

## INCONSCIENTE, CONSCIENTE E COSMOLOGIA EM PLOTINO

Marcus Reis Pinheiro<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este artigo, em uma primeira parte, trabalha alguns trechos das *Enéadas* em que as noções de consciência e inconsciência podem ser encontradas. Apesar de não haver termos exatamente correlatos a estes em grego, pode-se ver que Plotino tinha uma noção bastante refinada quanto a esses conceitos, chegando até a indicar que a consciência pode não ser a função epistemológica privilegiada para definir o homem. A multiplicidade de aspectos da hipótese da *psyché* em Plotino possibilita essa separação entre consciência e essência do homem. Em uma segunda parte, este artigo apresenta elementos cosmológicos das noções de consciência e inconsciência em Plotino, já que os corpos celestes são reconhecidos como seres vivos (*com alma*). Este artigo indica, por fim, problemas relacionados à astrologia em Plotino vinculados à noção de uma consciência dos astros.

**PALAVRAS-CHAVE:** Plotino, alma, consciência, inconsciência, cosmologia, astrologia

**ABSTRACT:** In its first part, this paper deals with some passages of the *Eneads* in which the notions of consciousness and unconsciousness may be found. In spite of not having terms that correspond exactly to these in Greek, it is clear that Plotinus had very refined notions related to them, going up to indicate that consciousness might not be the epistemological function that defines humans. The multiple aspects of the *psyché* hypothesis in Plotinus enables this separation between consciousness and the essence of men. In its second part, this paper describes cosmological elements of the notions of consciousness and unconsciousness in Plotinus, since the celestial bodies are admitted as living beings (*with soul*). This paper indicates, finally, some problems related to astrology in Plotinus concerned with the notion of consciousness of the stars.

**KEY-WORDS:** Plotinus, soul, consciousness, unconsciousness, cosmology, astrology

1. Universidade Federal Fluminense.

2. Não há propriamente na antiguidade um termo que se refira ao que hoje nós chamamos por consciência. Plotino usa alguns termos correlatos, como *sunásthēsis*, *syníēmi* (*syngēsis*), *parakoloythēg hautō(i)*, *antílepsis* etc.

3. Outro trecho em que há uma boa análise da noção de inconsciente é em IV, 9 [8] 2, *São todas as almas uma só?*

*O conhecimento [dos astros] está voltado para outras coisas, melhores.*

IV, 4 [28] 8

Em alguns tratados de Plotino, aparecem noções bem peculiares de consciência e inconsciência e tal peculiaridade provém especialmente do fato de sua noção de Alma ser bem mais ampla e complexa do que a que se encontra hoje no senso comum. Deve-se sempre lembrar que em Plotino a noção de *Psykhē* remete a um complexo sistema de níveis hierárquicos que vão desde o ato próprio da Alma que contempla o *Noûs* (e assim se identifica com ele) até o movimento silencioso de crescimento e transformação da *Phýsis* e seus reflexos na matéria. Normalmente, se dividem tais níveis hierárquicos da *Psykhē* em três: um primeiro em que a Alma contempla perfeitamente o *Noûs*, um segundo, em que a Alma administra e cuida do Mundo, sendo então denominada de Alma do Mundo, e um terceiro nível no qual estaria a alma individual. Assim, neste artigo, iremos analisar algumas passagens em que Plotino lida com as noções de consciência<sup>2</sup> e inconsciência nesses três níveis, especialmente no nível da Alma do Mundo e no nível da alma individual.

Há pelo menos<sup>3</sup> cinco trechos na obra de Plotino que são relevantes para o que aqui iremos

desenvolver: o IV, 3 [27] 30, *Problemas sobre a Alma I*, e o IV, 4 [28] 6-8, *Problemas sobre a Alma II*, em que aparecem aspectos cosmológicos da Alma do mundo; o V, 1 [10] 12 *Das três hipóstases iniciais*, no qual lemos que atos anímicos não são necessariamente conscientes; o IV, 8 [6] 8 *Da descida da alma para o corpo*, em que Plotino trata de um desejo que permanece inconsciente; e finalmente o I, 4 [46] 9 a 11, *Sobre a Felicidade*. Este artigo comenta, em uma primeira parte, as três últimas passagens de modo mais detido; em uma segunda parte faz como que um *ensaio* sobre as conseqüências éticas das dimensões cosmológicas das noções de consciência e inconsciência.

### Comentário ao I, 4 [46] 9 a 11 Sobre a Felicidade.

O tratado *Sobre a Felicidade*<sup>4</sup> apresenta, primeiramente, uma discussão com a tradição, especialmente com Aristóteles e os Estóicos, sobre o conceito de *eudaimonía*. Nos seus quatro primeiros capítulos, Plotino nos apresenta a ideia de que a felicidade ou a vida perfeita é aquela vivida junto à hipóstase do *Noûs* e, portanto, é independente de qualquer realidade exterior à própria alma. Não podemos pensar que a felicidade seja apenas apreender uma realidade exterior e possuí-la, mas que a vida perfeita (*teleía zoê*) é *viver junto*, ser o que o Intelecto é. O homem feliz é aquele que passou para a unificação com aquela realidade que é o *Noûs* e não apenas o possui: *metabébeke pròs tò autó, einai toûto*.

Uma das idéias principais para entendermos o desenvolvimento da questão sobre a felicidade neste tratado é pensar a sabedoria não como uma posse extra que o indivíduo pode ou não possuir, mas pensá-la como uma substância (*ousía*) que se é. Nesse sentido, a *sophía* é um ato (*enérgeia*) próprio da alma, voltado para níveis superiores, que nunca a abandona, mesmo quando não estamos ‘prestando atenção’ a este ato. Assim como ser belo ou ser saudável são independentes de se ter consciência da própria beleza ou da própria saúde, também o ato inteligível de identificação com o *Noûs* sempre ocorre em algum nível de nossa alma, mesmo que

não percebamos tal identificação. Deve-se sempre lembrar que a alma individual também participa de todos os outros estratos da alma total, sendo que a identificação da alma superior com a hipóstase do *Noûs*, também uma realidade presente na alma individual.

*Acaso um sábio que não se percebesse (aisthânôito) como sábio seria menos sábio? E se alguém retrucasse que em relação à sabedoria é necessário o perceber-se (aisthánesthai) e o acompanhar a si mesmo (parakolouthéin heautô(i))? Pois é na sabedoria em ato que está presente o ser feliz (eudaimonéin). No entanto, caso a sabedoria ou a sensatez (phroneîn) fosse algo vindo do exterior, o argumento poderia ter consistência. A realidade da sabedoria existe em uma substância qualquer (ousíai tini), ou melhor, na substância, e tal substância não deixa de existir em quem está dormindo nem naquele que é dito que não tem consciência (que não acompanha a si mesmo, me parakolouthéin heautô(i)); o ato da substância está nele, e um ato deste tipo não adormece, e assim, o homem diligente, no que há de diligente, não deixa de estar em ato, pois não é o todo de si que não percebe o ato, mas apenas uma parte.*<sup>5</sup>

Plotino vai apresentar uma multiplicidade de atos no homem dos quais ele pode não estar ciente, isto é, aos quais ele pode não seguir: o termo utilizado é *parakolouthéo heautô(i)*, acompanhar a si mesmo. Assim, para esclarecer o linguajar de Plotino, deve-se pensar que nós podemos não seguir o que está se realizando em nós mesmos, isto é, podemos não ter consciência de movimentos que nos constituem e que nós os somos radicalmente. Há uma diferenciação bem refinada entre *enérgeia*, ato, e aquilo a que seguimos, aquilo a que prestamos atenção, isto é, o objeto de nossa consciência. Plotino nos dá o exemplo do crescimento do nosso corpo, que realiza seu ato sem a participação de nossa atenção. Trata-se da *alma vegetativa (psykhé phytikôn)* em nós, que age ao realizar os movimentos próprios de tudo que é corpóreo em nós. Se pensarmos que nós mesmos, de alguma forma, somos aquilo que é processado por nosso corpo, devemos concluir que há diversos atos em

4. Ver MACGROARTY, Kieran. *Plotinus, On Eudaimonia. A commentary on the Ennead I.4*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

5. I, 4 [46] 8, 13-25

andamento em nós mesmos dos quais não nos damos conta. Assim, poderíamos dizer que há realidades que nos constituem e de que não temos consciência.

No entanto, nós mesmos não somos somente o nosso corpo, nem ele pode nos definir naquilo que nos é mais próprio. Como já dissemos, o ato próprio da alma é sua contemplação do intelecto, e é neste ato que somos mais nós mesmos: “Agora, nós não somos aquilo (o corpo em ato), mas somos o ato do intelecto (*he dè tou nooúntos enérgeia*), de modo que quando isso está ativo, nós estamos ativos.”<sup>6</sup>

6. I, 4 [46] 9, 30

7. I, 4 [46] 10, 24-34

No entanto, nós normalmente estamos identificados com estratos de nosso ser que não nos definem de modo mais eminente, isto é, estamos identificados com a vida múltipla do mundo terrestre. Mesmo sem prestarmos atenção ao ato inteligível de nossa alma, nós o somos de modo fundamental.

Na investigação desenvolvida no âmbito do tratado I, 4 [46] Plotino vai ser bastante crítico com a noção de consciência, especialmente ao descrever a possibilidade de consciência das realidades inteligíveis. Aqui, no entanto, ele afirma que a própria noção de consciência indica uma separação entre *aquilo que tem* e *aquilo de que se tem* consciência, e por isso não podemos *ser* aquilo de que temos consciência. Nesse sentido, o *ter consciência* fica relegado a níveis inferiores de nós mesmos, em que estamos cindidos entre um “sujeito” que tem consciência e um “objeto” de que se tem consciência. Na medida em que, nos níveis superiores de nós mesmos, estamos identificados com aquilo que “conhecemos”, o *ter consciência* fica restrito aos níveis superficiais e inferiores, e não aos profundos e superiores.

Plotino vai apresentar um argumento bem interessante sobre o distanciamento e o enfraquecimento produzidos pelo “prestar atenção” a algo.

*Pois não é necessário ao leitor prestar atenção ao fato de ele estar lendo e acima de tudo quando ele lê com intensidade; nem o homem que é corajoso que está sendo corajoso e que está em ato de acordo com a virtude da coragem. E teríamos miríades de outros exemplos. De modo que a atenção (parakolouthéseis) parece enfraquecer aquela própria atividade a qual se*

*presta atenção. Quando porém, ela está pura e só, ela é mais atividade e mais vida, e portanto os homens diligentes que se encontram nesse estado, estão mais vivos, pois não estão cingidos na percepção (aísthesis), mas reunidos na identidade de si mesmos.*<sup>7</sup>

No momento em que acontece uma leitura verdadeira de algo, por exemplo, quando somos tomados pela leitura, não estamos prestando atenção ao fato de estarmos lendo: pelo contrário, somos, de modo completo, a história que se descortina em nossa atenção: há uma identificação entre nós e o ato de ler. Acaso estivéssemos prestando atenção ao fato de estarmos lendo, provavelmente não estaríamos tão concentrados na leitura, e poderíamos dizer que não estaríamos lendo de modo radical e vivo. Assim, também, o ato próprio e inteligível da alma é algo do que não precisamos estar cientes para que aconteça de modo pleno. Pelo contrário, ao contemplar as realidades inteligíveis, a alma se esquece dela mesma, se esquece de sua individualidade terrena, e se embebe plenamente do êxtase das visões do mundo noético. Se acaso ela dissesse para si mesma: “sou uma alma individual que contempla as idéias”, teria, portanto, consciência de seu ato e, por isso mesmo, já estaria afastada desse ato e o enfraqueceria necessariamente. No momento de sua identificação ativa com o inteligível, a alma se esquece de si e mergulha em um mundo muito mais vasto e magnânimo que a constitui de modo mais radical do que sua individualidade terrena.

Plotino parece elaborar uma forma de contemplação, em que a alma se identifica com o *Noús*, que exclui a noção de consciência. Na medida em que a consciência remete à distinção entre sujeito e objeto, ela não poderia estar presente em todos os atos da alma rumo aos níveis superiores, isto é, tanto no nível do *Noús* e mais ainda no nível do Uno. Na atividade da alma de contemplar e se identificar com o *Noús*, o intelecto e o inteligido se tornam realidades que se perpassam, não a ponto de perderem totalmente a distinção (pois tal só ocorre no nível do Uno), mas a partir de uma *intuição de conjunto* (*epibolên athroân*), se torna impossível a separação entre as realidades inteligíveis e o ato de inteligir.

**Comentário ao IV, 8 [6] 8, Da descida da alma para o corpo.**

O tratado 6, na ordem de Porfírio, lida com a descida da alma até o corpo, analisando especialmente trechos do *Timeu* e do *Fedro*. A parte que nos importa, no último capítulo do tratado, defende o fato de que a alma que desceu até o corpo continua com uma parte sua lá no inteligível, vivendo seu ato próprio e uma vida feliz na contemplação daquelas realidades. No entanto, caso a parte que desceu até o sensível domine, ou melhor, seja perturbada ou dominada por algo externo, não será possível nós termos a sensação (*aísthēsin hemin*, nossa sensação) daquilo que contemplemos com a alma que permanece lá em cima. Para que as realidades inteligíveis cheguem até “nós”, elas devem descer até a *aísthēsis*, isto porque estamos identificados com aquilo que tem *aísthēsis*.

Pois não conhecemos (*ginósketai*) tudo o que ocorre em qualquer parte de nossa alma, até que chegue ao todo da alma. Por exemplo, o desejo que permanece na parte apetitiva (*tò epithymetikôi*), nós não conhecemos, mas apenas quando quer que nós o apreendamos (*antilambómetha*) ou com a *potência interna da sensação* (*tê(i) aisthētikê(i) tê(i) éndon dýnamē(i)*) ou com o pensamento discursivo (*dianoetikê(i)*), ou ambos. Toda a alma tem um aspecto (*tí*) que fica embaixo, direcionado para o corpo, e um no alto, direcionado para o Intellecto.

Plotino nos apresenta aqui, assim como em toda sua obra, uma alma profundamente ampla e complexa, descrevendo partes e aspectos seus que não necessariamente estão sempre em contato uns com os outros. Em tal alma há um centro que toma consciência (*aísthētikē éndon dýnamis*) que pode ou não estar direcionada para os mais diversos atos da alma. Como vai dizer Dodds, em seu comentário ao artigo de Schwyzer (1957, p. 386), o *ego* (*hemeîs*) se parece com um “ponto de luz flutuante”, que pode se voltar para as mais diferentes realizações da alma. No exemplo que Plotino nos fornece aqui, é utilizado um linguajar platônico para se falar da alma (ver *República IV*), afirmando que na parte apetitiva da alma (*epithymetikón*), na parte que deseja realizar ações como comer e beber, pode haver

desejos que não são percebidos, não são apreendidos pela *potência interna da sensação*, assim como essa mesma potência pode não perceber o ato próprio superior de se contemplar os inteligíveis. Temos aqui um claro exemplo de como Plotino pensava em desejos inconscientes, ou desejos que não são percebidos pelo todo da alma, e apesar de o exemplo que Plotino nos apresenta ser de um desejo inferior, isto é, da parte apetitiva, podemos pensar que os anseios e êxtases amorosos das contemplações inteligíveis também podem estar ocultos para essa potência que percebe.

**Comentário a V, 1 [10] 12, Das três hipóstases iniciais.**

Esse tratado é um dos mais didáticos da obra de Plotino e, junto com o primeiro, I, 6 [1] *Sobre o belo*, um dos mais famosos. Através de uma exposição das três hipóstases, e também do modo como cada uma das duas primeiras gera a seguinte, Plotino procura responder à pergunta do por que de a alma ter encarnado. No capítulo 11, Plotino afirma que todas essas três hipóstases estão dentro da alma humana, pois é próprio a ela, em sua busca de si mesma, a realização de cada um destes níveis, identificando-se com cada nova etapa que contempla. Assim, no capítulo 12, o último, nosso filósofo se indaga como podemos conter tamanhas realidades e não as perceber (*oúk antilambanómetha*). Por que na maioria das vezes não realizamos tais atos? Por que alguns homens parecem nunca os realizar? Os inteligíveis exercem seus atos de serem o que são, a alma do mundo permanece eternamente em seu movimento, e nós?

*Pois o todo daquilo que ocorre na alma não é sentido (aísthētòn), somente o que entra na sensação (aísthēsin) chega até nós; na medida em que cada ato não se dá à sensação, ele não pode alcançar a alma como um todo. Apesar de sermos algo que tem sensação, não conhecemos (aqueles atos que são nossos), pois não somos só uma parte da alma, mas a alma toda. No entanto, cada uma das realidades anímicas, vivas, está sempre em ato de acordo com si mesma e com o que é próprio. Mas não são conhecidas, a não*

8. Ver, em outro contexto, frase muito parecida de Aristóteles, *De anima*, III, 431b. “A alma é de alguma maneira todas as coisas”.

9. III, 4 [15] 3, 22 *Sobre nosso daimon pessoal*. Ver também VI, 7 [38] 6, 23.

10. Esta parte do texto é um comentário a IV, 3 [27] 30, *Problemas sobre a Alma I*, e o IV, 4 [28] 4 e 8, *Problemas sobre a Alma II*

11. Ver HADOT, P. *O véu de Isis, ensaio sobre a história da idéia de natureza*. São Paulo: Loyola, 2006.

*ser que se dêem e sejam apreendidas (antilepsis). É necessário, então, para apreender (antilepsis) essas presenças, que voltemos nossa apreensão para dentro (antilambanómenon eis tò eíso), e façamos a atenção (prosochên) permanecer lá. Assim como se alguém ao esperar ouvir aquela voz que deseja (ethêlei), afastando as outras vozes, acorda o ouvido para o melhor das audições, quando quer que este melhor chegue; assim, então, é necessário afastar as audições sensíveis (aísthētās), na medida do necessário, e guardar puro o poder perceptivo (antilambánesthai dýnamin) da alma e preparado para ouvir os sons do alto.*

Aqui Plotino nos parece indicar que diversos atos próprios à alma não estão nem precisam estar relacionados ao seu aspecto perceptível, estético. Pelo contrário, parece haver realidades que não se prestam à *aísthesis*, como o próprio Uno, por exemplo. Nessa passagem, Plotino, parece indicar uma troca de vocabulário em relação à passagem do *Sobre a descida da alma*, IV, 8 [6] 8. Ao indicar que as audições sensíveis (*aísthētās*) não são aquelas que devemos apreender, ele parece colocar o linguajar da *aísthesis* para as realidades terrenas e usar termos que remetem a *antilambáno*, apreender, para aquela apreensão flutuante que nos é própria. Assim, nos parece que há uma forma de apreensão que pode estar voltada para realidades sensíveis (*aísthētòn*) e por isso não apreende aqueles atos – melhores e mais próprios daquilo que chamamos Alma – que não podem ser sensíveis. Trata-se de uma educação do nosso modo de apreensão, um exigir que ele se eleve e se volte para algo superior que permanece sendo o próprio, mas que não está sendo percebido.

Podemos assim explicar um dos temas mais interessantes na metafísica e na ética de Plotino, o imperativo paradoxal de retornar para algo que nós mesmos já somos: trata-se de uma identificação perceptiva equivocada que deve ser guiada para o “alto” e para “dentro”, procurando fora do âmbito da *aísthesis* aquilo mesmo que é o mais próprio de nós mesmos. Trata-se de certo exercício de atenção do “ouvido interior” para àquelas vozes do alto.

Antes de passar para as duas passagens em que Plotino trata de uma consciência celeste, dos astros, vale indicar um trecho em que explicitamente

é descrita a complexidade da alma, especialmente o fato de ela conter vários níveis com os quais ela pode ou não estar identificada.

*Pois a alma é muitas coisas e todas elas<sup>8</sup>, tanto as superiores (tà áno), quanto as inferiores (tà káto), até o limite de toda a vida. Somos cada um cosmo noético (kósmos noetós), fazendo contato com as coisas inferiores por essa parte inferior da alma, e [fazendo contato] com as superiores e com os cosmos pela parte noética da alma.<sup>9</sup>*

Explicitamente afirma-se aqui uma continuidade múltipla da alma, desde o nível mais elevado (*tà áno*) até o mais baixo (*tà káto*), dos quais participamos, pois somos também a alma e essa continuidade múltipla.

### Aspectos Cosmológicos da Consciência em Plotino<sup>10</sup>

Nesta última parte, abordarei o texto de Plotino de forma diversa da que fiz até aqui. Convido os leitores a meditar sobre a forma como Plotino apresenta a estrutura cósmica da totalidade para percebermos ali, então, aspectos de suas noções de consciente e inconsciente. Peço, ainda, que tenham em mente, ao longo da leitura, a função prática que há na contemplação do cosmos pela perspectiva da filosofia na antiguidade: trata-se de um exercício espiritual<sup>11</sup>, prática em que a própria apreensão do conhecimento (traço epistemológico) não se distinguia de uma transformação ética pessoal (traço ético): por isso, a contemplação da natureza tem sempre um aspecto anagógico, isto é, convida e efetua uma elevação e uma re-descrição dos valores fundamentais da vida do indivíduo. Em verdade, o exercício espiritual empreendido pelos estudos cosmológicos promove o movimento da alma para retornar àquele lugar da onde ela mesma veio. O objetivo ao remeter o leitor para tal caracterização da subjetividade é sublinhar o aspecto anagógico do texto de Plotino e não dar alguma resposta definitiva a este problema.

A disposição que lhes peço na leitura é se preocupar menos com a coerência factual do sistema

narrado por Plotino e mais com a caracterização da subjetividade produzida por aquele sistema: que tipo de noção de sujeito vive no cosmos de Plotino? Como experimentaria a si mesmo o leitor do texto de Plotino caso ele compartilhasse do mundo que ali se descreve? Portanto, minha solicitação é que se abra o leitor à possível vivência pessoal do homem naquele cosmos, exatamente porque a finalidade primordial desse exercício de cosmologia é anagógico, isto é, de elevação espiritual.

Os astros que atravessam o céu são seres vivos e, portanto, têm alma. No tratado IV, 4 [28] 6-8, Plotino se pergunta sobre o tipo de vida que levam tais seres divinos, analisando especialmente se eles têm memória dos lugares por onde passam ou da quantidade de tempo que permanecem em cada signo do zodíaco. Tais seres divinos com certeza se movem ao redor da terra, em seus círculos matematicamente organizados, mas qual é exatamente o seu *ato* (*enérgeia*)? Tal pergunta, remete toda a problemática que estávamos desenvolvendo em relação à subjetividade humana para uma suposta subjetividade planetária, isto é, dos astros.

Tal questão – qual é o ato próprio da alma dos astros? – é relevante também para as práticas astrológicas da época<sup>12</sup>, práticas que levavam em conta as configurações que os planetas formavam uns com os outros e nos signos pelos quais passavam e o relacionamento dessas configurações com os seres sub-lunares. Coloco aqui uma amostragem do tipo de questão que era pertinente ao se pensar o cosmos em Plotino: no que se preocupa um astro? Sendo um ser vivo, seu pensamento está voltado para o mundo sub-lunar? Será que os astros procuram influenciar de alguma forma as vidas dos seres humanos, por exemplo? Como explicar algum tipo de causalidade entre o céu e a terra na medida em que os astros têm alma? Enfim, qual é o ato próprio da alma dos astros e o que podemos esperar de causalidade decorrentes de tal ato?

Para responder a essas perguntas, Plotino fará uma distinção entre o ato propriamente dito de um ente e aquelas realidades decorrentes desse ato principal: a imagem utilizada é aquela do fogo que, continuando no seu ato principal de ser fogo,

emana um calor que sai de si como conseqüência secundária.

O ato próprio dos planetas e astros é contemplar as realidades superiores (os inteligíveis que formam o *Noûs* e também o próprio uno)<sup>13</sup>. Tal contemplação enseja um tipo de saber, isto é, a contemplação que os astros efetuam é um tipo de conhecimento sobre as realidades inteligíveis que não se faz apenas como posse, mas se faz como uma identificação com o objeto conhecido: os astros ao contemplarem os inteligíveis exercem uma identificação com eles, assim como o homem feliz do I, 4 [46] 10 do qual já tratamos<sup>14</sup>. A participação da alma dos astros nas realidades inteligíveis do *Noûs* é o ato próprio dos astros e a matemática de seu movimento é um dos reflexos de tal ato principal.

Tal concepção do movimento dos astros merece um destaque a parte. Trata-se de uma das concepções mais poéticas sobre os motivos finais do movimento matemático das esferas celestes. Pode-se colocar a questão que sugeri como linha interpretativa do que aqui se fala sobre cosmologia: levar em conta a subjetividade que se forma no indivíduo que vive no cosmos que Plotino apresenta. *Que tipo de subjetividade se reconhece enquanto tal a partir da compreensão dos movimentos planetários como uma emanção da contemplação das almas dos astros em identificação com as realidades inteligíveis, eternas e perfeitamente belas?* Tal formação de subjetividade nos parece bastante contrastante com aquela que se tem nos dias atuais, e tal contraste pode nos servir de força para nos espantarmos com o mundo ao nosso redor e, assim, colocar novamente em causa o modo como o homem se compreende enquanto tal nos dias de hoje.

Plotino ainda é mais ousado em suas imagens poéticas sobre o movimento dos astros. Como vamos explicar mais à frente, Plotino compara o movimento dos astros com o movimento da dança do coro em uma representação da tragédia grega. Assim, teríamos sobre nós um grande teatro sagrado, em que seres superiores dançam matematicamente, reproduzindo em seu girar circular a centralidade do Uno sobre todas as outras emanções<sup>15</sup>.

No entanto, tais movimentos circulares não são as únicas realidades decorrentes deste

12. Os textos em que Plotino trata explicitamente do problema da astrologia são: II, 3 [52]; II, 9 [33] 13; III, 1 [3] 5-6; IV, 3 [27] 7 e 12; IV, 4 [28] 31-45. Ver meu artigo PINHEIRO, M. R. "Cosmologia e Divinação em Plotino". In: Monalisa Carrilho de Macedo; Oscar Federico Bauchwitz. (Org.). *Estudos de Neoplatonismo*. Natal: Edufrn, 2007, v. , p. 61-72.

13. No II, 2 [14] 1, *Sobre o movimento celeste*, Plotino nos diz que o movimento circular dos astros é resultado da *mimesis* do céu em relação ao *Noûs*. Trata-se de um movimento de auto-consciência, de intelecção e de vitalidade (*eis hautên sunaisthetikê kai synnoetikê kai zotikê*), e não um movimento que dependa de elementos exteriores à alma, espaciais ou materiais. Em IV, 4 [28] 8, está a epígrafe deste artigo em que Plotino diz que o conhecimento dos astros está voltado para coisas maiores do que o mundo sensível. Temos também a passagem II, 3 [52] 9, 38-40 em que também é afirmado que a escolha dos astros é voltada para o melhor.

14. Um trecho que vale a pena indicar aqui é o IV, 4 [28] 4, no qual Plotino afirma que a memória e a consciência de alguma forma afastam o sujeito do objeto conhecido, e na medida em que não se têm ambas, o sujeito torna-se o que 'sabe', numa identificação com o objeto. No IV, 3 [27] 30, Plotino também indica que o conhecimento do Intelecto pela Alma não precisa estar o tempo todo presente na facultade de representação (*tò phantastikón*).

15. Plotino procura articular o movimento circular celeste com um suposto movimento do inteligível ao redor do Uno. Ver II, 2 [14] 1, *Sobre o movimento celeste*.

contemplar *noético* dos astros. Há ainda outras realizações que emanam do ato principal dos astros que lhes são secundárias, e mesmo havendo várias realizações que deles emanam, não é com elas que se preocupam esses deuses visíveis. Os signos zodiacais por onde passam e o tempo que permanecem em cada signo, assim como o calor, o frio ou a luz que deles emanam, a produção das estações e as transformações das marés, tudo isso não lhes interessa de modo algum, e poderíamos dizer que seu movimento ao longo do céu e suas transformações na atmosfera, não são seu ato principal, mas como o calor do fogo, são apenas decorrências secundárias da sua contemplação do inteligível<sup>16</sup>.

Sobre a inconsciência desses processos que deles emanam, Plotino nos apresenta os seguintes argumentos. O movimento eterno dos astros se repete perfeitamente da mesma maneira por todos os tempos. Para a dimensão da realização daqueles seres, os seus movimentos não se diferenciam de forma alguma daquilo que já foi feito infinitas vezes e que ainda será feito infinitas vezes. A alma dos astros não calcula nem leva em conta os tempos de seus movimentos, nem os lugares particulares por onde passam, pois a rigor, frente a totalidade com a qual eles estão acostumados, não há propriamente uma diferença, e sim uma repetição.

*Se, então, os astros, em seus cursos, trafegam realizando suas próprias tarefas e não com vistas a passar pelas distâncias pelas quais transitam – pois sua obra não é contemplar nem os lugares pelos quais passam nem o próprio passar, pois o seu caminho é por acidente (katà symbebekós) – já que o seu conhecimento está voltado para realidades melhores, e os lugares pelos quais transitam são sempre os mesmos, e o tempo em determinado estágio não é calculado (mesmo que seja dividido), então, não é necessário ter memória dos lugares pelos quais passa nem do tempo transcorrido.*<sup>17</sup>

Utilizando um linguajar aristotélico, Plotino nos diz que o movimento visível dos planetas ocorre por acidente (*symbebekós*). O olhar e o desejo dos astros estão voltados para o mais amplo e magnífico esplendor do mundo inteligível, e na embriaguez

de seu amor noético, não “acompanham” as suas realizações secundárias, como o seu tráfego pelos signos. Não lhes interessam seus atos nesse mundo, mesmo que tais disposições espaciais remetam a uma transformação importante em todo o restante do mundo físico, especialmente à vida dos homens, influenciada pelas formações astrais.

Um pouco antes da passagem citada, Plotino faz uma analogia dos astros passando por signos como uma pessoa andando. Assim como, ao andarmos pela rua, tendo nossa atenção voltada para o fim (*télos*) próprio que orienta nosso andar, não temos consciência do ar que passa em nosso rosto, também os astros passam através dos signos sem lhes dar a maior atenção. Os lugares por onde passam os astros lhes são inconscientes, assim como o vento no rosto de quem caminha em direção a algum lugar. Os astros não guardam na memória o passado ou o futuro de suas ações, pois estão concentrados no eterno presente das realidades inteligíveis.

Os astros não organizam o todo (*pân*) através de raciocínios nem de planejamentos, atitudes que os subordinariam a eventos temporais sucessórios. Sua visão unitiva da totalidade noética lhes coloca em outro patamar de atuação no cosmos visível. Assim como a diferenciação do ato do fogo e do calor que lhe emana, as influências celestes que emanam dos astros, e que formam e transformam as realizações que ocorrem no mundo, não definem primeiramente a natureza própria dos astros.

Plotino vai mais longe e descreve os seus movimentos circulares em torno do eixo da terra como uma gigantesca dança eterna que, não tendo fim nem começo, está sempre alcançando seu objetivo final (*télos*). Uma dança cósmica, como a que propõe Plotino, deve levar em conta sempre a eternidade do cosmo, eternidade essa que transvalora os elementos vitais dessa dança: o *télos* da dança ocorre em cada momento, todos seus movimentos são já o objetivo final. O tempo e o espaço da dança, ao serem projetados no infinito da realização astral, perdem certas características qualitativas: todo tempo é igual ao outro, todo lugar é já o ápice da dança, não sendo possível haver hierarquias espaço-temporais na perspectiva do astro. Assim, a consciência e as memórias desses

16. Ver, por exemplo, o capítulo 35 de IV, 4 [28], linhas 40 em diante. Ver também o já citado capítulo 9 de II, 3 [52], linhas 38 e 39: “[...] enquanto a escolha (*proiréseis*) da estrelae a sua alma, que é propriamente ela, contempla o que é melhor; os outros eventos seguem (*parakolouthéi*) este [...]”.

17. IV, 4 [28] 8, 35-42 .

movimentos visíveis perdem o sentido na atividade astral. Os astros não registram a memória de seus atos físicos, pois sabem que eles são decorrências secundárias de sua vida noética. No modo de uma intuição que aglomera o todo da realidade noética, os astros “sabem” todo o futuro e todo o passado, mas com isso não se preocupam, pois vivem constantemente no presente de sua contemplação noética.

Vivendo aquela vida feliz, contemplando aquelas realidades magníficas, os astros emanam sem querer sua vitalidade por todo o universo, e são como cordas de uma lira, que ao soar o seu som pelos espaços celestes, produzem ressonâncias por simpatia em tudo que participa da mesma vibração. A noção estoíca de simpatia é fundamental em toda a argumentação sobre a magia<sup>18</sup> em Plotino. Tal noção fundamenta as ações que certas realidades operam à distância: assim como uma corda faz vibrar outra que se encontra a certa distância afinada na mesma afinação, também os planetas, no exercício de seu canto, realizam inconscientemente vibrações em tudo que tem o mesmo *páthos*, em tudo que tem *sympatheia* com eles.

*Caso alguém quisesse comparar o movimento (dos astros) a um coro que terminasse seu ato em algum momento específico, o Todo estaria perfeito quando completasse suas ações do início ao fim, e seria imperfeito em cada um de seus movimentos. Porém, se o coro sempre se encontra em sua dança, ele sempre está perfeito. Se ele sempre está completo e perfeito, ele não tem um tempo em que se perfecciona e se completa, nem um espaço.*

*De modo que nem teria desejo, nem se mediria temporalmente nem espacialmente, nem teria lembrança dessas coisas. Se, então, eles vivem essa vida bem aventurada, contemplando com suas almas essa vida, e pela inclinação das próprias almas para a unidade e pelo brilho que delas sai para todo o céu, elas, assim como cordas movidas na lira simpateticamente, cantam um canto em uma harmonia natural. Caso, então, o todo do céu se mova dessa forma e cada uma de suas partes se reporte a ele, sendo puxado ao redor de si mesmo e as outras partes também puxadas na mesma direção (tendo suas posições arranjadas diferentemente*

*em relação a ele) o nosso argumento seria ainda mais correto: uma única vida e um ser homogêneo pertencem a todos os astros<sup>19</sup>.*

Na sua torção da noção de *télos* para um *télos* imanente, em que a cada momento os astros já estariam no seu objetivo, Plotino consegue retirar as discontinuidades temporais e espaciais do primeiro plano do ato dos astros para relegá-las a um ato secundário, involuntário e inconsciente, decorrência natural do ato primário. Assim, ele consegue retirar da vida dos astros qualquer memória, desejo e atenção que estivessem voltadas para os tempos, espaços e configurações físicas e visíveis. A felicidade e bem aventurança dos astros provém de seu ato principal e o esquecimento das realidades temporais e espaciais lhe é vitalidade e saúde, pois atestam sua atenção às realidades perfeitas e noéticas. Nessa vitalidade e pujança de magnanimidade, a vida dos astros tem por um lado uma inclinação para a unidade (pois apreendem a realidade inteligível de modo inteiro e total, e não parcial e sucessivo), e por outro lado, espraia seu brilho por todo o conjunto do universo, ensejando a imagem estoíca da lira e suas cordas que se movem *simpateticamente*.

Respeitando os poderes próprios de cada parte do mundo, os sons vibrantes das grandes partes do céu ressoam e fazem ressoar todos os outros poderes que lhes são afins, efetuando uma música universal. Como se pudéssemos pensar num *tom musical* para cada espécie de realidade no mundo físico e que, na música do universo, cada realidade de mesmo tom vibrasse em consonância, ensejando a imagem de que os astros despertam *simpateticamente* as vibrações terrestres que lhes são aparentadas. Tal música conjugada com o movimento unitário dos céus – com cada movimento fazendo parte de um todo – reforça ainda mais a idéia de uma vida una e homogênea de todos os astros.

Assim, acredito que trabalhamos aspectos importantes sobre as noções de consciência e inconsciência em Plotino, lidando não apenas com aspectos humanos de tais conceitos, mas também de seus aspectos cosmológicos.

18. Sobre magia e influências astrais em Plotino, ver esse mesmo tratado nos capítulos 30 – 45.

19. IV, 4 [

### **Bibliografia sobre Consciência e Inconsciência em Plotino.**

- SINNIGE, T. G. "Plotinus on the human person and its cosmic identity" in *Vigiliae Christianae*, Vol. 56, No. 3 (Aug., 2002), pp. 292-295
- DODDS, E. R. "Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus" in DODDS, E. R. *The Ancient Concept of Progress*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- SORABJI, Richard. *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD: Psychology*, p. 100-101, under *Thought*. Gerald Duckworth & Co Ltd, 2004.
- EMILSSON, E. K. *Plotinus on sense perception*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- SCHIBLI, H. S. "Apprehending our Happiness: 'Antilepsis' and the Middle Soul in Plotinus, 'Ennead' I 4.10". *Phronesis*, 34 (1989) p.205
- SMITH, Andrew. "Unconsciousness and quasi-consciousness in Plotinus" *Phronesis* 23, 1978, 292-301.
- WARREN, E. W. "Consciousness in Plotinus" *Phronesis* 9, 1964, 83-97.

