista e representacionista, tentamos, ainda que de forma mitigada, assumir uma posição realista. Com efeito, as passagens plotinianas em alvo – notadamente nos tratados IV, 8 [28]; IV, 3 [27]; III, 6 [26]; e II, 6 [17] – permitem admitir que os objetos existem em si, no mundo, e que independem de qualquer percepção. Uma pessoa muito distante das flautistas, ou uma pessoa surda, não ouve a música. Isto não significa que os sons não estejam a ser emitidos. Se as flautistas executam a música próximo a uma pessoa dotada de audição, o órgão auditivo será afetado pelo som, que causará prazer ou dor, ou, no caso, incômodo talvez seja mais preciso, e apreenderá a qualidade do som, por exemplo, se é agudo ou grave. Estas características objetivas dos corpos se apresentam aos órgãos dos sentidos como impressões que as unificam. Tal hipótese é assaz difícil de sustentar em poucas páginas, o que sugere uma possível continuidade do estudo das impressões sensíveis em Plotino.

Referências

a. Texto grego das *Enéadas*

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

b. Traduções cotejadas das *Enéadas*

[**Armstrong**] PLOTINUS. “Enneads”. With an english translation by A. H. Armstrong. Loeb Classical Library. 1ª ed. 1966. Cambridge: Harvard Univ. Pr. & London: Heinemann, 1988.

[**Bréhier**] PLOTIN. *Ennéades*. Texte établi et traduit par E. Bréhier. vv. I -VI. 1ª ed. 1924. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

[**Faggin**] PLOTINO. “Enneadi”. Traduzione, introduzione, note e bibliografia di G. Faggin. Presentazione e iconografia plotiniana di G. Reale. 1ª ed. 1947-48. Milano: Bompiani, 2000.

[**Igal**] PLOTINO. “Enéadas”. Introducciones, traducciones y notas de J. Igal. vv. I-III. Madrid: Gredos, 1989.

c. Traduções de tratados isolados e edições incompletas cotejadas

BARACAT Jr., J. C. “Plotino, **Enéadas** I, II e III; Porfírio, **Vida de Plotino**. Introdução, tradução e notas”. 700 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

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

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

PLOTIN. “Traités 27-29”. Traduction sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau. Paris: Flammarion, 2005.

PLOTINO. “Enneade V 3.” In: BEIERWALTES, W. *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unità*. Saggio introduttivo, testo con traduzione e commentario. (Traduzione di A. Trotta). Milano: Vita e Pensiero, 1995.

d. Outros autores antigos

ARISTOTE. “De l’âme”. Traduction et présentation par R. Bodéüs. Paris: Flammarion, 1993.

ARISTOTE. “La Métaphysique”. Traduction et commentaire par J. Tricot. Paris: Vrin, 2003.

PLATON. “Thééthète”. Traduction inédite, introduction et notes par M. Narcy. Paris: Flammarion, 1992.

“Stoicorum Vetera Fragmenta”. Ed. Von Armin. Leipzig : Teubner, 1903-1905.

“The Hellenistic Philosophers”. Vv. I-II. Tradução e comentário A. A. Long e D. N. Sedley. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

e. Comentários

BLUMENTHAL, H. J. “Plotinus’ psychology : His doctrines of the embodied soul”. La Haie: Martinus Nijhoff, 1971.

BOEHM, I. “L’apparition de αἰσθάνομαι et les origines de la notion de ‘perception’ en grec ancien”. In: Guglielmo, M., Gianotti, G. F. (a cura di). *Filosofia, storia, immaginario mitológico*. Ed. Dell’Orso, 1997.

BONAZZI, M. “Plotino, Il *Teeteto*, gli Stoici. Alcune osservazioni intorno alla percezione e alla conoscenza”. In: Chiaradonna, R. (a cura di). *Studi sull’anima in Plotino*. Napole: Bibliopolis, 2005.

CHIARADONNA, R. “Plotino”. Roma: Carocci Editore, 2009.

CHIARADONNA, R. “Plotinus’ Account of the Cognitive Powers of the Soul: Sense Perception and Discursive Thought”. *Topoi*, 3, pp. 191-207, 2012.

CLARK, G. “Plotinus’ Theory of Sensation”. *The Philosophical Review*, Vol, 51, Nr. 4, pp. 357-382, 1942.

COLLETTE, B. “Dialectique et hénologie chez Plotin”. Bruxelles: Ousia, 2002.

EMILSSON, E. K. “Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study”. Cambridge University Press, 1988.

EMILSSON, E. K. “Cognition and this object”. In: Gerson, L. P. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge University Press, pp. 217-249, 1996.

FERWERDA, R. “La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin”. Gröningen: J. B. Wolters, 1965.

LACROSSE, J. “La philosophie de Plotin. Intellect et discursivité”. Paris: PUF, 2003.

LAVAUD, L. “D’une métaphysique à l’autre. Figures de l’altérité dans la philosophie de Plotin”. Paris: Vrin, 2008.

MAGRIN, S. “Sensation and Scepticism in Plotinus”. In: Inwood, B. (ed.), *Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 39. Oxford University Press, 2010, pp. 249-297.

MOREL, P.-M. “La sensation, messagère de l’âme. Plotin, V, 3 [49], 3”. In: Dixsaut, M. (dir.). *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*. Paris: Vrin, 2002.

MOUTSOPOULOS, E. “Le problème de l’imaginaire chez Plotin”. Paris: Vrin, 2000.

OLIVEIRA, L. “Entre o sensível e o inteligível: o estatuto intermediário da imaginação em Plotino”. In: Marques, M. (org.) *Teorias da imagem na antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012.

OLIVEIRA, L. “Plotino, escultor de mitos”. São Paulo: Annablume, 2013.

TROTTA, A. “Il problema del tempo in Plotino”. Milano: Vita e Pensiero, 1997.

f. Dicionário

BAILLY, A. "Dictionnaire Grec-Français". Paris: Hachette, 1963.

