



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
PRO-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO

SUELEN PEREIRA DA CUNHA

A POSSIBILIDADE DE CONHECIMENTO NA FILOSOFIA PROCLEANA

FORTALEZA

2026

SUELEN PEREIRA DA CUNHA

A POSSIBILIDADE DE CONHECIMENTO NA FILOSOFIA PROCLEANA

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Filosofia. Área de concentração: Linguagem e Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos

FORTALEZA

2026

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

C98p

Cunha, Suelen Pereira da.

A possibilidade de conhecimento na filosofia procleana / Suelen Pereira da Cunha. – 2026.
246 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2026.

Orientação: Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos.

1. Proclo. 2. Conhecimento. 3. Hipóstases. 4. Henologia. I. Título.

CDD 100

SUELEN PEREIRA DA CUNHA

A POSSIBILIDADE DE CONHECIMENTO NA FILOSOFIA PROCLEANA

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Filosofia. Área de concentração: Linguagem e Conhecimento.

Aprovada em: 03/12/2025

BANCA EXAMINADORA

José Gabriel Trindade Santos (orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Cícero Cunha Bezerra
Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Francisca Galiléia Pereira da Silva
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Jesús Francisco de Garay Suarez-Llanos
Universidad de Sevilla (US)

Matteo Raschietti
Universidade Federal do ABC (UFABC)

À minha família, por serem permanência.

Ao Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen,
por sua importante contribuição para os
estudos sobre as filosofias tardo antiga e
medieval no Brasil.

AGRADECIMENTOS

“Nas casas
de barro
feitas com as mãos
as paredes se movem
cada vez que sonhamos”
(Lourenço, 2021, p. 22).

Agradeço a todas aquelas que, antes de mim, ousaram sonhar em tempos em que seus sonhos podiam ser lidos como loucura. Agradeço àquelas que, mesmo não conhecendo as letras, com as mãos lançaram os alicerces para este texto: nos canaviais, cortando cana; nas cozinhas, servindo outros; no pilão e nos terreiros, produzindo alimentos, para que hoje este punhado de letras e palavras pudesse ser escrito. Agradeço às Elisás, às Naisas e às Marias por ousarem sonhar com um futuro melhor para os seus, mesmo quando suas realidades gritavam ser impossível.

Agradeço à minha família por ter sido fundamental em proporcionar as condições para esta pesquisa. Agradeço à minha mãe, Suelene P. B. da Cunha por sempre estar presente, por ser fortaleza, na proximidade e na distância, por todos os gestos, falas e suporte durante toda a vida acadêmica. Agradeço ao meu irmão Thiago P. Cunha, por ser o maior parceiro que alguém poderia ter, por estar perto, pelos risos e pela disponibilidade incondicional sempre que solicitado. Agradeço ao meu pai, Francisco F. da Cunha, por todo o suporte, por sempre estar disponível. A vocês, agradeço por serem meu lugar seguro, o ponto de equilíbrio frente a qualquer adversidade.

Agradeço a Francisca Galiléia pela amizade, pelos conselhos e, principalmente, pelas risadas sem motivo. Gali, poderia te agradecer por me ensinar a pesquisar, pelo incentivo desde a graduação, mas acima disso, agradeço pela partilha dos sonhos, para além da academia, agradeço a parceria na vida. Agradeço também aos amigos que estiverem presentes nesta jornada, em especial a Valéria Lourenço e George Bezerra, por serem os melhores vizinhos que eu poderia ter em Crateús. Grata pelos almoços de fim de semana, pelas tardes de conversa e por trazerem um outro sentido para as fronteiras. Sem vocês, este processo teria sido bem diferente.

Agradeço também aos companheiros de capoeira, pela compreensão das ausências e pelo acolhimento nos retornos. Sem capoeira, este trabalho não seria escrito. Grata pela confiança e parceria. Agradeço, em especial, ao Berimbau (Andreyson Calixto) pelo apoio e confiança nas atividades capoeirísticas, que viabilizaram um olhar mais amplo para a dinamicidade das circularidades.

Agradeço ao meu orientador Dr. José Gabriel Trindade Santos, por ter aceitado seguir nesta jornada neoplatônica desde o mestrado. Suas considerações sempre foram muito importantes para o desenvolvimento desta pesquisa. Agradeço ao professor Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen por sempre, com um sorriso, fazer dissipar as apreensões oriundas das dificuldades das pesquisas sobre Proclo com esclarecimentos e importantes materiais. Sem o professor Jan, esta pesquisa sequer teria iniciado. Agradeço também ao professor Dr. Jesús de Garay pela acolhida e contribuições na ocasião de minha estadia em Sevilla, a fim de aprofundar os estudos para o desenvolvimento deste trabalho na Universidad de Sevilla e por suas contribuições na ocasião da qualificação deste trabalho. Agradeço aos professores Dr. Cícero Cunha Bezerra e Dra. Francisca Galiléia pelas valiosas contribuições na ocasião da qualificação deste trabalho e pelos importantes diálogos nos eventos.

Agradeço ao Instituto Federal do Ceará, campus Crateús (IFCE-Crateús), pelo apoio e incentivo à formação: à instituição pela liberação e concessão de limite diferenciado de carga horária e, às/aos colegas, pela compreensão e apoio para tais liberações. Agradeço também aos meus alunos que, com suas questões inquietantes, sempre apontam para novas perspectivas de compreensão dos conceitos e suas relações.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

“É fundamental, contudo, partirmos de que o homem, ser de relações e não só de contatos, não apenas está *no* mundo, mas *com* o mundo. Estar *com* o mundo resulta de sua abertura à realidade, que o faz ser o ente de relações que é” (Freire, 1967, p. 39).

RESUMO

Marcada pela circularidade, a filosofia de Proclo tem seu fundamento na unidade como causa primeira, imparticipada e incognoscível. Frente a tal característica, este trabalho buscou solucionar a problemática da possibilidade de conhecer diferentes *hipóstases*, frente à afirmação de que conhecimento é conhecimento das causas e a causa primeira é incognoscível. Para tanto, a partir do referencial teórico selecionado, este trabalho teve seu desenvolvimento composto por seis capítulos. O primeiro voltou-se para a leitura procleana do *Parmênides* de Platão, explicitando as diferenças e as semelhança, bem como o modo como o sistema do Diádoco se estrutura a partir de um diálogo lógico. O segundo capítulo demonstra a profundidade da problemática, ao analisar os aspectos imparticipados e incognoscíveis, assim como as vias de possibilidade de dizer e apreender a causa primeira. O terceiro capítulo se concentra em discutir sobre as *hipóstases* do *noûs* e da alma, respectivamente, demonstrando as categorias fundamentais delas, dado que sobre elas repousam os modos fundamentais de ser e de conhecer humano. Assim, nos capítulos voltados para a alma e o *noûs*, é apresentado o sistema procleano como um sistema de relações fundamentado no movimento de processão. No quarto capítulo é examinada a matéria enquanto último termo do sistema e como ela se relaciona com as demais *hipóstases*, a inserindo como parte do movimento de processão e, assim, tendo parte com o Uno. O quinto capítulo está voltado para os tipos de apreensão da realidade, evidenciando que conhecimento é um tipo específico de apreensão da realidade ligado à participação humana na alma e no *noûs*. Por fim, no sexto capítulo é investigado no que consiste o ser humano, comprovando que ele possui todas as *hipóstases*, sendo um reflexo de todo o sistema, de maneira que, por semelhança, a ele é possível conhecer todas as *hipóstases*. Deste modo, a partir do diálogo com estudiosos e exame das obras de Proclo, chega-se ao entendimento de que ao ser humano é possível conhecer, em razão de sua semelhança com cada uma das *hipóstases* do sistema.

Palavras-chaves: Proclo; conhecimento; hipóstases; henologia.

ABSTRACT

Characterized by circularity, Proclus' philosophy is grounded in unity as the first cause that is imparticipable and unknowable. Faced with this feature, the presente study addresses the problem of how it is possible to know the diferente *hypostases*, given that knowledge is defined as knowledge of causes, while the first cause itself is unknowable. Drawing on the selected theoretical framawork, the work unfolds over six chapters. The first explores Proclus' interpretation of Plato's *Parmenides*, highlighting both differences and similarities, and showing how the Diadoch's system takes shape from a logical dialogue. The second chapter deepens the central problema by examining the imparticipable and unknowable dimensions of the first cause, as well as the posible ways of speaking about and apprehending it. The chapter three focus on the *hypostases* of the *noûs* and the soul, outlining their fundamental categories, since upon them rest the essential modes of human being and knowing. In chapter, Proclus's system is presented as a network of relations grounded in the movement of procession. The four chapter turns to matter, treated as the final term of the Proclean system, and considers how it relates to the other *hypostases*, showing that it, too, is integrated into the movement os procession and thus has a share in the One. The fifth chapter addresses the types of apprehension of reality, emphasizing that knowledge constitutes a specific modes of apprehension linked to human participation in the soul and *noûs*. Finally, the sixth chapter examines the nature of the human, demonstrating that humanity encompasses all the *hypostases* and mirrors the entire Proclean system. By likeness, then, the human being is capable of knowing every *hypostasis*. In concludes that knowledge is indeed posible for human beings, precisely because of their likeness to each of the system's *hypostases*.

Keywords: Proclus; knowledge; hypostases; henology.

RESUMEN

Marcada por la circularidad, la filosofía de Proclo tiene su fundamento en la unidad como causa primera, imparticipable e incognoscible. Ante esta característica, el presente estudio aborda el problema de la posibilidad de conocer las diferentes *hipóstasis*, dado que el conocimiento se define como conocimiento de las causas, mientras que la causa primera es incognoscible. A partir del marco teórico seleccionado, el trabajo se desarrolla en seis capítulos. El primero examina la interpretación que Proclo hace del *Parménides* de Platón, señalando tanto las diferencias como las similitudes, y mostrando cómo el sistema del Diádoco se estructura a partir de un diálogo lógico. El segundo capítulo profundiza en la problemática central mediante el análisis de los aspectos imparticipables e incognoscibles de la causa primera, así como de las posibles vías para decirla y aprehenderla. El capítulo tercero se centra en las *hipóstasis* del *noûs* y del alma, presentando sus categorías fundamentales, puesto que sobre ellas descansan los modos esenciales del ser y del conocer humano. En el capítulo se expone el sistema procliano como una red de relaciones fundamentada en el movimiento de la procesión. El cuarto capítulo estudia la materia como el último término del sistema procliano y analiza cómo se relaciona con las demás *hipóstasis*, mostrándola como parte del movimiento de la procesión y, de este modo, en participación con el Uno. El quinto capítulo se ocupa de los modos de aprehensión de la realidad, poniendo de relieve que el conocimiento constituye una forma específica de aprehensión vinculada a la participación humana en el alma y en el *noûs*. Finalmente, el sexto capítulo investiga en qué consiste el ser humano, demostrando que contiene todas las *hipóstasis* y constituye un reflejo de todo el sistema procliano. Así, por semejanza, el ser humano es capaz de conocer todas las *hipóstasis*. En diálogo con los estudios especializados y a partir del análisis de las obras de Proclo, el estudio concluye que el conocimiento es posible para el ser humano precisamente por su semejanza con cada una de las *hipóstasis* del sistema.

Palabras clave: Proclo; conocimiento; hipóstasis; henología.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	14
2	DAS HIPÓTESES ÀS <i>HIPÓSTASES</i> : A QUESTÃO DO CONHECIMENTO A PARTIR DA LEITURA NEOPLATÔNICA DO <i>PARMÊNIDES</i>	24
2.1	Leitura neoplatônica do Parmênides de Platão: <i>henologia</i> X <i>ontologia</i>	25
2.2	A leitura lógica do <i>Parmênides</i>	27
2.2.1	<i>As hipóteses</i>	29
2.3	A leitura neoplatônica do <i>Parmênides</i> de Platão	39
2.4	Comentário de Proclo ao <i>Parmênides</i>	48
3	A PROBLEMÁTICA DO CONHECIMENTO NA FILOSOFIA DE PROCLO: O LUGAR DA PRIMEIRA <i>HIPÓSTASE</i> E AS CONSEQUÊNCIAS PARA SUA APREENSÃO.....	58
3.1	O Uno como princípio e suas implicações.....	59
3.1.1	<i>Relação entre unidade e multiplicidade</i>	60
3.1.2	<i>A unidade como transcendente: as dificuldades de alcançar e dizer a causa primeira</i>	65
3.1.2.1	<i>Sobre o Princípio como imparticipado</i>	67
3.1.2.2	<i>Inefabilidade do primeiro princípio</i>	70
3.1.2.3	<i>A via imagética</i>	72
3.1.2.4	<i>Apofatismo filosófico: a via negativa</i>	73
3.2	A necessidade da existência das <i>hénadas</i> : um caminho para sustentar as determinações dos seres.....	76
3.2.1	<i>As archai e as hénadas</i>	77
3.2.2	<i>Hénadas e mônadas: a processão das hénadas</i>	81
3.2.2.1	<i>A processão no sistema procleano</i>	84
3.2.3	<i>A processão das hénadas divinas</i>	88
4	AS TRÍADES NO PENSAMENTO PROCLEANO: O SURGIMENTO DAS CATEGORIAS FUNDAMENTAIS AO SABER NO ÂMBITO DA COGNIÇÃO	91
4.1	A realidade inteligível: expressões da triadicidade procleana	93
4.1.1	<i>O círculo como imagem: a triadicidade do noûs</i>	95
4.1.2	<i>Limite, ilimitado e misto: a tríade substancial que viabiliza a categorização</i>	97
4.1.3	<i>Ser, identidade e diferença</i>	103
4.1.4	<i>A hipóstase inteligível: ser, vida e intelecto</i>	107
4.2	Sobre a alma, o princípio de movimento e atividade temporal: as bases para sustentar o conhecimento humano	111

4.2.1	<i>Tipos de movimento: a necessidade de automotor</i>	112
4.2.2	<i>Medidas temporais</i>	113
4.2.2.1	<i>Eternidade</i>	115
4.2.2.2	<i>Tempo</i>	116
4.2.2.3	<i>Perpetuidade</i>	117
4.2.3	<i>A autarquia da alma</i>	118
4.2.4	<i>A alma na filosofia procleana: o caráter de mediação</i>	122
4.2.5	<i>A triadicidade da hipóstase psíquica</i>	125
4.2.5.1	<i>As almas divinas</i>	126
4.2.5.2	<i>Almas participadas</i>	127
4.2.5.2.1	<i>Almas angélicas</i>	128
4.2.5.2.2	<i>Os daimones</i>	129
4.2.5.2.3	<i>Os heróis</i>	130
4.2.5.3	<i>Almas individuais</i>	131
5	MATÉRIA: SOBRE AS MUDANÇAS NO MODO DE APREENSÃO DA REALIDADE	134
5.1	A processão da realidade corpórea	136
5.1.1	<i>A matéria é um mal?</i>	136
5.1.2	<i>Matéria simples e matéria particular</i>	138
5.1.3	<i>A matéria e o ilimitado</i>	141
5.2	Natureza e realidade corpórea	143
5.2.1	<i>A natureza na filosofia de Proclo</i>	144
5.2.1.1	<i>Algumas noções sobre physis</i>	145
5.2.1.2	<i>Physis como princípio: sobre a natureza do todo</i>	146
5.2.1.3	<i>A natureza dos seres individuais</i>	148
5.2.2	Os corpos na filosofia procleana	149
5.2.2.1	<i>O corpo: matéria e forma</i>	150
5.2.2.2	<i>Qualidades dos corpos</i>	151
5.2.2.3	<i>A dinâmica da existência corporal</i>	153
5.3	O lugar da realidade sensível no sistema procleano	155
6	APREENSÃO DA REALIDADE	157
6.1	Relações epistemológicas sob a perspectiva da identidade e diferença	159
6.1.1	<i>Diferença</i>	161
6.1.2	<i>Identidade</i>	163
6.1.3	<i>Ser</i>	164
6.2	A tríade inteligível: a distinção entre sujeito e objeto	165

6.2.1	<i>Conhecimento: mediação como atividade</i>	165
6.2.2	<i>A tríade inteligível: conhecimento e apreensão da realidade</i>	170
6.2.2.1	<i>Conhecimento e noûs</i>	170
6.2.2.2	<i>Conhecimento e apreensão da realidade</i>	172
6.2.3	<i>A tríade inteligível: inteligível, inteligível-intelectivo, intelectivo</i>	173
6.2.3.1	<i>Inteligível</i>	174
6.2.3.2	<i>Intelecto</i>	174
6.2.3.3	<i>Inteligível-intelectivo</i>	175
6.2.4	<i>Ser, poder e atividade</i>	176
6.2.5	<i>Alma e conhecimento humano</i>	177
6.3	Conhecimento e apreensão da realidade	179
6.3.1	<i>Os modos de conhecimento nas obras de Proclo</i>	181
6.3.1.1	<i>No Comentário ao Timeu</i>	182
6.3.1.2	<i>No Comentário ao Primeiro Alcibiades</i>	183
6.3.1.3	<i>Na Teologia Platônica</i>	183
6.3.1.4	<i>No Tria Opuscula</i>	184
6.4	Os modos de conhecimento: uma análise	185
6.4.1	<i>Sensopercepção: o conhecimento a partir dos sentidos</i>	186
6.4.2	<i>Imaginação: mediação entre aisthesis e diánoesis</i>	188
6.4.3	<i>Conhecimento racional: opinião e razão</i>	192
6.4.3.1	<i>Opinião</i>	192
6.4.3.2	<i>Razão discursiva</i>	195
6.5	O conhecimento é humano	198
7	CONHECIMENTO A PARTIR DE SI: O SER HUMANO COMO TOTALIDADE	200
7.1	O ser humano é todas as hipóstases	202
7.1.1	<i>Noûs</i>	203
7.1.2	<i>Alma</i>	205
7.1.3	<i>Matéria</i>	206
7.1.4	<i>Unidade</i>	208
7.2	O modo próprio humano	209
7.2.1	<i>O ser humano como alma parcial</i>	210
7.2.2	<i>A tripartição da alma: o semelhante se conhece pelo semelhante</i>	211
7.2.2.1	<i>Alma concupiscível</i>	212
7.2.2.2	<i>A mediação entre o racional e o irracional</i>	214
7.2.2.3	<i>Alma racional: relação entre o humano e o Intelecto</i>	216

7.3	O método de conhecimento humano: voltar-se para si mesmo	218
7.3.1	<i>“Conhece-te a ti mesmo”: conhecimento como autoconversão</i>	219
7.3.2	<i>Métodos para o conhecer</i>	221
7.3.3	<i>Tudo é um</i>	223
8	CONCLUSÃO	225
	REFERÊNCIAS	236

1 INTRODUÇÃO

“Somos da circularidade: começo, meio e
começo”.¹

O texto aqui apresentado é um texto circular, bem como o é a filosofia de Proclo. Porém, não pretendo reproduzir exatamente o que Proclo disse, afinal, suas palavras podemos ter acesso em seus escritos. Nesse aspecto, informo ao leitor que o presente texto parte de um “modo próprio” de encarar a filosofia procleana, um modo circular que ora está presente como método; ora como estilo de escrita. É nesse modo próprio que apresento o “tudo está em tudo”, bem como a circularidade dinâmica do Diádoco² e, assim, o problema do conhecimento. Parto da noção apresentada pelo extrato do texto de Nego Bispo exposto acima, “somos da circularidade”, uma circularidade que não tem final, mas novos começos. Então, peço licença ao leitor para, neste tópico, neste começo, falar de modo próprio e, assim, falar em primeira pessoa, para que, ao longo deste trabalho, possamos, juntos, compreender a importância do todo de tudo para o conhecimento.

Não diria que esta pesquisa teve início há 4 anos, com o princípio do doutorado. A pesquisa aqui presente iniciou em 2011 quando, lendo a tradução do professor Dr. Jan ter Reegen das primeiras 50 proposições dos *Elementos de Teologia*, me deparei com o problema da relação entre *péras* e *ápeiron* frente à causalidade, problema que deu origem aos meus primeiros passos na pesquisa³ sobre Proclo. Aquele período, com apenas 4 artigos sobre Proclo em língua portuguesa encontrados nos repositórios nacionais, já apontava uma carência de trabalhos desenvolvidos sobre o Diádoco em solo brasileiro. A lacuna de estudos sobre o filósofo, em língua portuguesa, mostrou-se persistente quando, durante o mestrado, me movi diante de mais uma questão da filosofia procleana: a identidade e alteridade frente à processão por semelhança.⁴ E, se é verdade que alguns trabalhos foram desenvolvidos nestes últimos 10 ou 15 anos desde que iniciei os estudos sobre Proclo, também é verdadeiro que tal mudança não foi substancial.

¹ BISPO, *A terra dá, a terra quer*, 2023, p. 102.

² Διάδοχος, em grego, conforme *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, de Isidro Pereira, significa “sucessor [...] substituto, que faz suceder”. Assim, Proclo é conhecido como Diádoco por ter sido um dos mestres na Escola de Atena, sendo considerado, assim, um sucessor de Siriano e Plutarco.

³ CUNHA, *Sobre a causalidade: identidade e alteridade como partes de um todo indissociável em Proclo*, 2015.

⁴ CUNHA, *Identidade e alteridade como partes de um todo indissociável em Proclo*, 2018.

Em 2011 foi publicado o *Primeiro repertório bibliográfico dos estudos em língua portuguesa dedicados ao Neoplatonismo da Antiguidade tardia*,⁵ no documento é indicado que o primeiro estudo sobre Proclo em língua portuguesa data de 2001, com um artigo de Reegen intitulado *Elementos Teológicos de Proclo*, o primeiro livro data de 2006, de Bezerra, intitulado *Compreender Plotino e Proclo*. No repertório, o levantamento indica cinco textos que têm algum tópico dedicado a Proclo. Já no segundo levantamento bibliográfico, que compreende os anos de 2008 a 2019, foi identificado que:

Germinal interesse tem despertado o Diádoco de Atenas: 15 ocorrências do nome Proclo revelam 5 artigos (n. 7, 10, 34, 88 e 109), 1 dissertação de mestrado (n. 143) e 5 capítulos de livros (n. 123, 138, 139, 144 e 147), sendo que os quatro últimos integram o primeiro livro organizado no Brasil sobre o filósofo (n. 137).⁶

Isso significa que, somado aos cinco anteriores, havia o total de 20 textos sobre Proclo em língua portuguesa até 2019, sendo somente uma dissertação⁷ no campo da filosofia e nenhuma tese⁸. De 2020 até junho de 2025⁹ mais sete artigos foram publicados sobre o Bizantino¹⁰, somando um total de 27 textos publicados sobre Proclo em língua portuguesa.¹¹ Ademais, vale destacar que de 2020 a julho de 2025 nenhuma tese ou dissertação foi publicada a respeito da filosofia procleana.

⁵ SANTOPRETE, *Primeiro repertório bibliográfico dos estudos em língua portuguesa dedicados ao Neoplatonismo da Antiguidade Tardia. Parte I: Histórico da Pesquisa*, 2011.

⁶ OLIVEIRA; SANTOPRETE; FERNANDES, *Segundo repertório bibliográfico dos estudos em língua portuguesa dedicados a Plotino e ao neoplatonismo da Antiguidade Tardia*, 2020, p. 261-262.

⁷ Ainda que Oliveira; Santoprete e Fernanda indiquem apenas a dissertação *Identidade e Alteridade como partes de um todo indissociável em Proclo* (CUNHA, 2018) como trabalho, a nível de mestrado, sobre Proclo na área de filosofia (este entendimento se dá porque as autoras indicam explicitamente a UFC como Instituição onde se desenvolvem estudos sobre Proclo), há também a dissertação *Conhecimento de si como caminho filosófico em Platão, Plotino e Proclo* (LIMA, 2018) que, ainda que não seja exclusivamente sobre Proclo, tem importante contribuição para o estudo deste filósofo.

⁸ Informação confirmada pelo portal de periódicos CAPES, em pesquisa realizada em 05 de julho de 2025. Uma tese sobre Proclo foi registrada em 2002, intitulada *O educador matemático* (CACALANO), contudo, tal tese foi defendida no programa de educação matemática e não versa sobre os conceitos da filosofia procleana e seu sistema, se atendo aos aspectos matemáticos presentes no *Comentário aos Elementos de Euclides*.

⁹ As plataformas de buscas foram: Google acadêmico, Dialnet, Sumários de revistas Brasileiras.org, Portal de Periódicos da CAPES, Biblioteca digital brasileira de teses e dissertações, Instituto brasileiro de informação, ciência e tecnologia e, Catálogo de teses e dissertações.

¹⁰ O Diádoco tanto pode ser referido como Bizantino quanto por Constantinopolitano, dado a região que outrora dizia respeito à Bizâncio, com o domínio do Império Romano foi denominada Constantinopla, vindo a ser capital do Império Romano do Oriente que, posteriormente, ficou conhecido como Império Bizantino.

¹¹ *Orfeu e as noções de música em Proclo* (MENDES; CERQUEIRA, 2021), *Plotino e Proclo entorno da mística* (BEZERRA, 2020. Resumo expandido com revisão em 2024), *A realidade divina: sobre a possibilidade de participar do imparticipado em Proclo* (CUNHA, 2022), *A discussão sobre a origem do mal no De divini nominibus do Pseudo-Dionísio Areopagita e sua dependência de De malorum subsistentia de Proclo* (RASCHIETTI, 2023), *O curso do pensamento procleano na filosofia árabe* (2020) e *O bem como fundamento da filosofia procleana* (SILVA; CUNHA, 2020), *Henologia: a possibilidade do conhecimento na filosofia procleana* (CUNHA, 2024).

O panorama a respeito do desenvolvimento dos estudos sobre Proclo em língua portuguesa, no Brasil, nos permite afirmar a necessidade não só de, nesta tese, abordar o tema proposto (o conhecimento na filosofia procleana), mas também de que é necessário partir das características basilares no que diz respeito aos conceitos principais e suas relações quanto à filosofia de Proclo. É nesse entendimento que a perspectiva circular se faz presente, dado que, ainda que tenhamos como centro de nossa investigação a viabilidade do conhecimento, para que esse problema, bem como os elementos que o envolvem, sejam compreendidos, é necessário considerar que, para Proclo, “tudo está em tudo, mas cada um em seu modo próprio”.¹² Sendo nesse aspecto da máxima procleana que o sentido da circularidade é imprescindível.

A imagem do círculo é importante por ser uma forma que, ao mesmo tempo que envolve delimitações, é completa, trazendo o aspecto dinâmico que, ainda que esteja sempre em si mesma, não necessariamente é algo imóvel e que possui um fim. É nesse sentido que Neco Bispo (Bispo dos Santos) apresenta a circularidade como sendo composta de “começo, meio e começo”. A partir desse entendimento de circularidade, podemos dizer que o sistema procleano é um sistema circular e, na medida em que é circular, a noção de conhecimento e sua possibilidade está envolta na noção de circularidade expressa no movimento de processão (*πρόοδος*), que permeia toda a sua filosofia. Neste sentido, é preciso conhecer cada elemento que envolve a filosofia procleana, bem como suas relações, para que seja possível alcançar a complexidade do tema do conhecimento em um sistema marcado pela unidade (ἕν).

Ocorre que, para Proclo, o conhecimento é conhecimento das causas¹³. Já nessa primeira afirmação há uma dificuldade, em razão de a causa primeira ser incognoscível, não fazendo parte, sequer, da primeira *hipóstase* (*ὑποστάσεως*) passível de conhecimento, o *noûs*. Logo, se a causa primeira não pode ser conhecida, é possível dizer que se conhece algo? Seguindo uma organização triádica do sistema, na qual termos opostos são mediados por um termo comum, Proclo estabelece três modos de existência: como causa, em si mesmo e como imagem.¹⁴ Assim, é afirmado que a causa é revelada por seus efeitos, de maneira que poderíamos entender que, se, por um lado, não conhecemos a causa primeira por ela mesma; por outro, a conhecemos por meio de seus efeitos.¹⁵ Tal tese, no entanto, ainda se mostra problemática, em virtude de a processão se dar por semelhança, o que significa que o efeito deve ter algo de incognoscível, devido à semelhança com a causa.

¹² “Πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 103.

¹³ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 11.

¹⁴ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 65.

¹⁵ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 123.

Sendo conhecimento o conhecimento das causas e, ao passo que a causa primeira não pode ser conhecida, mais do que isso, ao passo que o produzido não pode conhecer plenamente o produtor, pois, para o produzido a potência do produtor é infinita¹⁶ e não há conhecimento de coisas infinitas,¹⁷ como é possível fazer qualquer afirmação segura sobre algo? Se não é possível compreender o que é potencialmente superior e o ser humano possui toda a esfera suprassensível (Uno, *noûs* e alma) como lhe sendo mais potente, isso significa que não é possível ao humano conhecer aquilo que não é dotado de materialidade, isso é, aquilo que não faz parte da *hipóstase* à qual ele mesmo pertence?

Para solucionar a problemática do conhecimento na filosofia procleana, é preciso partir de uma visão completa do sistema. Assim, tomamos como ponto de partida a *henologia*, na medida em que defendemos a tese de que a unidade primeira carrega em si a multiplicidade e, por sua vez, a multiplicidade se faz una na totalidade do sistema e em cada uma de suas partes. Isso posto, entendemos que as relações ligadas à possibilidade de conhecer estão diretamente relacionadas ao modo e à possibilidade de os seres participarem de outras *hipóstases*. Compreendemos, portanto, que não é possível, na filosofia procleana, fazer uma análise epistemológica sem, antes, fazer uma análise *henológica*, dado que é pela *henologia* que as diferenças entre os seres são apresentadas mediante regras gerais, como a da semelhança e as leis do movimento de processão.

Por versar sobre uma perspectiva de possibilidade de conhecimento que envolve a visão total da realidade e o ponto de referência daquele que pretende conhecer, esta pesquisa traz noções que permitem, para além da compreensão da filosofia procleana, fornecer elementos importantes para pensar a atualidade, que perpassam questões interculturais, ambientais e tecnológicas. Isso porque, apoiando-se no pensamento procleano, pretende-se, mediante a tese de processão por semelhança e a ideia de que “tudo está em tudo, mas cada um em seu modo próprio”¹⁸, refletir sobre a possibilidade de conhecer os diferentes níveis da realidade. Tal reflexão é importante porque, à medida que se questiona a possibilidade de apreender a realidade é posto em xeque o próprio atuar do ser humano no mundo e sua maneira de se relacionar.

Se o que justifica as ações humanas é a certeza de estar agindo da melhor forma possível, por julgar conhecer o assunto em questão, quando é questionada a possibilidade de conhecer diferentes perspectivas sobre o assunto a própria legitimidade da ação também é

¹⁶ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 93.

¹⁷ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 11.

¹⁸ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 103.

questionada. É por esse motivo que o pensamento de Proclo fornece elementos importantes para refletir sobre o tema do conhecimento, pois o Diádoco entende que todas as coisas advêm de uma única causa e que a participação nessa causa faz com que todos tenham algo em comum, o que pode ser compreendido como a própria existência. Isso porque nenhuma característica pode ser atribuída à causa primeira, que é incognoscível.

Se o modo de conhecer está associado ao de existir e, em razão de o ser humano ter seu modo próprio de existir, sua visão de mundo está ancorada em seu modo de ser. Logo, entendemos que a filosofia procleana fornece bases significativas para pensar a realidade e a visão que o ser humano tem sobre ela, bem como novas formas de apreendê-la. Fato é que, se, por um lado, é preciso ficar atento ao julgamento humano ao tratar de outras formas de existência, como a animal e a vegetal, devido à especificidade humana de apreender a realidade com base em seu modo próprio de existir; por outro, tem-se o movimento crescente das tecnologias, como as inteligências artificiais e, destacamos aqui, os processos de *machine learning*, que dizem respeito a um novo modo de existência e, por consequência, de conhecimento.¹⁹

Nessa perspectiva, com este trabalho temos o objetivo de analisar a possibilidade de conhecer aquilo que difere da *hipóstase* do sujeito de conhecimento, tendo como referência a filosofia procleana, na qual a causa primeira é incognoscível e as *hipóstases* mais próximas a ela não são plenamente alcançadas pelas que estão mais distantes. Para tanto, norteamo-nos a partir dos objetivos específicos: 1. explicitar como o Uno é basilar na sustentação de todos os elementos do sistema procleano; 2. analisar as leis que regem a processão; 3. examinar os tipos de seres e sua constituição; 4. compreender os modos de apreensão da realidade a partir da triadicidade da filosofia procleana; 5. demonstrar como é possível ao ser humano apreender os diversos níveis *hipostáticos*.

À vista disso, é realizada uma articulação entre a *henologia* e a *epistemologia* procleana, porquanto a primeira fornece as categorias que fundamentam a segunda. Nesse sentido, algumas etapas são realizadas: 1. a compreensão dos elementos que sustentam o

¹⁹ Tendo em vista o lugar que as tecnologias possuem no cotidiano das pessoas e que, cada vez mais, as Inteligências Artificiais vêm ganhando espaço, é preciso pensar o quanto esta tecnologia consegue compreender e apreender a realidade humana. Isso porque questões consideradas até então como só possíveis de serem compreendidas por seres humanos, estando fora do campo de atuação das máquinas, já começam a serem pensadas como possíveis campos de atuação das Inteligências Artificiais. Exemplo deste fato é a tentativa, pioneira, do governo espanhol para o desenvolvimento de uma *Inteligência Artificial Ética* (Cf. EL PAÍS, 2019). O modo de ser de uma Inteligência Artificial difere do modo de ser do ser humano e, portanto, de sua compreensão do mundo, o que pode causar sérios impactos se esta relação não for bem analisada. O pensamento procleano fornece elementos para tal análise, pois é justamente na relação entre ser e conhecer e, principalmente, no conhecer uma realidade cuja *hipóstase* não diz respeito a sua, que a filosofia procleana pode auxiliar.

sistema procleano, bem como suas leis; 2. a relação entre os elementos do sistema e a possibilidade de sua apreensão pelos diversos níveis *hipostáticos*, tendo como foco a constituição humana; e 3. como ocorre o modo humano de apreender a realidade comparada ao modo como a realidade é apresentada em sua própria constituição. Tais etapas são desenvolvidas em seis capítulos que têm por fundamento um aparato teórico bibliográfico que se divide em três grupos: 1. obras de Proclo; 2. obras de outros autores; e 3. obras de estudiosos.²⁰

Vale ressaltar que, considerando o quadro de estudos procleano em território nacional, optamos por desenvolver este trabalho de maneira a torná-lo compreensível à maioria dos possíveis leitores, ou seja, em nossa empreitada em busca de compreender a possibilidade do conhecimento na filosofia procleana, apresentamos os conceitos e relações que são estabelecidas. Esse método é utilizado a fim de evitar que, na falta de apresentação e definição adequada dos conceitos que envolvem o pensamento de Proclo, a compreensão de nossa questão central seja prejudicada. Logo, partimos da relação que há entre o desenvolvimento do *Parmênides* de Platão e o desenvolvimento do sistema neoplatônico.

Iniciamos com a diferenciação entre a leitura lógica do *Parmênides*, *i. e.*, da leitura do *Parmênides* de Platão como um diálogo que apresenta um exercício lógico-dialético, e a leitura neoplatônica do diálogo, ou seja, como um texto que apresenta os graus de realidade e suas respectivas características. Deste modo, é possível apontar, já no primeiro capítulo, o problema que envolve o conhecimento, à medida que é colocada em questão a impossibilidade de categorizar o uno, que é interpretado como o Primeiro Princípio de todas as coisas. Desta feita, o foco inicial é lançar as bases da mudança de perspectiva: da ontológica, na qual o ser é o elemento referencial, para a *henológica*, na qual a unidade é o fundamento de todas as coisas.

O capítulo que segue está voltado para o aprofundamento da problemática do conhecimento, à medida que, uma vez compreendida a perspectiva *henológica*, o Uno neoplatônico é apresentado como incognoscível, indizível e acima de todo ser. Nesse entendimento, o modo de apreensão da causa primeira, que é imparticipada, se daria por meio

²⁰ Entre as obras de Proclo, a *Teologia Platônica* e os *Elementos de Teologia*, dado apresentarem, de maneira complementar, a teoria do Bizantino sistematicamente, e o *Comentário à República*, por versar sobre as partes da alma e sua influência na própria organização da realidade criada pelo ser humano (a cidade), compõem as obras bases. Considerações significativas sobre o tema também são encontradas em outras obras do Diádoco. Logo, visto pelo próprio Bizantino como uma das suas mais importantes obras, será de fundamental importância o *Comentário ao Timeu*, que versa sobre as noções elementares a respeito da relação entre as esferas sensível e suprassensível, movimento, imutabilidade e perfeição, e o *Tria Opuscula*, por apresentar a relação da alma com o divino, auxiliando na compreensão da relação e comunicação entre causa e causado.

do silêncio. Ou seja, à medida que é posta a impossibilidade de predicação e participação na causa primeira, também são introduzidos modos de apreensão, de contato, que não seguem a lógica da razão, porque são anteriores a ela. Neste aspecto, no capítulo 3 deste trabalho, é apontado que, para Proclo, há níveis de apreensão que correspondem a cada modo de existência, devendo haver um modo de relação específico conforme o modo de existência de cada elemento, seja daquele que conhece, seja do objeto a ser conhecido.

O capítulo seguinte é responsável por conduzir o leitor ao pensamento procleano, apresentando as características da *hipóstase* divina e demarcando, de maneira mais incisiva, o aspecto *henológico* da filosofia do Bizantino. Neste ponto, é analisada a relação entre unidade e multiplicidade, ressaltando a necessidade da anterioridade da unidade frente à multiplicidade na construção da teoria de Proclo. Isso posto, considerando a problemática da possibilidade de caracterizar e conhecer o Uno, o terceiro capítulo é responsável por descrever as vias imagética e apofática na apreensão da primeira *hipóstase*. Posteriormente, ainda no terceiro capítulo, por se tratar da primeira *hipóstase* e frente à necessidade de justificar a relação de participação que é basilar no sistema de Proclo, são apresentadas as *hénadas* (ἐνάδες) como elementos que viabilizam, por meio da processão por semelhança, não apenas a multiplicação da unidade, mas também a pluralidade, tornando possíveis as relações de semelhança e dessemelhança que marcam as demais *hipóstases* do sistema.

Após tratar sobre a unidade da primeira *hipóstase* e o início da processão com as *hénadas*, tem início o quarto capítulo, cujo foco está na compreensão da multiplicidade da unidade que se dá na segunda *hipóstase*, *i. e.*, no *noûs*. No capítulo, são apresentadas as categorias da esfera do real, de modo que são explicitados os níveis em que os seres estão na realidade inteligível e, desse modo, são analisadas as principais categorias que viabilizam o conhecimento na filosofia procleana, uma vez que nossa investigação está voltada para o âmbito do ser. É nesse capítulo que a filosofia de Proclo é apresentada como triádica e circular, de maneira a ser demonstrado como há uma relação estreita entre todos os elementos do sistema, bem como na realidade inteligível, onde se encontra uma expressão do modo de existência das *hipóstases* posteriores.

Deste modo, ao analisar os elementos que compõem a *hipóstase* do *noûs*, observa-se que o sistema procleano entende os seres a partir de duas perspectivas: em si mesmo e em relação. Esses dois modos de compreender o ser partem de uma visão circular do sistema que é entendido como uma totalidade, como sendo “fechado de cima a abaixo”, na qual todos os elementos se relacionam entre si. É nesta perspectiva que conceitos importantes para a noção de conhecimento entram em jogo, como a tríade ser, identidade e diferença, bem como a

compreensão do ser e, desse modo, de tudo o que é posterior à Causa Primeira, como sendo um misto de *péras* e *ápeiron*. Neste sentido, o capítulo tem como objetivo principal apresentar as categorias que são fundamentais ao saber no âmbito da cognição, posto que é nela que se tem, pela primeira vez no sistema do Diádoco, as noções de inteligível, inteligível-intelectivo e intelectivo, bem como as relações que se dão entre os seres, sendo apresentadas como causa, em si mesmo e como imagem, além da própria noção de seres substanciais, vitais e intelectuais.

Seguindo no desenvolvimento, com o objetivo de solucionar a questão do conhecimento, o quarto capítulo está voltado para a compreensão da mudança de *hipóstase*, da inteligível para a psíquica, *i. e.*, do *noûs* para as características da *hipóstase* da alma. O desenvolvimento desse capítulo tem uma dupla importância: 1. apresentar uma mudança de perspectiva nas *hipóstases*, dado que, embora ainda se trate de uma *hipóstase* imaterial, entra em cena o fator movimento, bem como os conceitos fundamentais que dizem respeito às medidas temporais; e 2. porque a alma é entendida como o centro do sistema procleano, bem como sendo aquilo que caracteriza o que é o humano, uma vez que é dito que o “ser humano é sua alma”²¹.

À vista disso, o quarto capítulo se volta para a compreensão das relações motoras entre os seres, bem como o modo com que elas se relacionam com as medidas temporais: eternidade, tempo e perpetuidade. A alma, enquanto *hipóstase*, é apresentada como um automotor, que tem mediação entre a esfera sensível e a inteligível, de maneira a ter sua essência na eternidade e sua atividade no tempo, fazendo com que sua forma de apreensão da realidade não seja a mesma presente na *hipóstase* do *noûs*, *i. e.*, imóvel e no âmbito da eternidade. Uma vez analisados os aspectos gerais sobre a alma, são investigadas as características específicas das almas divinas, participadas e individuais, de maneira a demonstrar que a alma humana corresponde a este terceiro tipo, relacionando-se com a *hipóstase* sensível.

Iniciamos, assim, o quinto capítulo, onde é concluída a apresentação das distintas *hipóstases*. Seguindo a linha de raciocínio que defende a relação entre modo de existência e maneira de conhecer e considerando que o ser humano, ainda que seja defendido que é sua alma, também possui um corpo e, portanto, tem parte com a matéria, o capítulo objetiva apresentar a realidade sensível a partir da compreensão do que é a matéria. Por essa razão, a primeira demarcação é a respeito do entendimento do que é a matéria, caracterizando-a como

²¹ Cf. PROCLO, *Commentaire sur le premier Alcebiade*, 316.10-16.

um neutro que, ainda que não seja causa, porque não produz nenhuma *hipóstase* que lhe seja posterior, participa do movimento de processão, por se converter às *hipóstases* superiores. Nesse aspecto, a matéria é entendida como simples, sendo uma matéria não sensível.²² Já a matéria complexa, que participa da forma, sendo apresentada como corpo, evidencia um modo de apreensão da realidade que não corresponde à conversão a partir do intelecto.

Uma vez concluída a análise das *hipóstases* e, assim, compreendidos os conceitos e relações que são fundamentais para a resolução da questão do conhecimento, tais como: identidade, diferença, ser, inteligível, tempo, movimento, natureza e as relações entre eles, o caminho está preparado para que seja demonstrada a estreita relação entre os modos de ser e os modos de conhecer, bem como eles dizem respeito não apenas ao sujeito de conhecimento, como também ao objeto conhecido. Desse modo, o sexto capítulo tem por foco principal as relações epistemológicas com base na relação direta entre as características de cada *hipóstase* e o modo como ela pode ser apreendida. Para tanto, voltamos à relação entre ser, identidade e diferença existente na esfera do real, bem como a relação entre sujeito e objeto expressa na tríade inteligível, para, então, observar como a apreensão da realidade se dá no âmbito humano. Assim, são apresentados os modos de apreensão da realidade pautados na unidade, no intelecto, na alma e no âmbito da sensibilidade.

No sexto capítulo é demonstrado que há uma diferença entre conhecimento, apreensão da realidade e pensamento e que, neste caso, conhecimento diz respeito a uma atividade humana. Chegamos, assim, ao último capítulo do desenvolvimento deste trabalho, que busca resolver a questão do conhecimento de outras *hipóstases* a partir do entendimento de que o ser humano é todas as *hipóstases*, sendo um reflexo de todo o sistema procleano. O capítulo, então, parte do seguinte entendimento: 1. o ser humano é todas as *hipóstases*; 2. há um modo próprio humano de conhecer, ainda que nele esteja a totalidade; e 3. esse modo próprio está ligado ao movimento de processão, porque fundamentado no “conhece-te a ti mesmo”, de maneira a estabelecer que a resposta sobre a possibilidade do conhecimento, mesmo diante da problemática da incognoscibilidade da Causa Primeira, está na unidade do ser humano e do sistema como um todo.

Em nossa linha de investigação, para atingir o objetivo proposto, analisar a viabilidade de conhecer realidades distintas daquela do sujeito que conhece, utilizamos, como aparato teórico, as obras de Proclo que figuram tanto como obras sistemáticas, como os classificados como tratados, bem como os comentários aos diálogos de Platão. Compondo o

²² Como também Aristóteles, no *De anima* III, 8, já defendia.

núcleo principal de nossas referências, temos entre os tratados sistemáticos os *Elementos de Teologia* e a *Teologia Platônica*, por apresentarem a totalidade do sistema de Proclo e os principais elementos que o envolvem. O primeiro foi escrito de modo geométrico, com seus axiomas seguidos das correspondentes demonstrações; o segundo, mais extenso, por apresentar todo o sistema sob uma perspectiva mistagógica²³. Quanto aos tratados, utilizamos *Tria Opuscula*, dado que é nele que o Bizantino apresenta elementos importantes para a construção da tese sobre o conhecimento, bem como seu entendimento a respeito da matéria como um neutro, tese fundamental para a construção de nossa argumentação.

Ainda sobre as obras de Proclo, a bibliografia referente aos comentários do Diádoco a outros autores também compõe parte imprescindível da fundamentação teórica, porquanto é nesse grupo de obras que temas importantes como a composição do ser humano, os tipos de alma, bem como a relação entre os elementos trabalhados. À vista disso, tem-se como obras principais, no que diz respeito ao grupo de obras classificadas como comentários: *Comentário ao Parmênides*, *Comentário ao Timeu*, *Comentário à República*, *Comentário ao Primeiro Alcebiades* e *Comentário aos Elementos de Euclides*. Isso porque, nesse conjunto de obras, encontram-se teses sobre a alma humana, a relação entre sensível e inteligível, o modo de conhecimento e apreensão da realidade, permitindo que a questão do conhecimento seja desenvolvida.

Deste modo, ainda que Proclo não tenha uma obra específica na qual aborde exclusivamente a temática do conhecimento, por meio do aparato teórico é possível defender nossa tese de que o conhecimento consiste em um modo específico de apreensão da realidade e de que o ser humano é todas as *hipóstases*. Assim, por meio da processão por semelhança, ao ser humano é possível ter acesso a todas as realidades a partir de seu modo próprio de acesso a ela, que tem relação com o próprio modo de existência de cada *hipóstase*. Neste sentido, a presente argumentação é fundamentada e desenvolvida com base na unidade do sistema procleano, tendo como máxima norteadora a proposição 103, na qual é estabelecido que “tudo está em tudo, mas cada um em seu modo próprio”.

²³ Para Bezerra (2022, p. 174) mistagogia (*mustagogía*) está estreitamente relacionada aos termos místico e mistérios, dizendo respeito, na filosofia procleana, “a uma iniciação (*agogé*) na sabedoria secreta (*mustika*). [...] Por essa razão *mustagogs*, título aplicado a Proclo, significa ‘iniciador’ nos mistérios divinos” (BEZERRA, Proclo, 2022, p. 174).

2 DAS HIPÓTESES ÀS *HIPÓSTASES*: A QUESTÃO DO CONHECIMENTO A PARTIR DA LEITURA NEOPLATÔNICA DO *PARMÊNIDES*

Estudar o neoplatonismo é, de algum modo, ocupar-se de uma interpretação do *Parmênides* de Platão (428 – 348 a.C.), se considerarmos que essa obra foi basilar para a construção dos sistemas neoplatônicos, a partir do entendimento das hipóteses como *hipóstases* (ὑποστάσεως) que compõem a realidade. Sob essa perspectiva, o *Parmênides* é analisado como um diálogo que ultrapassa os limites do puro exercício lógico e passa a ser entendido como uma obra que expõe o modo como o cosmo (Κόσμος) é estruturado. No entanto, tal interpretação não é evidenciada no próprio diálogo, sendo fruto de uma leitura que leva em consideração não somente o texto de Platão, mas todo o pensamento grego harmonizado em um período de disputas político-religiosas. Assim, a leitura neoplatônica do *Parmênides* é indispensável à compreensão do desenvolvimento do neoplatonismo em geral e de qualquer um dos filósofos neoplatônicos em específico.

Diante disso, este capítulo tem por objetivo apresentar o papel que o *Parmênides* de Platão teve na construção do neoplatonismo procleano, de maneira a expor as correspondências entre as hipóteses do diálogo e as *hipóstases* do neoplatonismo. Isso porque, a partir da compreensão de como os neoplatônicos liam o *Parmênides*, as bases para o discernimento do lugar das *hipóstases* no sistema procleano estarão lançadas. Nesse sentido, já no primeiro momento, este capítulo versa sobre um sistema *henológico*, fazendo a distinção entre *henologia* e ontologia. Assim, ficam estabelecidos os conceitos centrais a serem trabalhados e como eles diferem daqueles observados nas teorias ontológicas. Uma vez definido o ponto de partida, torna-se claro o porquê o *Parmênides* tem papel central, a saber: ele versa sobre o uno (ἓν) em sua relação com o ser (ὄν) na medida em que analisa as hipóteses “se o uno é” e “se o uno não é”.

O capítulo está dividido em: I. a distinção entre *henologia* e ontologia; II. a leitura lógica do *Parmênides* de Platão; III. a leitura neoplatônica do *Parmênides* e; por fim, IV. a leitura procleana do *Parmênides*. As obras que têm papel de destaque na estruturação argumentativa são: *Parmênides*²⁴ de Platão; *La metafísica de Porfírio como mediación entre la “henología” platónica y la “ontología” aristotélica: base del neoplatonismo cristiano*

²⁴ PLATÃO, *Parmênides*, 2021, Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DParm>. Acesso em: 07 out 2021.

*medieval*²⁵ de Girgenti e; *Comentário ao Parmênides*²⁶ de Proclo (412 – 475 d.C), bem como o primeiro livro da *Teologia Platônica*²⁷.

Por fim, com este capítulo estarão lançados os fundamentos para o desenvolvimento adequado da problemática que norteia este trabalho: a possibilidade do conhecimento na filosofia procleana. Partimos, então, da leitura do *Parmênides* enquanto um exercício lógico-dialético e aporístico a fim de compreender como o sistema neoplatônico se desenvolve interpretando as hipóteses como *hipósteses*. Deste modo, as consequências das hipóteses se apresentam como características do modo de existência de cada uma das *hipóstases*, já introduzindo, por meio da interpretação aporística do uno da primeira hipótese o problema do conhecimento oriundo da incognoscibilidade da causa primeira. Assim, será observada, a partir da processão²⁸ das *hipóstases*, a base conceitual e suas relações que vem a ser, no pensamento procleano, elementos importantes do sistema.

2.1 Leitura neoplatônica do Parmênides de Platão: *henologia* X *ontologia*

O neoplatonismo tem o Uno como fundamento, logo, ainda que cada neoplatônico possua particularidades em seu sistema,²⁹ a tese de uma unidade absolutamente simples e incognoscível sempre está presente. Sendo o Uno o fundamento de tudo, o neoplatonismo parte de uma perspectiva *henológica* e não uma ontológica. A diferença entre os termos: *henologia* e *ontologia*, é basilar por corresponder à estrutura de cada sistema. A *ontologia* tem sua forma melhor delineada no pensamento aristotélico, uma vez que o Estagirita, na *Metafísica*, se lança na busca do “ser enquanto ser”³⁰. Quanto à *henologia*, há ressonâncias de uma teoria *henológica* anterior a Aristóteles (384 – 322 a.C.), de maneira que estudiosos como

²⁵ GIRGENTI. *La metafísica de Porfirio como mediación entre la “henología” platónica y la “ontología” aristotélica: base del neoplatonismo cristiano medieval*, pp.151 – 162. In: Anuario Filosófico, 2000 (33).

²⁶ PROCLUS. *Commentaire sur le Parménide*. Traduction et note par A.-Ed. Chaignet. Tome premier et deuxième. Paris: 1900-1901.

²⁷ PROCLUS. *Théologie Platonicienne*. Livre I. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

²⁸ Utilizamos o termo processão, e não emanção, porque o termo utilizado por Proclo é *προόδος*, fazendo referência ao desenvolvimento circular do sistema e, assim, salvaguardando a identidade dinâmica entre todos os termos. Isto na medida em que o sistema procleano tem por característica o proceder, permanecer e converte da multiplicidade à causa primeira. O termo *ékklampsis*, comumente traduzido por emanção, diz respeito ao processo de irradiação, iluminação, ou seja, no neoplatonismo plotiniano, ao momento da saída da unidade em direção à multiplicidade. Tendo isso em vista, processão, ademais de ser o termo utilizado por Proclo, também é o que melhor representa o desenvolvimento do seu sistema.

²⁹ Tais particularidades se apresentam de maneira tal que o próprio neoplatonismo possui subdivisões, uma delas é em escolas e tendências. Assim, podemos falar nas escolas da Síria, de Pérgamo, de Atena e de Alexandria.

³⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV 4, 1, 1003 a 21.

Girgenti a identifica já em Platão.³¹ No entanto, mesmo que haja teses como a de Girgenti, que encontram uma *henologia* já em Platão, a forma acabada do sistema *henológico* está no neoplatonismo, que apresenta a unidade como princípio (Ἀρχή).

A ontologia, como a formulação aristotélica indica, refere-se ao estudo do ser, de maneira a encontrar nele o elemento constitutivo de toda realidade, seja no nível da linguagem, no teológico e/ou no metafísico. A *henologia*, por sua vez, tem no Uno seu fundamento, o que significa que no sistema *henológico* o elemento basilar é a unidade, não o ser. Giuseppe Girgenti define ontologia e *henologia* do seguinte modo:

A expressão “ontologia”, aplicada a Aristóteles, é clássica; o Estagirita define a filosofia primeira como “ciência do ser enquanto ser”; em tal paradigma metafísico as categorias fundamentais são as de *ser, não ser, devir, substância, predicados da substância* etc. Tudo o que existe é ser, é um aspecto do ser que originalmente se diz de muitos modos. Deus, o Primeiro princípio, é a Substância primeira, Ato puro, Vida excelente e Pensamento do Pensamento. O conceito de “uno” está presente na noção de “ente” como um de seus predicados.³²

Por “henologia” se entende aquele paradigma metafísico que vê no Uno a origem de todas as coisas e que, portanto, utiliza como conceitos base: *unidade e multiplicidade, identidade e diferença, semelhança e dessemelhança*. A noção de “ser” é derivada e inferior à de “uno”. Sob a perspectiva do *Sofista* e do *Filebo* platônico, o ser é visto sempre como um gênero misto de unidade e multiplicidade, de identidade e diferença, de limite e ilimitado.³³

Como observado nas definições de Girgenti, a mudança de um sistema ontológico para um *henológico* significa uma mudança estrutural, de maneira tal que os conceitos centrais envolvidos nos sistemas são distintos. Deste modo, porque este estudo parte de uma perspectiva neoplatônica, os conceitos centrais trabalhados são aqueles presentes na *henologia*,

³¹ O estudioso tem por respaldo a obra *República*, onde estaria presente a superioridade da categoria de Bem (ἀγαθόν), como se pode ver em 517b-c, onde se lê: “O que vejo, pelo menos, é o seguinte: no limite extremo da região do cognoscível está a ideia de bem, dificilmente perceptível, mas que, uma vez apreendida, impõe-nos de pronto a conclusão de que é a causa de tudo o que é belo e direito, a geratriz, no mundo visível, da luz e do senhor da luz, como no mundo inteligível é dominadora, fonte imediata da verdade e da inteligência, que precisará ser contemplada por quem quiser agir com sabedoria, tanto na vida pública como na particular” (tradução de Alberto Nunes).

³² “La expresión ‘ontología’ aplicada a Aristóteles es ya clásica; el Estagirita define la filosofía primera como ‘ciencia del ser en cuanto ser’; en tal paradigma metafísico las categorías fundamentales son las de ser, no ser, devenir, sustancia, predicados de la sustancia etc. Todo lo que existe es ser, es un aspecto del ser que originariamente se dice de muchos modos. Dios mismo, el Principio primero, es la Sustancia primera, Acto puro, Vida excelente y Pensamiento del Pensamiento. El concepto de ‘uno’ queda absorbido dentro de la noción de ‘ente’ como uno de sus predicados”. GIRGENTI, *La metafísica de Porfirio como mediación entre la “henología” platónica y la “ontología” aristotélica: base del neoplatonismo cristiano medieval*, 2000, p. 156 (Tradução nossa).

Observação: todas as traduções em língua estrangeira são de nossa autoria, sendo indicado somente a autoria de outros tradutores.

³³ “Por ‘henología’ se entiende aquel paradigma metafísico que ve en el Uno el origen de todas las cosas y que, por lo tanto, utiliza como conceptos base los de unidad y multiplicidad, identidad y diferencia, semejanza y desemejanza. La noción de ‘ser’ es derivada e inferior respecto a la de ‘uno’. Bajo la scolta del *Sofista* y del *Filebo* platónicos, el ser es visto siempre como un género mixto de unidad y multiplicidad, de identidad y diferencia, de limite e ilimitado”. GIRGENTI, *Op. cit.*, 2000, p. 157.

a saber: identidade e diferença, unidade e multiplicidade, semelhança e dessemelhança. Essa rede de conceitos que constitui o sistema *henológico* é chave para a investigação da possibilidade do conhecimento no sistema procleano, pois é por meio dela que as relações entre os elementos se dão, em razão de a compreensão da possibilidade de conhecimento estar diretamente relacionada às relações causais, pois parte-se do axioma “o conhecimento é conhecimento das causas”.³⁴

Ao assumir o sistema *henológico* procleano como chave de análise da possibilidade do conhecimento, partimos de pressupostos concernentes ao sistema neoplatônico e como ele é organizado, bem como as consequências de cada uma de suas teses. Desta feita, ao considerar tal sistema na investigação dos limites do alcance humano de outras realidades, alguns elementos são postos como centrais, são eles:

1. O sistema tem o Uno como princípio;
2. Este Uno é fundamento da multiplicidade;
3. O conhecimento envolve multiplicidade e unidade;

2.2 A leitura lógica do *Parmênides*

Indispensáveis ao desenvolvimento do que denominamos neoplatonismo, unidade e multiplicidade, unidade e ser, são discutidos na segunda parte do *Parmênides* de Platão. É por esta razão que a citada obra ocupa lugar de destaque na interpretação neoplatônica do desenvolvimento das *hipóstases*, como observa Saffrey e Westerink em sua introdução à *Teologia Platônica*.³⁵ O *Parmênides* de Platão se faz imprescindível para a compreensão da relação uno-multiplicidade no neoplatonismo, dado que é sobre a leitura desse diálogo que os sistemas são organizados. Desta maneira, os filósofos que vieram a ser conhecidos como neoplatônicos, apesar de suas especificidades, como a identificação ou não do Uno com o

³⁴ A tese aristotélica de o conhecimento ser conhecimento das causas está formulada na *Física* 184a11: “pois julgamos compreender cada coisa quando reconhecemos suas causas primeiras e seus primeiros princípios, bem como seus elementos”. Mas também está presente na *Metafísica* 981a25-30, onde o Estagirita estabelece diferenciação entre os que possuem arte e os que possuem experiência, afirmando que a sapiência de cada um está relacionada à sua capacidade de conhecer e que os que possuem arte conhecem as causas. De maneira complementar, em *Metafísica* 981b26, é dito que “a finalidade do raciocínio é demonstrar que pelo nome de sapiência todos entendem a pesquisa das causas primeiras e dos princípios [...] É evidente, portanto, que a sapiência é uma ciência acerca de certos princípios e causas”. Formulação semelhante também está presente nos *Elementos Teológicos* de Proclo, na proposição 11, onde é dito: “Pois conhecimento (ἡ ἐπιστήμη) é conhecimento (γνώσις) das causas”. PROCLUS, *The Elements of Theology*, prop. 11.

³⁵ Cf. SAFFREY; WESTERINK, *Introduction*, 1968, p. LXXV.

ser³⁶, encontram no *Parmênides* uma fonte abundante para a estruturação dos seus sistemas e sustentáculo de suas teses.³⁷

O *Parmênides* é dividido em duas partes principais: 1. a crítica à Teoria das Formas e; 2. o exercício lógico propriamente dito, em que são trabalhadas as hipóteses concernentes à relação do uno e dos outros com eles próprios e com os outros. O diálogo é inserido nas obras da maturidade do Fundador da Academia e é encarado como parte importante do desenvolvimento da Teoria das Formas. Ele tece argumentos em defesa das formas, mas não somente isso, ele antecipa a crítica realizada por Aristóteles na *Metafísica*³⁸ e coloca em diálogo personagens históricos como Parmênides de Eleia, Zenão e um Sócrates jovem que põe em evidência os problemas da citada teoria. É mediante as lacunas e problemas expostos pelo jovem Sócrates que o personagem Parmênides é levado a refletir sobre as formas, o que culmina na segunda parte do diálogo. Mas, antes de adentrar na segunda parte, é importante perceber a natureza do diálogo e como ele é construído.

A trama exposta no *Parmênides* tem início na esfera temporal de um presente no qual há o encontro entre Céfalo, Adimanto e Gláuco, que se dirigem a Méliu a fim de encontrar Antífonte, para que este lhes conte como se deu um antigo encontro entre Sócrates, Zenão e Parmênides.³⁹ O segundo cenário dá-se no passado, diz respeito à conversa entre Antífonte e Pitodoro, quando este lhe conta o teor daquilo que seria o terceiro encontro, da ida de Zenão e Parmênides à Atenas, na ocasião em que se hospedaram na casa de Pitodoro e lá se encontraram com Sócrates, que ainda era jovem⁴⁰. É sobre o diálogo entre Sócrates, Zenão e o velho Parmênides de Eleia que se volta o diálogo platônico. Na obra, a discussão ocorre, inicialmente, entre Zenão e Sócrates, na qual o jovem Sócrates apresenta a Teoria das Formas, ainda com muitas lacunas e falhas.⁴¹ Posteriormente, a atenção volta-se para Sócrates e o personagem Parmênides, que opera um exercício dialético entorno da relação entre uno e ser; uno e múltiplo. É justamente na relação entre uno e ser, unidade e multiplicidade, que se encontram as diversas formas de ler o diálogo platônico.

³⁶ Tal identificação pode ser encontrada na filosofia de Porfírio e no *Liber de Causis*, mas não está presente em autores como Proclo, Plotino e Siriano.

³⁷ Contudo, desde já algo deve estar claro: a leitura neoplatônica do *Parmênides* não é uma continuidade, ou uma simples tentativa de explicar a obra platônica, como é feito nas leituras modernas.

³⁸ Camillo sintetiza as críticas de Aristóteles a Platão em três pontos: 1. Duplicação desnecessária de entidades; 2. crítica aos argumentos utilizados para postular as formas e; 3. crítica à inutilidade da Teoria das Formas para explicar a realidade. (DI CAMILLO, *Las críticas de Aristóteles a Platón en Metafísica I*, 9, 2010, p. 172). A primeira crítica se encontra em *Metafísica* 990b1-8; a segunda, em *Metafísica* 990b8-991a8; e a terceira, em *Metafísica* 9901a8-14.

³⁹ Cf. PLATÃO, *Parmênides*, 126a-c.

⁴⁰ Cf. PLATÃO, *Parmênides*, 127a-c.

⁴¹ Muitas das quais só serão superadas no *Sofista*, com a mudança da negativa para alteridade.

Neste sentido, é válido ponderar, com Brumbauch, que Platão escreveu segundo a metafísica e a matemática do seu tempo, apreendendo as formas (εἶδη) como entidades isoladas, relacionadas às unidades matemáticas, ou seja, existindo como formas imanentes às coisas. Isso posto, o estudioso entende que tal compreensão permite o uso da lógica na análise de cada ser de forma separada, ao mesmo tempo que exige um método que reconheça a relação entre as formas.⁴² É na perspectiva da existência de formas, algo já indicado na primeira parte do diálogo, na discussão entre Sócrates e Zenão, que a segunda parte do *Parmênides* tem sua razão de ser e, principalmente, se constitui no exercício lógico. Isso porque tal exercício, segundo Trouillard, consiste em colocar em hipótese a existência de uma ideia e estudar seu resultado, bem como colocar em hipótese sua inexistência e verificar as consequências em relação a ela mesma e aos outros.⁴³

A segunda parte do diálogo platônico tem sua razão de ser no problema da possibilidade da Teoria das Formas. Ou seja, o exercício lógico-dialético exposto na segunda parte do *Parmênides* tem como objetivo analisar a relação entre as formas, em especial, a relação das múltiplas formas, caracterizadas na forma do ser, com a forma do uno. Trata-se do problema da participação e das relações entre a esfera conceitual e a realidade concreta, *i. e.*, da esfera sensível e supra-sensível. Desde aqui, observa-se que, ainda que haja divergência na leitura do *Parmênides* de Platão,⁴⁴ o diálogo traz ao neoplatonismo elementos fundamentais, posto que cada momento específico do diálogo vai ser examinado, pelo menos na filosofia procleana, como um elemento que contém uma mensagem específica e isso desde o prólogo.⁴⁵

2.2.1 As hipóteses

Esta análise é focada no segundo momento da obra, a do exercício lógico-dialético, pois essa parte serve de fundamento para o desenvolvimento do sistema hipostático

⁴² Cf. BRUMBAUCH, *Platon on the one: the hypotheses in the Parmenides*, 1961, p. 50-51.

⁴³ Cf. TROUILLARD, *Le "Parménide" de Platon et son interprétation néoplatonicienne*, 1973, p. 88.

⁴⁴ Brumbauch, no texto *Plato on the One – The hypotheses in the Parmenides* (p. 5), informa que há três tradições de interpretação do *Parmênides* de Platão, quais sejam: 1. revelação mística; 2. defesa da Teoria das Formas mediante uma técnica da participação e; 3. exercício lógico megárico.

⁴⁵ Os comentários de Proclo, seja ao *Timeu*, ao *Parmênides* ou à *República* têm por característica dar um significado ao prólogo, um significado que vai além de introduzir o início do diálogo, mas como um elemento importante que apresenta o objeto a ser tratado, de maneira que cada elemento que lá está é lido como carregado de simbolismo.

neoplatônico que, por sua vez, está fundamentado nas hipóteses formuladas pelo personagem Parmênides. Tais hipóteses são comumente apresentadas no número de oito,⁴⁶ são elas:

1. “Se uno”: quais as consequências para ele em relação a si;
2. “Se o uno é”: quais as consequências para ele em relação aos outros;
3. “Se o uno é”: quais as consequências para os outros em relação aos outros;
4. “Se o uno é”: quais as consequências para os outros em relação a si próprios;
5. “Se o uno não é”: quais as consequências para ele em relação aos outros;
6. “Se o uno não é”: quais as consequências para ele em relação a si;
7. “Se o uno não é”: quais as consequências para os outros em relação aos outros;
8. “Se o uno não é”: quais as consequências para os outros em relação a si próprios.

As hipóteses podem ser divididas em dois grupos: positivas e negativas, de maneira que se trabalha tanto com a afirmação quanto com a negação da relação do uno com o ser e suas respectivas consequências. No entanto, cabe aqui uma observação no que concerne à leitura do diálogo, pois a divisão está de acordo com parte considerável dos estudiosos do *Parmênides*, contudo, esse não é o único sentido existente, uma vez que entre a hipótese dois e três há um passo que pode ser avaliado como uma hipótese independente, qual seja: “Digamos, então, pela terceira vez: se o uno é como o descrevemos”⁴⁷. A perspectiva do diálogo contendo nove hipóteses encontra-se nas leituras neoplatônicas,⁴⁸ de modo que essa linha de raciocínio, neste trabalho, será analisada mais adiante.⁴⁹

Analisemos a primeira hipótese: “se uno (εἰ ἓν ἐστιν),⁵⁰ o uno não poderá ser muitos?”⁵¹ A hipótese em questão, em sua formulação “se uno”, é lida no sentido de “se uno”, ou seja, de uma relação antepredicativa, na qual o uno não participa de nenhuma maneira do ser, não sendo predicado e nem possuindo nenhuma característica da esfera do real. A hipótese do uno uno traz uma tensão entre a forma do uno e do múltiplo, porquanto põem em xeque a possibilidade de a multiplicidade não admitir qualquer relação com o uno. Assim, a participação do uno no múltiplo ou do múltiplo no uno não é viável, dado o uno ser entendido como não sendo nada além dele mesmo.

⁴⁶ Não falamos aqui de uma unanimidade das oito hipóteses, dado a existência da leitura neoplatônica, na qual alguns pensadores, como Siriano, interpretam o diálogo como apresentando nove hipóteses.

⁴⁷ “ἔτι δὴ τὸ τρίτον λέγωμεν. τὸ ἐν εἰ ἔστιν οἷον διεληλύθαμεν”. PLATÃO, *Parmênides*, 155e3.

⁴⁸ Em pensadores como Porfírio (234-309 d.C), Jâmblico (245-325 d.C), Plutarco de Atenas (350-430d.C), Siriano e Proclo. Cf. SAFFREY; WESTERINK, *Op. Cit.*, 1968, p. LXXXVII-LXXXVIII.

⁴⁹ Nesta altura da investigação importa compreender a perspectiva das oito hipóteses, a fim de traçar uma linha de investigação que possa diferenciar a leitura neoplatônica do diálogo daquela operada pelos estudiosos modernos.

⁵⁰ Esta é uma hipótese particularmente importante para o neoplatonismo, dado que é sobre ela que está ancorada a noção do uno absolutamente simples e separado de todas as outras formas de realidade.

⁵¹ “εἰ ἓν ἐστιν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἴη πολλὰ τὸ ἐν”. PLATÃO, *Parmênides*, 137c4.

A dificuldade da primeira hipótese está na impossibilidade de qualquer afirmação, pois a relação do uno consigo mesmo é problemática, em razão de ela pressupor uma predicação, ficando subtendidos dois termos: o uno de referência e aquele que será referenciado. O problema é observado quando o personagem Parmênides afirma: “se o uno for ele próprio, não será uno consigo; assim, uno não será uno; mas isto é impossível; portanto, é impossível que o uno seja outro de outro ou o mesmo dele próprio”.⁵² A argumentação que fundamenta o trecho citado refere-se à ideia de que a forma do uno não é a do mesmo, dado que o mesmo pressupõe um termo de comparação. Ademais, se o uno fosse o mesmo, tudo o que possuísse a mesmidade seria uno,⁵³ mas se um conjunto de coisas possuíssem a mesma natureza, estaríamos falando não de uma unidade, mas de uma multiplicidade. O uno, então, seria múltiplo ao ser o mesmo, o que é absurdo.

Em razão da impossibilidade de o uno participar do ser, a primeira hipótese culmina em uma suspensão de informação, porque ele não pode ser dito de forma alguma, uma vez que não pode ser categorizado em qualquer relação que tenha como pressuposto sujeito e objeto, sujeito e predicado. Sem a relação de predicação, não há diálogo, não há relação e, por consequência, nada pode ser afirmado exceto que uno, o que leva ao isolamento do termo. Esse isolamento não pode ser lido como uma mesmidade entre sujeito e predicado, pois se o uno fosse ao mesmo tempo sujeito e predicado, significaria dizer que ele seria dois, ainda que os dois termos se referissem ao mesmo objeto. A natureza do uno e do mesmo não coincidem. Assim, uma relação de mesmidade entre sujeito e predicado não é possível no uno da primeira hipótese. O diálogo encontra-se, aqui, em aporia, visto que o uno não pode compartilhar de nenhuma predicação, não podendo ser dito de forma alguma a partir de qualquer afirmação.

Ao fugir de toda predicação, o uno da primeira hipótese não permite a relação entre formas; problema que dá origem à segunda hipótese do diálogo: se o uno é. É válido citar o passo por inteiro, “se o uno é, quaisquer que sejam as consequências para ele, devemos aceitá-las, não?”.⁵⁴ A formulação da segunda hipótese revela uma diferença importante comparada à primeira, o fato de ela abordar a relação entre uno e ser; ou seja, o que é buscado é saber quais as consequências para o uno caso ele e o ser possuam alguma relação, como pode ser observado:

⁵² εἰ ἄρα τὸ ἐν ἑαυτῷ ταῦτόν ἐσται, οὐχ ἐν ἑαυτῷ ἔσται: καὶ οὕτω ἐν ὄν οὐχ ἐν ἔσται. ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε ἀδύνατον: ἀδύνατον ἄρα καὶ τῷ ἐνὶ ἡ ἐτέρου ἕτερον εἶναι ἢ ἑαυτῷ ταῦτόν”. PLATÃO, *Parmênides*, 139e1.

⁵³ Cf. PLATÃO, *Parmênides*, 139d.

⁵⁴ “οὐκοῦν ἐν εἰ ἔστιν, φαμέν, τὰ συμβαίνοντα περὶ αὐτοῦ, ποῖα ποτε τυγχάνει ὄντα, διομολογητέα ταῦτα: οὐχ οὕτω;”. PLATÃO, *Parmênides*, 142b2.

Portanto, a entidade do uno não será a mesma entidade para o uno; pois, de outro modo, nem aquela seria a entidade daquele, nem o uno participaria daquela, mas seria o mesmo dizer “o uno é” e “o uno uno”. Ora, esta hipótese não é se o uno uno, o que se segue necessariamente; mas: se o uno é, o que se segue disso?⁵⁵

A segunda hipótese é teorizada como diferente, mas não contrária à primeira. Na primeira, os esforços se concentraram na busca das consequências do uno fora de qualquer predicação; já a segunda hipótese está voltada para dois termos e a relação entre eles, quais sejam: uno e ser. Neste sentido, para Brumbauch, há a introdução do conceito de participação (μέθεξις), dado que se trabalha com duas formas, na qual a primeira deve ser predicada pela segunda. Em outras palavras, o uno deve, de algum modo, participar e ser predicado pelo ser.⁵⁶ Na relação de predicação do uno pelo ser, as duas formas aparecem como não possuindo uma relação de mesmidade, sendo isso que faz com que a segunda hipótese se apresente a partir da relação entre unidade e multiplicidade.

Ao contrário do que ocorreu na primeira, na segunda hipótese, o uno, ao participar do ser, participa de inúmeras formas. Chega-se a esta conclusão na medida em que uno e ser são entendidos como elementos distintos, em razão de o ser do uno não poder ser o uno mesmo, pois, se assim o fosse, as consequências desta hipótese seria a mesma da primeira. Logo, o uno que é é um todo formado por ser e uno. Ao ser um todo, cada elemento que o compõe é uma parte.⁵⁷ Aqui há um problema, porque se o uno que é é um todo composto por uno e ser, de maneira que o ser é uno e o uno é ser, cada parte que compõe o todo será, simultaneamente, um todo e parte, na medida em que cada parte é parte de um todo. Mas, nesse caso, cada parte, seja o ser ou o uno, será composta por ambos os termos e isto *ad infinitum*. Platão é claro ao afirmar: “Pelo contrário, cada uma das partes contém uno e ser e a menor das partes faz-se sempre destas duas partes e, de acordo com o mesmo raciocínio, qualquer parte que se gere contera sempre estas duas partes”.⁵⁸

Possuindo dois termos, uno e ser, o uno da segunda hipótese está em relação consigo mesmo, porque o ser que nele está é outro que não o uno. O que queremos dizer é que o uno é, simultaneamente, o mesmo que ele próprio e outro, na medida em que é predicado

⁵⁵ “κατὰ δὴ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ἐξ ἑνὸς ἐπὶ πολλὰ ἰὸν καὶ ἐκ πολλῶν ἐφ’ ἓν οὔτε ἓν ἐστὶν οὔτε πολλά, οὔτε διακρίνεται οὔτε συγκρίνεται. καὶ ἐξ οὐκοῦν καὶ ἡ οὐσία τοῦ ἑνὸς εἴη ἂν οὐ ταυτὸν οὔσα τῷ ἐνί: οὐ γὰρ ἂν ἐκεῖνη ἦν ἐκεῖνου οὐσία, οὐδ’ ἂν ἐκεῖνο, τὸ ἓν, ἐκεῖνης μετεῖχεν, ἀλλ’ ὅμοιον ἂν ἦν λέγειν ἓν τε εἶναι καὶ ἓν ἓν. νῦν δὲ οὐχ αὕτη ἐστὶν ἡ ὑπόθεσις, εἰ ἓν ἓν, τί χρὴ συμβαίνειν, ἀλλ’ εἰ ἓν ἔστιν: οὐχ οὕτω;”. PLATÃO, *Parménides*, 142b-c.

⁵⁶ BRUMBAUCH, *Op. cit.*, 2000, p. 90.

⁵⁷ Cf. PLATÃO, *Parménides*, 142d.

⁵⁸ “πάλιν ἄρα καὶ τῶν μορίων ἐκάτερον τό τε ἓν ἴσχει καὶ τὸ ὄν, καὶ γίγνεται τὸ ἐλάχιστον ἐκ δυοῖν αὐτῶν μορίων τὸ μόριον, καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὕτως ἀεὶ, ὅτι περ ἂν μόριον γένηται, τοῦτω τῷ μορίῳ ἀεὶ ἴσχει”. PLATÃO, *Parménides*, 142e.

por algo diferente de si. Ao ser outro, além do ser, o uno participa do outro⁵⁹. Sendo sempre dois, ele participa das formas numéricas e ao passo que o dois é constituído pela unidade, o uno que é faz parte do par e do ímpar. Há nele uma relação numérica que implica multiplicidade.⁶⁰ A multiplicidade leva a uma série de relações, como é o caso do maior/menor, semelhante/dessemelhante, relações espaciais e temporais. Ao participar do ser, o uno pode participar de todas as categorias do real e, por isso “haverá ciência, opinião e sensação dele [...] E um nome e uma definição para ele, e será nomeado e definido; e as outras coisas semelhantes que se encontram nos entes, também serão em relação ao uno”.⁶¹

Poderíamos concluir aqui a análise da segunda hipótese, dado que foram vistos os elementos que, no neoplatonismo, são característicos da segunda *hipóstase*, como: mesmo e outro, unidade e multiplicidade, semelhança e dessemelhança e, principalmente, a possibilidade do conhecimento. Entretanto, nesta altura do diálogo há uma divergência de interpretação entre os estudiosos modernos e o neoplatonismo, a saber, o fato de o neoplatonismo introduzir, entre a hipótese dois e três, uma outra, fazendo com que o diálogo se desdobre em nove hipóteses e não somente oito. O passo sobre o qual a fundamentação está ancorada é 155e, no qual é dito: “mas digamos pela terceira vez: se o uno é como o descreveremos, não será necessário que seja uno e múltiplo, e nem uno nem múltiplo”.⁶² O problema reside no fato de o diálogo admitir um terceiro modo de dizer o uno enquanto, para os estudiosos modernos, trata-se somente de um corolário da primeira e segunda hipóteses e não de uma terceira hipótese propriamente dita.⁶³

O raciocínio introduzido em 155e do *Parmênides* e que segue até 157b, onde reside o que seria a terceira hipótese para os estudiosos como Siriano, introduz uma ideia de não contrariedade entre a primeira e a segunda hipótese. O passo expõe a impossibilidade do uno que é ser, na medida em que todas as relações entre as formas se tornam absurdas. Porém, não apresentar as categorias do real também implica em absurdidades, já que o uno deveria, de alguma maneira, ser. Dois passos mostram o impasse deste momento do diálogo, o 155e, no qual é dito “se o uno é como o descrevermos, não será necessário que seja uno e múltiplo, e

⁵⁹ Neste ponto já são, pelo menos, quatro formas: Uno, Ser, Mesmo e Diferente.

⁶⁰ Cf. PLATÃO, *Parmênides*, 144a.

⁶¹ “καὶ ἐπιστήμη δὴ εἴη ἂν αὐτοῦ καὶ δόξα καὶ αἴσθησις. [...] καὶ ὄνομα δὴ καὶ λόγος ἔστιν αὐτῷ, καὶ ὀνομάζεται καὶ λέγεται: καὶ ὅσαπερ καὶ περὶ τὰ ἄλλα τῶν τοιούτων τυγχάνει ὄντα, καὶ περὶ τὸ ἐν ἔστιν”. PLATÃO, *Parmênides*, 155d-e.

⁶² “ἔτι δὴ τὸ τρίτον λέγωμεν. τὸ ἐν εἰ ἔστιν οἷον διεληλύθαμεν, ἄρ’ οὐκ ἀνάγκη αὐτό, ἐν τε ὄν καὶ πολλὰ καὶ μήτε ἐν μήτε πολλὰ”. PLATÃO, *Parmênides*, 155e.

⁶³ Cf. BRUMBAUCH, *Op. cit.*, 1961, p. 146.

nem uno e nem múltiplo, e que participe do tempo e que ora participe na entidade, dado que é uno, ora não participe na entidade, dado que não é uno?”⁶⁴ e 157a:

- Então, segundo o mesmo argumento, quando passa do uno para o múltiplo e do múltiplo para o uno, não é uno nem múltiplo, nem divide nem se reúne. E, quando passa do semelhante para o dessemelhante e do dessemelhante para o semelhante, nem se assemelha nem desassemelha, nem é feito semelhante nem dessemelhante. E, quando passa do pequeno para o grande, para o igual e o contrário, não é pequeno, nem grande, nem igual, nem feito grande, nem diminuído nem igualado. [...] - Mas, se é, o uno é afetado por todas estas afecções.⁶⁵

É necessário partir para outra hipótese, pois o intervalo citado parece permanecer em uma aporia, em razão de o uno que é admitir todas as formas. Na hipótese seguinte, na terceira para os estudiosos modernos, são verificadas as consequências do uno que é para as outras coisas.⁶⁶ É importante observar que, até aqui, as hipóteses levantadas sobre o uno tinham por objetivo verificar as consequências para o próprio uno, agora, partindo ainda de uma hipótese afirmativa, a atenção volta-se para as consequências para os outros, caso o uno seja.

Na terceira hipótese, Platão, por meio do personagem Parmênides, reflete acerca do que se daria para os outros, no caso de o uno ser. Uma observação é pertinente, os outros estão, de algum modo, contrapostos à noção de uno, portanto, ao ponderar sobre as consequências para os outros, analisa-se algo que não é o mesmo que o uno, *i. e.*, a multiplicidade. Deste modo, a investigação volta-se para o sentido do múltiplo diante da ideia de que o uno, de algum modo, é predicado pelo ser. Tal noção lança luz ao entendimento da relação dos diversos modos de predicação do ser e sua relação com a multiplicidade. É pela possibilidade de algo que comporte as diversas formas, aparentemente contrárias do ser, que a multiplicidade é possível. No entanto, o uno em si não comporta essa possibilidade, como pôde ser visto na primeira hipótese, na qual as contrariedades se anulam.

Agora, a argumentação do *Parmênides* diz respeito aos outros que não são o uno,⁶⁷ sendo investigadas as consequências daquilo que não é o uno. Considerando que o que não é o uno ou é múltiplo ou é nada e sobre o nada não tem o que ser dito ou analisado, o

⁶⁴ “τὸ ἓν εἰ ἔστιν οἷον διεληλύθαμεν, ἄρ’ οὐκ ἀνάγκη αὐτό, ἓν τε ὄν καὶ πολλὰ καὶ μήτε ἓν μήτε πολλὰ καὶ μετέχον χρόνου, ὅτι μὲν ἔστιν ἓν, οὐσίας μετέχειν ποτέ, ὅτι δ’ οὐκ ἔστι, μὴ μετέχειν αὐ ποτε οὐσίας;”. PLATÃO, *Parmênides*, 155e.

⁶⁵ “κατὰ δὴ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ἐξ ἐνὸς ἐπὶ πολλὰ ἰὸν καὶ ἐκ πολλῶν ἐφ’ ἓν οὔτε ἓν ἔστιν οὔτε πολλὰ, οὔτε διακρίνεται οὔτε συγκρίνεται. καὶ ἐξ ὁμοίου ἐπὶ ἀνόμοιον καὶ ἐξ ἀνομοίου ἐπὶ ὁμοιον ἰὸν οὔτε ὁμοιον οὔτε ἀνόμοιον, οὔτε ὁμοιούμενον οὔτε ἀνομοιούμενον: καὶ ἐκ σμικροῦ ἐπὶ μέγα καὶ ἐπὶ ἴσον καὶ εἰς τὰ ἐναντία ἰὸν οὔτε σμικρὸν οὔτε μέγα οὔτε ἴσον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον οὔτε ἰσούμενον εἴη ἄν. [...] ταῦτα δὴ τὰ παθήματα πάντ’ ἂν πάσχοι τὸ ἓν, εἰ ἔστιν”. PLATÃO, *Parmênides*, 157a-b.

⁶⁶ Cf. PLATÃO, *Parmênides*, 157b.

⁶⁷ Cf. PLATÃO, *Parmênides*, 157b.

objeto de investigação, além do uno, só pode ser a multiplicidade. Por isso, não se trata de uma multiplicidade absoluta e sim de um todo composto por partes, um termo que participa do uno, ainda que não seja o uno. O uno em questão é aquele formado por partes, de maneira a possuir a forma do todo. Consequentemente, há dois modos de identificar o uno nesta hipótese: enquanto totalidade composta por partes e enquanto partes que formam o todo. Cada uma das partes é uma forma delimitada que se distingue das demais.⁶⁸ Contudo, por não serem o uno mesmo, elas, de algum modo, são multiplicidades infinitas. Mas a ideia de multiplicidade *ad infinitum* mostra-se tão absurda que no passo 158c a divisão da parte é demarcada como um movimento do pensamento.

A concessão da divisão da multiplicidade mediante um movimento do pensamento é necessária para levar às últimas consequências o exame da relação uno e múltiplo. Isso porque se o uno não fosse participado pelo múltiplo, o que restaria seria uma unidade absoluta ou a multiplicidade infinita sem qualquer delimitação. A participação do múltiplo no uno é basilar para que seja possível tecer relações entre as outras coisas que não são o uno em si. A relação entre as formas, como pode ser visto no passo 158e, detém-se sobre as formas da semelhança e dessemelhança dos outros que não são o uno, em relação aos outros. Assim, os outros são afetados por outros, pois são ilimitados em si mesmos e, ainda assim, participam do limite, sendo iguais sob a perspectiva do compartilhamento das formas do limite e do ilimitado. Chega-se à ideia de que se o uno é, os outros, que não são o uno, mas que dele participam, admitirão toda forma de contrariedade em sua relação com os outros.

Porém, ainda é necessário investigar quais as consequências dos outros em relação a si próprios, no caso do uno que é. É a este aspecto que a quarta hipótese é dedicada. Nesta altura do texto, Platão faz o personagem Parmênides voltar ao objeto central de sua investigação: o uno que é, mas examinando as consequências para os outros em relação a eles próprios. A hipótese é formulada do seguinte modo: “se o uno é, as outras coisas que não o uno não terão outro modo?”⁶⁹ Diferente do que se deu na terceira hipótese, quando as outras coisas foram consideradas como participantes do uno, na quarta, os outros são aqueles que estão separados do uno, pois o ponto de partida é a ideia de que, ao relacionar uno e outros, engloba-se toda forma de existência, não havendo nenhum terceiro ao qual esses outros e o uno compartilhem.⁷⁰ O uno, na medida em que é separado das outras coisas e não possui partes, não pode ser um todo, não servindo de unificação para as outras coisas. Mas, se o uno

⁶⁸ Cf. PLATÃO, *Parmênides*, 157e.

⁶⁹ “ἔν ἐστιν, ἄρα καὶ οὐχ οὕτως ἔχει τὰ ἄλλα τοῦ ἐνὸς ἢ οὕτω μόνον;”. PLATÃO, *Parmênides*, 159b.

⁷⁰ Cf. PLATÃO, *Parmênides*, 159d.

não está nos outros, os outros não podem ser um todo e, não sendo um todo, não podem, cada uma das coisas, ser parte. Logo, ao não ser constituído de partes e nem serem o todo, os outros não possuem nenhuma delimitação, forma ou figura e, portanto, sequer podem ser múltiplos.

Se partirmos da tese de que o uno da quarta hipótese leva consigo todas as categorias e predicções do ser, fica evidente o problema a que os outros estarão sujeitos no âmbito do ser e da linguagem. Isso em razão de que, se for assumida a identidade do uno com o ser e que os outros são separados e não participantes do uno, aos outros será impossível qualquer nomeação. As consequências aqui serão semelhantes àquelas da primeira hipótese, sob a perspectiva da nulidade, *i. e.*, os outros, ao não participarem do uno que é, não participam do ser. Este fato fica explícito quando o personagem Parmênides conclui:

Portanto, nem são os mesmos nem outros, nem estão em movimento nem em repouso, nem se geram nem perecem, nem são maiores nem menores nem iguais; nem são afetadas por nenhuma dessas coisas. Pois, se qualquer dessas coisas fosse afetada por alguma delas, participariam do uno, do dois, do três, do par e do ímpar, o que ficou claro que era impossível, uma vez que estão totalmente privadas do uno.⁷¹

As quatro hipóteses positivas são finalmente concluídas. Mas, somente a análise positiva do uno e suas consequências não é suficiente para completar o exercício dialético, dado não apresentarem conclusão definitiva. Ocorre que as hipóteses um e quatro partem da impossibilidade das formas para o uno e os outros, respectivamente; já nas hipóteses dois e três, tanto o uno quanto os outros são postos como possuindo as mais diversas formas. O impasse da participação permanece nas quatro hipóteses afirmativas, sendo preciso ponderar sobre a perspectiva negativa da questão. Todavia, a análise aqui realizada das hipóteses negativas é breve, dado o lugar que elas ocupam nos sistemas neoplatônicos. As hipóteses negativas não ocupam um lugar *hipostático* no sistema neoplatônico, não sendo necessário, para este trabalho, uma análise minuciosa.

Com o objetivo de verificar as consequências para o uno e os outros diante de um uno que não é, outras quatro hipóteses são teorizadas. Estas hipóteses seguem a mesma lógica das quatro primeiras, ou seja, investigam as consequências para o uno em relação a si mesmo e aos outros e para os outros em relação a si próprios e aos outros, mas o fazem sob a perspectiva do uno que não é. Buscando as consequências para o próprio uno em relação aos outros, a quinta hipótese se ocupa, primeiramente, em diferenciar o significado do uno que é e

⁷¹ “οὐδ’ ἄρα τὰ αὐτὰ οὐδ’ ἕτερα, οὐδὲ κινούμενα οὐδὲ ἐστῶτα, οὐδὲ γιγνόμενα οὐδὲ ἀπολλύμενα, οὐδὲ μείζω οὐδὲ ἐλάττω οὐδὲ ἴσα: οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν πέπονθε τῶν τοιούτων: εἰ γάρ τι τοιούτων πεπονθέναι ὑπομένει τὰ ἄλλα, καὶ ἐνὸς καὶ δυοῖν καὶ τριῶν καὶ περιττοῦ καὶ ἀρτίου μεθέξει, ὧν αὐτοῖς ἀδύνατον”. PLATÃO, *Parmênides*, 160a-b.

do uno que não é, ou seja, busca indicar a implicação da negação. Nela, na medida em que o uno não é, o ser não está nele; logo, para que haja comparação e, assim, nomeação do uno que não é, ele deve participar de múltiplas formas. Sobre a necessidade da participação, é dito: “Não é possível ao uno ser, se é verdade que não é, mas nada impede que participe em muitas coisas, pelo contrário, se é verdade que esse uno não é, e não outra coisa”.⁷²

O argumento segue demonstrando que o uno que não é participa de diversas formas até que, no passo 161e, declara que esse uno tem de participar da entidade.⁷³ Não podendo ser o mesmo que o ser, só resta, a fim de salvaguardar a verdade sobre aquele uno que não é, admitir que ele participa do ser. O uno que não é será e não será. Este fato é importante pois, pela primeira vez no diálogo, é observado um movimento relativo à mudança de estado. Com a quinta hipótese é introduzido um novo elemento: a mudança de um estado a outro.

Posteriormente, a argumentação volta-se novamente para o uno que não é, mas são verificadas as consequências do uno em relação a si próprio. Neste caso, a análise necessita partir de uma separação total da entidade, em razão de os outros, ou a relação do uno com os outros, não ser o foco. Por este motivo é admitido que “o que não é não pode ser nem pode participar do ser de nenhuma outra maneira”.⁷⁴ Não ser e não participar da entidade implica em não poder participar de nenhuma forma do ser, o que significa que o uno que não é não pode ser partícipe de nenhuma outra categoria, não se relacionando nem consigo mesmo nem com os outros. Assim, qualquer possibilidade de semelhança, dessemelhança, geração, corrupção, movimento e repouso são absurdas sob a perspectiva do uno que não é em uma relação consigo mesmo. A conclusão da sexta hipótese é a nulidade, uma vez que nada pode ser dito, já que a linguagem e o pensamento são orientados pelas categorias do real.⁷⁵

⁷² “εἶναι μὲν δὴ τῷ ἐνὶ οὐχ οἷόν τε, εἴπερ γε μὴ ἔστι, μετέχειν δὲ πολλῶν οὐδὲν κωλύει, ἀλλὰ καὶ ἀνάγκη, εἴπερ τό γε ἐν ἐκείνῳ καὶ μὴ ἄλλο μὴ ἔστιν” PLATÃO, *Parmênides*, 160e-161a.

⁷³ Tal necessidade tem seu fundamento na tese do Parmênides, que estabelece uma identidade entre ser, pensar e dizer. Ao assumir que há saber sobre o uno que não é fica implícito que este saber é verdadeiro e a verdade de Platão está ancorada na entidade, como já estabelecido por Parmênides de Eleia. Cf. PARMÊNIDES, *Da natureza*, frag. 6.

⁷⁴ “οὔτε ἄρα εἶναι δύναιτο ἄν τὸ μὴ ὄν οὔτε ἄλλως οὐδαμῶς” PLATÃO, *Parmênides*, 163c.

⁷⁵ A este respeito, Platão, na *República* 508d, afirma que “a alma sob igual perspectiva: quando se fixa nalgum objeto iluminado pela verdade e pelo ser, imediatamente o percebe e o reconhece, e se revela inteligente”, e em 509b, ao entender que “os objetos conhecidos, que não recebem do bem apenas a faculdade de serem conhecidos, mas também lhe devem o ser e a essência, conquanto o bem não seja essência”, parece colocar no mesmo nível o ser e a possibilidade de ser conhecido e, portanto, indicado. Aristóteles, por sua vez, na *Metafísica* 1003a3-4, afirma que o ser possui múltiplos significados e que esses significados sempre se referem a realidades determinadas. Ainda na *Metafísica*, em 1028a1-2 é reforçado as significações do ser, de modo a fazer referências ao livro dedicado às categorias do ser. Tal livro diz respeito as *Categorias* no qual o Estagirita estabelece os modos pelos quais o ser é dito: “Dentre as coisas que se dizem sem qualquer ligação, cada uma delas significa substância ou quantidade ou qualidade ou relação ou lugar ou tempo ou posição ou posse ou ação ou paixão”. ARISTÓTELES, *Categorias*, 1b25-27 (tradução de Maria José Figueiredo).

Finalizada a análise da sexta hipótese, o diálogo segue para a sétima, com as consequências para os outros em relação aos outros, que é introduzida do seguinte modo: “digamos, se o uno não é, de que modo, necessariamente, serão afetadas as outras coisas?”⁷⁶ Ao estabelecer como ponto de investigação os outros em relação aos outros diante de um uno que não é, algo fica imediatamente evidente, que ele se refere também à categoria do diferente. Os outros são diferentes, não do uno, porque este não é, mas deles mesmos, sendo múltiplos. A multiplicidade, por sua vez, parece ter sua existência e categorização pautada no campo das aparências, pois, para ser múltipla, é preciso ser, pelo menos, quantitativamente diferente e, para que isso seja possível, cada parte que compõe a multiplicidade deve ser uma unidade. O problema está no fato de esta unidade, oriunda de uma delimitação, só ocorrer no âmbito da aparência, já que o uno não é.⁷⁷ Deste modo, os outros, quando relativos aos outros diante de um uno que não é, sempre expressam categorias do ser, mas tais categorias não existem de fato em cada parte desta multiplicidade. Nesta lógica:

Por conseguinte, essas serão as mesmas e diferentes umas das outras, estarão em contato e separadas umas das outras, mover-se-ão com todo tipo de movimento e estarão totalmente em repouso, gerar-se-ão e perecerão e nem hão de gerar-se nem perecer, e possuirão todas essas coisas, que nos seria fácil enumerar, se o uno não for e houver muitas coisas.⁷⁸

Diferente do que ocorre com a sétima hipótese, na oitava são analisadas as consequências do uno que não é para os outros em relação a si próprios. Isso porque, ao ser outro que não o uno, as outras coisas sequer podem ser múltiplas, não sendo múltiplas e em comparação consigo mesmas, nelas não há delimitação de formas. Não se pode, portanto, atribuir qualquer categoria aos outros. Chega-se, por esta via, a uma completa nulidade, de maneira que no fim o diálogo revela um exercício lógico que não tem conclusão definitiva, uma vez que tanto o uno quanto os outros terminam por possuírem e não possuírem as mais diferentes formas, seja sob a perspectiva do uno que é ou do uno que não é.

O *Parmênides* de Platão realiza, assim, um exercício lógico que investiga o uno e sua relação consigo mesmo e com os outros, de maneira a considerar todas as possibilidades desta relação, apresentando hipóteses que culminam na conclusão de que “se o uno é ou não é, ele e os outros, em relação a si mesmo e uns aos outros, são e parecem tudo e nada”.⁷⁹ Esta perspectiva do diálogo como exercício lógico, apesar de mostrar os elementos que estão

⁷⁶ “ἔτι δὲ λέγωμεν, ἐν εἰ μὴ ἔστι, τὰλλα τί χρηὶ πεπονθέναι” PLATÃO. *Parmênide*, 164b.

⁷⁷ Cf. PLATÃO, *Parmênides*, 165a.

⁷⁸ “οὐκοῦν καὶ τοὺς αὐτοὺς καὶ ἐτέρους ἀλλήλων, καὶ ἀπομένους καὶ χωρὶς ἑαυτῶν, καὶ κινουμένους πάσας κινήσεις καὶ ἐστῶτας πάντη, καὶ γιγνομένους καὶ ἀπολλυμένους καὶ μηδέτερα, καὶ πάντα που τὰ τοιαῦτα, ἃ διελεῖν εὐπετὲς ἦδη ἡμῖν, εἰ ἐνὸς μὴ ὄντος πολλὰ ἔστιν”. PLATÃO, *Parmênides*, 165d-e.

⁷⁹ SANTOS, *Op. cit.*, 2001, p. 22.

envolvidos no diálogo, não é a mesma que o neoplatonismo procleano tem por fundamento, dado que, para Proclo, o objetivo do diálogo são as coisas universais⁸⁰ e, junto a elas, os gêneros divinos e a processão (πρόοδος) ordenada.⁸¹ Para o Diádoco, o diálogo platônico é um modo de revelar os níveis que compõem a realidade, sendo as hipóteses entendidas como nove.

2.3 A leitura neoplatônica do *Parmênides* de Platão

Trouillard apresenta a organização das hipóteses do *Parmênides* em nove, das quais as cinco primeiras são positivas⁸² e as quatro últimas, negativas⁸³. Para o estudioso, as estrofes são articuladas como em um poema, seguindo a seguinte ordem:

1. Positiva – Se uno, o que segue dele. Conclusão negativa;
2. Positiva – Se o uno é, o que segue dele. Conclusão afirmativa;
3. Positiva e Negativa – Se o uno é e não é, o que se segue disso. Conclusão afirmativa e negativas;
4. Positiva – Se o uno é, o que serão outros. Conclusão afirmativa;
5. Positiva – se o uno é, o que não serão os outros. Conclusão negativa;
6. Negativa – Se o uno não é, o que serão para ele. Conclusão afirmativa e negativa;
7. Negativa – Se o uno não é, o que ele é. Conclusão negativa;
8. Negativa – Se o uno não é, o que serão os outros. Conclusão positiva e negativa;
9. Negativa – Se o uno não é, o que não serão os outros. Conclusão negativa.⁸⁴

A interpretação exposta por Trouillard está de acordo com a neoplatônica, de maneira a identificar em cada hipótese um nível de realidade específica, em um processo que pressupõe a continuidade entre todos os termos do sistema, tendo o Uno⁸⁵ como fundamento. Para o estudioso, a leitura neoplatônica do diálogo comporta uma questão: se o uno é uno, bem como sua verificação negativa⁸⁶. Para os neoplatônicos, o problema do Uno domina o diálogo inteiro, já que, para eles, o Uno é causa primeira e final de tudo. Sendo todas as coisas

⁸⁰ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Parménide*, Tome 1, II, §22 p. 103.

⁸¹ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, I, 7, 31.14-16.

⁸² Todavia, o passo 155e3, que deveria dizer respeito à terceira hipótese, não é uma hipótese positiva, como esperado e, dado a divisão da segunda parte da obra, também não pode ser dita negativa.

⁸³ Cf. TROUILLARD, *Op. cit.*, 1973, p. 88-89.

⁸⁴ Cf. TROUILLARD, *Op. cit.*, 1973, p. 90-91.

⁸⁵ Até aqui o termo uno era indicado com inicial minúscula por tratar-se da leitura do *Parmênides* de Platão, doravante o termo diz respeito ao Uno neoplatônico, que não só é lido a partir de um exercício lógico, mas como fundamento das *hipóstases* e, portanto, de caráter transcendente.

⁸⁶ Cf. TROUILLARD, *Op. cit.*, 1973, p. 89.

observadas sob a perspectiva do Uno, autores como Jâmblico (245 – 325) e Proclo encontram no *Parmênides* o centro da metafísica platônica.⁸⁷ O Uno corresponderia, assim, à primeira hipótese do *Parmênides*: se uno. Este primeiro termo é basilar para a compreensão e sustentação das demais *hipóstases*, ainda que dele pouco ou nada possa ser dito, pois está acima da *hipóstase* inteligível.

A leitura neoplatônica possui objetivos próprios, como o de perceber a estrutura do real nas hipóteses platônicas.⁸⁸ Isso se dá por tal leitura estar fundamentada em uma visão de mundo que não está centrada somente na obra platônica, mas bebe, também, de outras fontes, como o pensamento oriental, o neopitagorismo e o próprio aristotelismo. Assim, ainda que o neoplatonismo seja uma tentativa de harmonizar as diversas doutrinas⁸⁹ gregas que o antecedem e que Platão seja compreendido como divino, outros pensadores também são considerados como sábios, como é o caso de Aristóteles. Seguindo esta linha, Proclo demonstra uma tendência de confluência dos antecessores ao expor sua perspectiva de que os vários modos de conhecimento e exposição têm um mesmo objeto.

É possível expor as coisas divinas de diferentes maneiras, os poetas, inspirados por *Febos*, [o fazem] por meio de expressões míticas e com um estilo rico e nobre; os poetas que em seus sujeitos míticos adotam a pompa trágica e, sobretudo, quando falam por inspiração divina, [o fazem] mediante expressões religiosas e santas, e de uma forma de composição que se eleva ao sublime; os outros, propõem se expressarem por imagens, mediante termos matemáticos, como aqueles que se dedicam à ciência dos números e à geometria. Destes diferentes processos, a exposição por meio de expressões dialéticas, particularmente próprias dos filósofos da escola Eleática, bem como este nobre estilo da escola Pitagórica, como apresenta Filolau, representa as *hyparxis* e as processões dos deuses pelos números [...].⁹⁰

A partir da percepção de que as coisas divinas foram expostas dos mais diferentes modos, Proclo revela a tendência de unificação da filosofia grega, tendo como um de seus

⁸⁷ Cf. TROUILLARD, *Op. cit.*, 1973, p.83.

⁸⁸ Para Bezerra “Ao expor a ‘sabedoria secreta’ de Platão, Proclo tem dois objetivos concretos: a) salvar o platonismo (organizando um sistema de ensino para a Academia); b) preparar, a partir da sua obra, o futuro do platonismo mediante um programa que resgataria a validade do paganismo”. (BEZERRA, *Algumas considerações sobre a leitura procleana do Parmênides de Platão*, 2004, p. 99).

⁸⁹ Optamos pelo termo “doutrinas” porque não estamos nos referindo, somente, ao aspecto especulativo, ou seja, não estamos falando de uma tentativa de harmonizar somente teorias filosóficas, mas também elementos presentes na religião. Desta feita, o que é colocado em jogo pelos neoplatônicos, principalmente a partir de Jâmblico, é a unificação de todo o espírito grego que lhe antecedeu.

⁹⁰ “Car il est possible d’exposer les choses divines de plusieurs manières différentes, aux poètes inspirés par Phoebus, au moyen d’expressions mythiques et avec un style riche et noble, aux poètes qui, dans les sujets mythiques, adoptent la pompe tragique, et surtout quand ils font parler des bouches divines, au moyen d’expressions religieuses et saintes, et d’une forme de composition qui s’élève au sublime; aux autres, qui se proposent de les exprimer par des images, au moyen de termes mathématiques, comme ceux qu’on emploie dans la science, des nombres ou dans la géométrie. De ces divers procédés diffère l’exposition par des expressions dialectiques, particulièrement propres aux philosophes de l’École Eleatique, telle que ce noble style des Pythagoriciens comme nous le montre Philolaus, qui représente par des nombres les *hyparxis* et les processions des Dieux [...]”. PROCLUS, *Commentaire sur le Parménide*, Tome 1, I, §17 p. 78-79.

pontos de sustentação o fato de um mesmo objeto poder ser dito de muitos modos, como já defendia Aristóteles.⁹¹ Uma vez que o objeto é o mesmo, a saber, as coisas divinas, a harmonia entre a tese dos diferentes pensadores torna-se possível. É na perspectiva da unidade doutrinal que a tendência de harmonização é uma constante no neoplatonismo, isso desde Plotino que, como observa Clota:

Plotino representa um novo hiato na história do espírito humano. Nele irão confluír, como no alto-mar, os abundantes rios do Platonismo, do Aristotelismo, do Estoicismo, a corrente neopitagórica e o Médio Platonismo, uma série de movimentos religiosos como a Gnose e o Hermetismo e algumas formas da religiosidade final do mundo antigo, como os mistérios e as doutrinas soteriológicas vindas do Oriente.⁹²

Szlezák, por sua vez, observa que uma proposta de unificação do espírito grego se fazia presente desde os neopitagóricos, de tal forma que, para eles, Platão e Aristóteles eram o nono e décimos chefes da Academia depois de Pitágoras.⁹³ A perspectiva de unificação teria tido continuidade com os médioplatônicos e teria sido herdada pelo neoplatonismo. Ademais, se considerarmos a tradição neoplatônica da antiguidade tardia em geral, o *Oráculos Caldeus*, os poemas órficos e a própria teurgia possuem lugar de destaque. Nesta conformidade, Ruiz informa que Proclo articula uma unidade fundamental entre seus antecessores, o que poderia ser visto na obra *Dez livros sobre a sinfonia de Orfeu, Pitágoras, Platão e os Oráculos Caldeus*⁹⁴.

A obra citada por Ruiz consolida a tese da unidade do espírito grego presente no pensamento do Diádoco e que se reflete em suas teorias. No entanto, tal obra foi perdida, de maneira que a unidade indicada pelo título da obra necessitaria de outros indicativos para ser provada. Esta, contudo, não é uma grande dificuldade, uma vez que pode ser constatada no *corpus* procleano. A exemplo, tem-se a defesa de Homero realizada por Proclo em seu *Comentário à República* de Platão.⁹⁵ Paralelo a isso, podemos nos valer dos comentários do

⁹¹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Λ2, 1003a31.

⁹² “Plotino representa, pues, un nuevo hito en la historia del espíritu humano. En él irán a confluír, como en un ancho mar, los caudalosos ríos del Platonismo, el Aristotelismo, el Estoicismo, la corriente Neopitagórica y la del Platonismo médio, sin contar con una serie de movimientos religiosos como la Gnosis y el Hermetismo, y algunas formas de la religiosidad de finales del mundo antiguo, como los misterios y las doctrinas soteriológicas venidas de Oriente”. CLOTA, *El neoplatonismo: síntesis del espiritualismo antiguo*, 1989, p. 12.

⁹³ Cf. SZLEZÁK, *Platão e Aristóteles na doutrina do Noûs de Plotino*, 2010, p. 68.

⁹⁴ Tal obra é atribuída a Proclo pelo léxico Suda. Cf. RUIZ, *Introdução*, 1999, p. 15.

⁹⁵ A defesa é realizada na 6ª Dissertação, que compõe o comentário de Proclo à *República*. Para realizar a defesa de Homero contra as acusações feitas por Platão no livro II da *República*, Proclo coloca em jogo a necessidade da interpretação das alegorias. Ao fazer isso, ele pode realizar a defesa dos poetas, sem ir contra aquilo que foi defendido por Platão, de maneira a ter êxito em sua perspectiva de unificação do espírito grego. Mais sobre a defesa de Proclo das acusações platônicas, ver: *Comentário à República*, na VI Dissertação.

Bizantino às obras aristotélicas e aos *Oráculos Caldeus*. Ademais, a própria formulação do pensamento procleano está envolta da perspectiva de unificação, na medida em que seu sistema hipostático incorpora deuses, *daimons* e heróis.

A perspectiva de unificação do espírito grego possibilita uma nova leitura da história da filosofia antiga. Sobre isso, Clota faz lembrar que desde Hegel a história da filosofia antiga é dividida em três grupos: 1. os pré-socráticos, que teria correspondido a um período cosmológico; 2. o que teria início com Sócrates e estaria centrado na análise do ser humano, dizendo respeito a um período antropológico e, por fim; 3. o período helenístico, que corresponderia ao ético, no qual a atenção se volta para a conduta humana.⁹⁶ Porém, para Clota, Hegel deixou passar um quarto período, o teológico, ou místico. Este corresponderia tanto à orientação pagã quanto à cristã e diria respeito ao neoplatonismo.⁹⁷ O caráter teológico perpassaria todo o neoplatonismo, tendo seu início, de forma demarcada pelos estudiosos da história da filosofia, com Jâmblico e encontraria seu apogeu na escola de Pérgamo. Sobre isso, Saffrey e Westerink afirmam:

Por sua vez, a escola siríaca dá duas ramificações de valores desiguais: primeiro a Escola de Pérgamo, francamente voltada à magia e que se afasta inteiramente do antigo racionalismo grego e, em seguida, a Escola de Atenas, ramo vigoroso que virá a ser enxertado no velho tronco da Academia de Platão e ali fará dar seu último fruto ao tentar desabrochar a flor do platonismo sob o sol místico da religião pagã.⁹⁸

A unificação do espírito grego inaugura a quarta vertente das demarcações da história da filosofia antiga: a teológica, que tem origem, ademais de tudo, por disputas políticas e religiosas, como pode ser observado nas disputas e testemunho de Proclo. A exemplo, pode ser mencionado, a nível teórico, a obra *Sobre a eternidade do mundo*, na qual o Bizantino escreve 18 teses em defesa da eternidade do mundo e contra a tese cristã da

⁹⁶ Cf. CLOTA, *Op. cit.*, 1989, p. 11.

⁹⁷ Vale lembrar, contudo, que contrário à crítica de Clota, Hegel, em sua *Lições sobre a história da filosofia III*, na terceira seção, classifica o neoplatonismo como o terceiro período. Ao fazer isso, Hegel, mesmo abordando a análise a partir da história da consciência, parece perceber o aspecto transcendental na qual o neoplatonismo está inserido. É dito: “Esta ideia encalcada no homem de que a essência absoluta não é estranha à consciência de si, de que para ele não significa nada a essência em que não vive sua consciência de si imediata, este princípio se revela agora como o princípio geral do Espírito do Mundo, como a crença e o saber de todos os homens; com ele se transforma de repente todo o aspecto do universo, se destrói todo anterior e se produz um renascimento do mundo” HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofia III*, 2016, p. 7.

⁹⁸ “A son tour, cette école syrienne donna deux ramifications d’inégale valeur: d’abord l’École de Pergame, franchement adonnée à la magie et délaissant entièrement le vieux rationalisme grec, et ensuit l’École d’Athènes, rameau vigoureux qui parviendra à se greffer sur la vieille souche de l’Académie de Platon et lui fera donner son dernier rejeton en essayant d’épanouir la fleur du platonisme au soleil mystique de la religion païenne” SAFFREY; WESTERINK, *Op. cit.*, 1968, p. XXXVI.

criação.⁹⁹ Tal obra fez com que o nome de Proclo quase desaparecesse por completo do Ocidente durante a Idade Média. Outro elemento que testifica as disputas de ordem político-religiosa e que lança luz à necessidade dos pensadores da época defenderem a religião pagã é dada por Marino de Neápolis, que narra a retirada da estátua da deusa Atenas do Paternon para servir como ornamento no senado.¹⁰⁰ Por fim, tem-se o apogeu destas disputas, que tem um dos seus motivos na *Sobre a eternidade do mundo*, com o fechamento da Escola de Atenas em 529, por Justiniano, e no exílio dos pensadores para a Síria.¹⁰¹ Nesse contexto, o neoplatonismo de tendência pagã desenvolve-se introduzindo, de maneira acentuada, elementos religiosos em seu sistema, como é observado em *Sobre a existência dos males*,¹⁰² mas também de modo especulativo, nos *Elementos de Teologia*.¹⁰³

Tem-se, portanto, os dois elementos que caracterizam o modo de fazer filosofia neoplatônico, *i. e.*, o aspecto escolástico, por estar ancorado na autoridade de outros pensadores; e a introdução de elementos religiosos. O primeiro aspecto resultou na importância que o gênero comentário adquiriu, principalmente de Jâmblico em diante, dado que a prática de comentários passou a fazer parte daquilo que pode ser chamado de educação neoplatônica. Neste sentido, Clota, ao fazer referência às obras de Jâmblico, apresenta uma estrutura de comentário às obras platônicas que teria iniciado com Porfírio (? – 301) e cuja exegese de textos tem como fundamento a seleção que já ocorria na escola de Plotino. O estudioso informa:

O que ocorre é que tal seleção adquire aspecto de algo escolástico. Sabemos, de fato, que na escola de Jâmblico a ordem de leitura dos diálogos platônicos é a seguinte: *Alcebiades I*, *Górgias*, *Fédon*, *Crátilo*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Fedron*, *Banquete*, *Filebo*. O remate era a leitura do *Parmênides* e o *Timeu*. Esta ordem e seleção se mantiveram praticamente sem modificação ao longo dos séculos.¹⁰⁴

⁹⁹ Cf. PROCLO. *On the eternity of the world*. Greek text with Introductio, translation and commentary by Helen S. Lang and A. D. Macro. Los Angeles: California, 2001.

¹⁰⁰ Cf. MARINO, *Proclo o de la felicidad*, XXX, 734 -739.

¹⁰¹ Cf. JEAUNEAU, *Denys l'Areopagite promoteur du Néoplatonisme en Occident*, 1997, p. 2.

¹⁰² A introdução de elementos religiosos pode ser observada entre os § 14 e §15, quando Proclo introduz a figura de deuses, anjos, *daimons* e heróis na estrutura do sistema. Cf. PROCLO. *Sobre la existencia de los males*. In: PROCLO. *Elementos de Teología. Sobre la Providencia el Destino y el Mal*. Traducción de José Manuel García Valverde. Madrid: Trotta, 2017.

¹⁰³ Reegen, em seu texto *Elementos Teológicos de Proclo*, descreve a obra como sendo “um tratado médio, fortemente construído, extremamente despojado e redigido ‘more geométrico’ com teses, demonstrações e corolários, no estilo da Ética de Spinoza. [...] A primeira parte da obra, os teoremas 1-113 estuda os fundamentos ou leis constituintes do real ou, no dizer de Strijcker (199), os fundamentos antitéticos da metafísica neoplatônica. [...] Uma segunda parte, 114-211, coloca estes fundamentos em ação para formar as ordens [...] ou, em outras palavras, apresenta as relações recíprocas entre os três graus da realidade imaterial” REEGEN, *Elementos de Teologia de Proclo*, 2001, p. 270-271.

¹⁰⁴ “Lo que ocurre es que tal selección adquiere ahora ya el sesgo de algo escolástico. Sabemos, en efecto, que en la escuela de Jâmblico el orden de lectura de los diálogos platónicos es la siguiente: Alcibiades I, Gorgias, Fedón, Crátilo, Teeteto, Sofista, Político, Fedro, Banquete, Filebo. El remate final era la lectura del

Fazendo parte da escola de Atenas, a maior parte dos comentários de Proclo está em conformidade com a ordem de estudo desta escola. Proclo teria comentado todos os diálogos mencionados, com exceção do *Político*, isso em razão da formação da Escola ateniense estar ligada ao estudo e seleção de obras vigentes desde Jâmblico e que se manteve até o século V. Dirigida inicialmente por Plutarco (350 – 430) e posteriormente por Siriano, a Escola de Atenas possuía uma ordem de estudos que compreendia as obras aristotélicas, platônicas e os *Oráculos Caldeus*:

O *curriculum* neoplatônico começava com o estudo introdutório sobre Aristóteles, centrado principalmente na lógica e na ética. Seguia o estudo dos onze diálogos de Platão, selecionados no cânon de leitura, que culminava no *Timeu* e no *Parmênides*. O itinerário era completado pelas doutrinas teológicas nos poemas órficos e nos *Oráculos Caldeus*.¹⁰⁵

Destes comentários, tem-se a construção da filosofia daquele que comenta, em nosso caso, Proclo. Isso porque ao comentar um texto o filósofo está revestido daqueles objetivos de unificação do espírito grego e, ademais, o estudo dos textos platônicos se davam posterior ao estudo das obras lógicas de Aristóteles, uma vez que a lógica aristotélica era uma propedêutica para o estudo das obras de Platão.¹⁰⁶ Em outros termos, os comentários neoplatônicos não podem ser considerados uma simples exegese, dado que rompem com estes pensadores. O gênero comentário é, então, um dos modos de escrita que caracteriza o

Parménides y el Timeo. Este orden y esta selección se mantendrán prácticamente sin modificación a lo largo de los siglos” CLOTA, *Op. cit.*, 1989, p. 80.

¹⁰⁵ “El curriculum neoplatónico comenzaba con el estudio introductorio de Aristóteles, centrado principalmente en la lógica y la ética. Seguía el estudio de los once diálogos de Platón seleccionados en el canon de lectura, que culminaba en el Timeo y el Parménides. El itinerario lo completaban las doctrinas teológicas en los poemas órficos y en los Oráculos caldeos” RUIZ; HOZ, *Introducción*, 2004, p. 11.

¹⁰⁶ Ruiz e Hoz (2004, p. 11), sobre o *curriculum* da escola de Atenas, informam que “El curriculum neoplatónico comenzaba con el estudio introductorio de Aristóteles, centrado principalmente en la lógica y la ética. Seguía el estudio de los once diálogos de Platón seleccionados en el canon de lectura, que culminaba en el Timeo y el Parménides. El itinerario lo completaban las doctrinas teológicas expresadas en los poemas órficos y en los Oráculos caldeos”. Neste aspecto, em *Proclo o de la felicidad* de Marino, é apresentado como a educação de Proclo entrelaça os estudos de Platão e Aristóteles, seja no momento anterior a sua chegada à escola de Atenas, quando o jovem Proclo “Con suma facilidad aprendía de memoria los tratados de lógica de Aristóteles” (IX, 229) ou ainda após chegar à escola, em seus estudos com Plutarco de Atenas (XII, 295) ou ainda quando da aquisição das virtudes políticas (XIV, 335). Neste sentido, Michele Abbate informa que “O estudo de Aristóteles iniciava com a leitura e comentário às *Categorias*, que era precedidos pela *Isagoge* de Porfírio, isto é, uma introdução à lógica como propedêutica a toda filosofia. Aristóteles era considerado como propedêutico à leitura e à doutrina platônica. A obra lógica aristotélica constituía os ‘pequenos mistérios’ que serviam para introduzir os “grandes mistérios”, os diálogos de Platão, nos quais estavam contidos a autêntica verdade divina” (ABBATE, 2004, p. XVIII). Mais sobre a harmonização entre Platão e Aristóteles nas escolas neoplatônicas, bem como o modo com que Aristóteles era lido a partir desta tentativa de harmonização, ver: HADOT, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotles and Plato*, 2015.

neoplatonismo pós-plotiniano.¹⁰⁷ Sobre este gênero, Lloyd pondera que, ainda que nem todo comentário neoplatônico seja uma leitura, eles pressupõem a existência de um currículo filosófico que tem início com as obras de Aristóteles para, enfim, chegarem às obras de Platão, tendo nos comentários ao *Parmênides* e ao *Timeu* todo o esboço da metafísica, sendo obras que se completam. Dada a importância do gênero comentários, no prefácio de sua tradução ao *Comentário ao Parmênides* de Proclo, Dillon indica a importância dos comentários ao declarar: “o que apresento aqui não é prioritariamente como uma exegese dos textos de Platão (...), mas um monumento da metafísica Neoplatônica, disfarçado, como na filosofia neoplatônica em geral, na forma de comentário”.¹⁰⁸

Nas palavras de Dillon fica evidente que os comentários neoplatônicos não seguem a mesma ideia dos comentários da atualidade, que focam em expor a tese do autor da obra comentada. Nos comentários neoplatônicos, ainda que os comentadores tivessem a pretensão de revelar o pensamento contido na obra, eles ultrapassam o texto que estava sendo comentado, buscando uma unidade e sentido que tinha por fundamento a tese do comentador. Sobre isso, Abbate descreve que:

Portanto, a exegese torna-se, no neoplatonismo, a atividade fundamental da escola: o mestre oferece aos seus discípulos um comentário e uma interpretação dos textos clássicos. Do vivo ensinamento e do diálogo contínuo com os discípulos nascem e consolidam-se perspectivas teóricas que vêm a formar um sistema filosófico orgânico e complexo, sempre fundamentado no que grandes do passado (e, obviamente, em primeiro lugar, Platão) haviam afirmado e sustentado em suas obras. Mas a escola neoplatônica não objetivava apenas e exclusivamente o comentário de um texto. A atividade exegetica aparece como funcional ao objetivo fundamental que a escola se propõe, ou seja, formar seus alunos tanto do ponto de vista ético quanto teórico, de modo que eles próprios se tornem comentadores e exegetas dos textos clássicos segundo a perspectiva neoplatônica.¹⁰⁹

O que é observado, então, é que a construção e consolidação de teorias expressas nos comentários aos textos dos antigos clássicos podem resultar em algumas rupturas, dado dizerem respeito à construção de filosofias por meio de comentários. Tal ruptura, no entanto,

¹⁰⁷ Cf. RUIZ, *Op. cit.*, 1999, p. 25.

¹⁰⁸ “I present it here, not primarily as an exegesis of Plato’s text (...), but rather as a monument of Neoplatonic metaphysics, disguised, as so much Neoplatonic philosophy is in the form of a commentary”. DILLON, *Preface*, 1987, p. IX.

¹⁰⁹ “L’esegesi, pertanto, diviene nel Neoplatonismo l’attività fondamentale della scuola: il maestro offre ai suoi discepoli un commento e un’interpretazione dei testi classici. Dal vivo insegnamento e dal continuo dialogo con i discepoli nascono e si consolidano prospettive teoretiche che giungano a formare un organico e complesso sistema filosofico, sempre fondato comunque su quanto i grandi del passato (ed in primo luogo ovviamente Platone) avevano affermato e sostenuto nelle loro opere. Ma la scuola neoplatonica non ha di mira, solo ed esclusivamente, il commento di un testo. L’attività esegetica appare come funzionale all’obiettivo fondamentale che la scuola si propone, cioè quello di formare, sia dal punto di vista etico che teoretico, i propri allievi, in modo tale che, a loro volta, essi stessi divengano commentatori ed esegeti dei testi classici secondo la prospettiva neoplatonica”. ABBATE, *Saggio introduttivo I*, 2004, p. XVIII.

não se dá de modo intencional, posto que aqueles pensadores se julgavam os mais fiéis platônicos, ao ponto de buscarem nos escritos do Ateniense uma mensagem oculta que só teria sido revelada a seus discípulos mais chegados.¹¹⁰

Diante da perspectiva de uma mensagem oculta em Platão e uma unidade doutrinal que dissesse respeito a todo o espírito grego, faz sentido que, na tentativa de se manter fiel ao pensamento antigo, os pensadores neoplatônicos com eles rompessem de algum modo. É na busca da verdade e da unidade que a filosofia neoplatônica é construída, a partir da percepção dos antigos e do próprio comentador. Deste modo, é preciso ficar atento ao fato de os comentários serem uma obra à parte, na qual uma filosofia é construída, sendo esse o motivo das diferenças nas divisões dos comentários.

Neste sentido, Saffrey e Westerink fazem um levantamento da interpretação do *Parmênides* pelos neoplatônicos e alguns de seus antecessores, de modo a constatar que a discussão a respeito do número de hipóteses não é algo novo, mas que remete a Amélio, para quem as hipóteses são no número de oito¹¹¹ e a forma unida à matéria é posterior à matéria sem mistura.¹¹² Já a perspectiva das hipóteses no número de nove tem início com Porfírio e alcança pensadores como Jâmblico, Plutarco de Atenas, Siriano e o próprio Proclo.¹¹³ As *hipóstases* que compõem os sistemas neoplatônicos são analisadas a partir das hipóteses do diálogo platônico, demonstrando que os comentários não se limitam a uma forma específica, mas influenciam o tratamento das questões desde o seu plano lógico até as que envolvem ética, física e matemática.¹¹⁴

Esta interpretação pode ser constatada quando observado que ainda que tenham em comum a concepção de que o número de hipóteses do *Parmênides* sejam nove, a identificação dos elementos que correspondem a cada hipótese difere para cada pensador. Como pode ser visto no quadro abaixo:¹¹⁵

Pensador	Porfírio	Jâmblico	Plutarco de Atenas	Siriano
Hipótese				
1º	Primeiro Deus	Deus e os deuses	Deus	Primeiro Deus
2º	Plano Inteligível	Intelectivos e inteligíveis	Intelecto	Classe divina

¹¹⁰ Cf. GERSON, *The 'Neoplatonic' Interpretation of Plato's Parmenides*, 2016, p. 66.

¹¹¹ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Parménide*, Tome 2, §122, p. 253.

¹¹² Cf. SAFFREY; WESTERINK, *Op. cit.*, 1968, p. LXXXI.

¹¹³ Cf. SAFFREY; WESTERINK, *Op. cit.*, 1968, p. LXXXII.

¹¹⁴ Cf. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism*, 1990, p. 4.

¹¹⁵ Cf. SAFFREY; WESTERINK, *Op. cit.*, 1968, p. LXVIII-LXIX.

3°	Alma inteira	Seres superiores (anjos, <i>daimons</i> e heróis)	Alma	Almas procedentes da alma divina
4°	Corpos ordenados	Almas racionais	Formas unidas à matéria	Seres unidos à matéria
5°	Corpos desordenados	Almas do ranking inferior	Matéria	Matéria
6°	Matéria ordenada	Formas unidas à matéria	Seres sensíveis	
7°	Matéria desordenada	Matéria	Objetos cognoscíveis	
8°	Formas unidas à matéria (em seu sujeito)	Corpos celestes	Sonhos e sombras	
9°	Formas unidas à matéria (nelas mesmas)	Corpos sublunar	Tudo o que é inferior à imagem onírica	

Na tabela, as três primeiras hipóteses do *Parmênides* correspondem às três *hipóstases* centrais teorizadas desde Plotino: Uno (ἓν), *Noûs* (νοῦς) e Alma (ψυχή). Isso porque, ainda que no sistema atribuído a Siriano o que se tem demarcado como correspondente à segunda hipótese seja uma classe divina, essa classe está diretamente ligada à ordem inteligível. Para Proclo: “[...] a segunda depois desta, versa sobre os seres verdadeiramente seres e da *hénada* por eles participada”.¹¹⁶ Considerando que os seres dizem respeito ao inteligível, ainda que a segunda hipótese/*hipóstase* chame atenção para a classe divina, ela está diretamente relacionada ao inteligível, sendo sua causa e fundamento. Logo, é possível observar a concordância dos pensadores citados a respeito da leitura das três primeiras hipóteses.

A partir da terceira hipótese há divergências na interpretação, de maneira que o delineamento dos sistemas neoplatônicos, ainda que tenham em comum o *Parmênides*, possuem diferentes significados. Para Porfírio, todas as hipóteses são elementos que compõe o cosmo, de maneira a posicionar a esfera sensível a partir da quarta hipótese. Já Jámblico introduz a sensibilidade a partir da sexta hipótese. Plutarco de Atenas, por sua vez, tem uma particularidade, ele resume o cosmo nas *hipóstases* positivas, *i. e.*, até a quinta, que é identificada com a matéria. Já as hipóteses negativas são lidas por ele como expondo a

¹¹⁶ “δευτέραν δὲ ἄρα μετὰ ταύτην <ή>. περὶ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῆς μετεχομένης ὑπὸ τούτων ἐνάδος”. PROCLOS, *Teologia Platônica*, I, 11. 49, 16-17.

inexistência daqueles elementos, caso o uno não exista. Siriano parece seguir a mesma perspectiva de Plutarco.

No que toca a Proclo, para ele, cada diálogo possui um objeto específico, como fica demonstrado em seu *Comentário à República* que, ao tratar do σκοπός da obra platônica, afirma que o objeto da obra é a justiça, mesmo que o título se remeta à organização política da polis. O Diádoco argumenta “Quanto a nós, diremos que o título da obra está de acordo com o tema da justiça, porque este título expressa o mesmo que a justiça”.¹¹⁷ Ao analisar o caráter da obra platônica, Proclo faz ponderações sobre qual seria o objeto em questão do diálogo e, a partir daí, define qual seria o tema central a ser tratado. O processo descrito no comentário de Proclo à *República* é particularmente importante quando traçamos uma visão geral do gênero comentário. Isso porque o *Comentário à República* não é um comentário convencional, mas uma obra na qual são trabalhados sete temas específicos, *i. e.*, dissertações. A obra demonstra que há alguma liberdade no processo de comentar os textos platônicos por parte dos neoplatônicos, como já indicamos junto a Abbate.

2.4 Comentário de Proclo ao *Parmênides*

Já neste ponto é possível perceber que algo novo estava para surgir no movimento de comentários, algo que pretendia unir especulação e aspectos dos mistérios, entendendo a multiplicidade do real a partir de uma unidade doutrinal, sistêmica, e a leitura do *Parmênides* de Platão tem papel crucial para o alcance de tal objetivo. Em razão disso, o exercício dialético exposto na citada obra é lido com objetivos próprios, de maneira que as hipóteses são expostas como *hipóstases*. Se considerarmos que hipótese é um fundamento da ciência, na tentativa de teorizar sobre a realidade, enquanto *hipóstase* é a realidade propriamente dita, torna-se claro a distância que os neoplatônicos tomam de Platão em sua leitura do *Parmênides*.

É no desdobramento das *hipóstases* que Proclo desenvolve sua teoria. Todavia, aqui é válido observar que o *Comentário ao Parmênides* de Proclo não nos chegou completo, logo, somente por esta obra não é possível ter a visão geral da análise procleana do diálogo. Por esta razão, a fim de observar qual a leitura que Proclo faz do *Parmênides*, é utilizado tanto o *Comentário ao Parmênides* quanto o livro I da *Teologia Platônica*,¹¹⁸ haja vista nessa

¹¹⁷ “Nous diront donc, quant à nous, que le titre aussi de l’ouvrage s’accorde avec le thème de la justice, puisque ce titre exprime cela même qu’est la justice”. PROCLUS. *Commentaire sur la République*. Tome 1, Dissertations I-IV. Traduction et notes par A. J. Festugière. Paris: Vrin, 1970. I, 14.5-8.

¹¹⁸ A discussão acerca do *Parmênides* de Platão na *Teologia Platônica* tem início desde o capítulo 7 e se estende até o capítulo 12. Nelas, são discutidas: “7. Respostas à objeção precedente: ela consiste em fazer voltar

última encontrar-se uma síntese da leitura procleana ao *Parmênides*, o que indica que a *Teologia Platônica* teria sido escrita após o *Comentário ao Parmênides*. Mas algo deve ser observado: ainda que o foco do sistema de Proclo esteja na leitura hipostática das hipóteses, não se pode deixar de observar o prólogo do diálogo, em razão do seu caráter simbólico. Pois é na pretensão de um simbolismo, somado à interpretação das hipóteses, que o comentário ao diálogo *Parmênides* abriga um sentido geral sobre o que é o neoplatonismo. Ou seja, uma *mistagogia*¹¹⁹ somada ao caráter especulativo.

Iniciemos a análise pelo prólogo, pois nele tanto as distintas conferências quanto os personagens estão envoltos em simbolismos, em razão de as conferências serem como a imagem da processão.¹²⁰ Neste sentido, para Proclo, a última conferência, a reprodução, por Céfalo, do diálogo realizado por Sócrates, Parmênides e Zenão, imita as espécies que procedem do sensível, já que Céfalo não se dirige a ninguém de maneira determinada.¹²¹ A terceira conferência é uma imagem das hipóteses das espécies nas substâncias físicas, dizendo respeito ao momento em que Antífonte conta a Céfalo o que lhe havia narrado Pitodoro¹²². A segunda imita a diversidade das espécies que procedem do alto nas almas, sendo comparada ao discurso de Pitodoro a Antífonte.¹²³ A primeira é a conferência principal, na qual os personagens estavam de fato presentes.¹²⁴ Ela é análoga à relação das espécies nos seres verdadeiramente seres.¹²⁵

O simbolismo das conferências está ancorado em outro, o da representação dos personagens. Nela, Parmênides possui um papel semelhante ao da razão imparticipada e divina. Zenão é análogo à razão participante da alma divina, uma vez que se caracteriza por imitar o que o precede, obtendo a pluralidade ao dirigir-se ao uno ser. Sócrates assemelha-se à razão particular, puramente razão, de maneira que “este personagem está coordenando uma dessas razões, esta que é segundo à analogia do ser e outra que é segundo à analogia da

unicamente ao Parmênides toda a verdade dos deuses de Platão./ 8. Exposição das diversas opiniões relativas ao Parmênides e classificação das objeções feitas a essas opiniões./ 9. Refutação destes que afirmam que o Parmênides é um exercício lógico e que sustentam que seu conteúdo seja tratado como um argumento racional, por meio das opiniões comuns./ 10. Em que tem razão os que afirmam que as hipóteses do Parmênides são relativas aos princípios primeiros imanentes ao que é e que considerações devem ser introduzidas a luz dos ensinamentos do nosso mestre./ 11. Mais demonstrações concernentes às conclusões da segunda hipótese e a sua divisão conforme o ordenamento divino./ 12. As outras hipóteses, as quais mostram sua conexão recíproca e o acordo com a realidade”. PROCLO, *Teologia Platônica*, Prefácio, 2.5-20.

¹¹⁹ Nieva, em seu comentário introdutório à *Teologia Platônica*, afirma que “La Teologia platónica es una mistagogía acerca de lo Uno, es decir, de lo que se trata es de una iniciación o conducción hacia lo secreto, lo oculto, lo divino, más propiamente una iniciación en el misterio”. NIEVA, *Introduction*, 2015, p. 11-12.

¹²⁰ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Parménide*, 1900, I, §9 p. 57.

¹²¹ PLATÃO, *Parmênides*, 126a.

¹²² PLATÃO, *Parmênides*, 127a.

¹²³ PLATÃO, *Parmênides*, 127b.

¹²⁴ PLATÃO, *Parmênides*, 127b-c.

¹²⁵ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Parménides de Platon*, Tome 1, I, §7-8 p. 54-56.

vida”.¹²⁶ Dos personagens que expõem a conferência¹²⁷, Pitodoro é como a alma divina, reproduzindo as razões bem-aventuradas, sendo análogo à ordem angélica. Antífonte é semelhante à alma demoníaca, pois está ligado à natureza. A figura de Antífonte está relacionada a sua paixão por cavalos, sendo pontuado o elemento irracional. Mas, por possuir um lugar intermediário, a ele é dada a capacidade de reproduzir o diálogo aos filósofos de Clezomenas e a Céfalo, como se reproduzisse o comportamento das ordens superiores. Já os filósofos de Clezomenas e Céfalo são associados às almas particulares¹²⁸.

Os significados encontrados nas conferências e personagens que aparecem no prólogo do *Parmênides* revelam parte do modo de conceber a realidade no sistema procleano. Isto ocorre na medida em que não só cada personagem é associado a um elemento do sistema, como cada conferência é interpretada como se referindo a processos de apreensão da realidade. Bezerra sintetiza:

A primeira conferência faz alusão aos *seres realmente seres* [...]. As razões primeiras das quais derivam as segundas, isto é, a *memória* e a *imaginação* [...]. A segunda [...] representa a imagem da diversidade e espécies que derivam das alturas pela criação demiúrgica na alma. [...] A terceira conferência [...] representante das substâncias físicas. A quarta e última [...] é a matéria indeterminada e sem forma.¹²⁹

Paralelo às associações entre os processos de apreensão do real e os elementos que compõem a realidade, outro fator está presente nos elementos do prólogo como símbolo: a presença clara do movimento de processão e intermediários. Como pode ser visto:

De modo que por estes, pode-se ver, trata-se dos *seres* propriamente ditos: os primeiros dos seres que estão sempre presentes e não encontram nenhum impedimento até os últimos, passando por aqueles que ocupam lugar intermediário; os últimos recebem sua perfeição pelos intermediários; os intermediários recebem na comunicação com os primeiros, movendo os últimos, os convergindo sobre si mesmos e tornando-se o centro e a força dos extremos, sendo preenchido pelos mais perfeito e preenchendo os imperfeitos.¹³⁰

¹²⁶ “à ces personnages a été coordonnée l’une de ces raisons, celle qui est selon l’analogie de l’être, et l’autre, qui est selon l’analogie de la vie”. PROCLUS, *Commentaire sur le Parménides de Platon* I, §10, p.58.

¹²⁷ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Parménides de Platon*, I, §11, p. 59.

¹²⁸ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Parménides de Platon*, I, §11, p. 59.

¹²⁹ BEZERRA, *Compreender Plotino e Proclo*, 2006, p. 103-104.

¹³⁰ “De sorte que pour ceux peuvent et savent voir, il s’agit des êtres même: les premiers des êtres sont présents partout, et ne rencontrent aucun empêchement, jusques aux derniers, en passant par ceux qui occupent le rang intermédiaire; les derniers reçoivent leur perfection par l’intermédiaire des moyens; les moyens reçoivent en eux la communication des premiers, meuvent les derniers, les retournent vers eux-même et deviennent pour ainsi dire les centres et les forces des extrêmes, remplis par les plus parfaits, remplissant les imparfaits”. PROCLUS, *Commentaire sur le Parménide*, Tome 1, II, §20, p. 20.

Na obra *Parmênides* de Platão não há nada que justifique essa interpretação simbólica do prólogo, estando aqui um dos elementos que corroboram a tese de que os comentários neoplatônicos não devem ser lidos apenas como uma exegese de texto. É preciso ter em mente que, ao examinar o comentário de Proclo ao *Parmênides*, não temos como foco a filosofia platônica, mas a procleana. Neste sentido, “quando Proclo (seguindo Siriano) explica o *Parmênides* em uma perspectiva teológica, ele já possui um sistema detalhado da processão das classes divinas, que teria sido elaborado na escola neoplatônica pós-plotiniana”.¹³¹ Steel levanta um ponto interessante: a teologia proposta por Proclo não é fruto da leitura do *Parmênides*, ao contrário, a leitura procleana do *Parmênides* que é resultado de um sistema teológico já delineado.¹³²

No entanto, nesta análise da leitura procleana do *Parmênides*, vale lembrar que o comentário de Proclo ao *Parmênides* não nos chegou completo, de maneira que, dos 40 passos, só nos chegaram os 15 primeiros, que estão organizados em sete livros. Desses livros, os quatro primeiros versam sobre a crítica do sistema da pluralidade dos seres exposta por Zenão e a Teoria das Formas operada pelo personagem Parmênides. Já o quinto, é voltado à exposição do método dialético. No sexto, tem início o exame das hipóteses propriamente ditas e se estende até o sétimo. Esses dois livros versam sobre as duas primeiras hipóteses. Imagina-se que haveria uma continuidade da análise das outras hipóteses nos demais livros, todavia, como a obra não nos chegou, não é possível afirmar exatamente sobre o que eles versavam.¹³³

Diante da informação de que nos chegou somente a análise das duas primeiras hipóteses no comentário de Proclo, fica um ponto de interrogação: como é possível recuperar a análise de todas as hipóteses? Tal feito é possível em razão da importância que o diálogo tem no pensamento procleano e constituição de seu sistema. Importância essa que fez com que sua análise não esteja presente somente na obra a ele dedicada, mas também em outras consideradas originais por pensadores como Rosán.¹³⁴ Está-se a indicar, aqui, a *Teologia Platônica*. A presença da análise do *Parmênides* na *Teologia Platônica* fornece dois pontos que merecem atenção: 1. do *Parmênides* como um diálogo teológico e; 2. o papel estrutural que esse diálogo possui na fundamentação do sistema.

¹³¹ “quand Proclus (à la suite de Syrianus) explique le Parménide dans une perspective théologique, il possède déjà tout un système détaillé de la procession des classes divines, qui avait été élaboré dans l’école néoplatonicienne depuis Plotin”. STEEL, *Le Parménide est-il le fondement de la Théologie Platonicienne*, 2000, p. 384.

¹³² STEEL, *op. cit.*, 2000, p. 384.

¹³³ CHAIGNET, *Préface*, 1900, p. V.

¹³⁴ Cf. ROSÁN, *Op. cit.*, 1949, p. 36.

A respeito do primeiro aspecto, dois trechos do primeiro livro da *Teologia Platônica* mostram como a ciência teológica foi vista pelos antigos e como ela é definida, leia-se: “Portanto, todos que se ocuparam de teologia, denominando deuses e os seres primeiros por natureza, dizem que é acerca de tais coisas que se ocupa a ciência teológica”¹³⁵ e “Todos, como dizem, chamam de deuses os princípios primeiros dos seres e autossuficientes e de Teologia a ciência desses princípios”.¹³⁶ Nos trechos citados, a teologia concebida pelo Bizantino corresponde à ciência dos primeiros princípios, fato que já Aristóteles indicava ao afirmar que “a sapiência é uma ciência acerca de certos princípios e certas causas”.¹³⁷ Contudo, é preciso observar que nos textos de Platão a teologia não é colocada como tema principal em nenhum dos diálogos, mas Proclo entende que esse tema estaria presente em todos eles. A filosofia de Platão seria, então, uma mistagogia.¹³⁸ Não por acaso o *Parmênides* é lido a partir do método dialético, mas tem como objeto as classes divinas.

Seguindo a perspectiva de seu mestre Siriano, Proclo entende que as hipóteses presentes no diálogo são no número de 9, são elas: 1. Uno; 2. Seres verdadeiramente seres e as *Hénadas* por eles participadas; 3. Alma; 4. Realidades divididas nos corpos e não separáveis da matéria; 5. Processão da matéria.¹³⁹ As quatro últimas, as hipóteses negativas, são, para o Bizantino, como privações oriundas da negação do Uno.¹⁴⁰ Assim, seria demonstrado que se o Uno não existisse, tudo desapareceria, de maneira a concluir que “se o Uno existe, também existem todos os seres até o último nível do real, mas se o Uno não existe, não existe nenhum dos seres”.¹⁴¹

Uma vez que há uma identificação entre Uno e Deus e, portanto, entre as *Hénadas* e toda a classe divina, é possível ler o *Parmênides* como uma teologia, dado que este Deus, além do caráter místico, traz o aspecto de Primeiro Princípio. À medida que o Primeiro é fundamento de tudo, passa a haver, para Proclo, uma verdadeira mistagogia, como pode ser visto na interpretação dos princípios Limite e Ilimitado como processão do Deus primeiro e correspondendo às divindades: “Deus produziu estas duas causas, o limite e o ilimitado, ou se

¹³⁵ “Ἀπαντες μὲν οὖν ὅσοι πόποτε θεολογίας εἰσὶν ἡμένοι, τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν θεὸς ἐπονομαζοντες, περὶ ταῦτα τὴν θεολογικὴν ἐπιστήμην πραγματεύεσθαι φασιν”. PROCLO, *Teologia Platônica*, I, 3, 12.11-13.

¹³⁶ “Ἀπαντες μὲν οὖν, ὅπερ ἔφην, τὰς πρωτίστας ἀρχὰς τῶν ὄντων καὶ αὐταρκεστάτας θεοὺς ἀποκαλοῦσι καὶ θεολογίαν τὴν τούτων ἐπιστήμην”. PROCLO, *Teologia Platônica*, I, 3, 13.6-8.

¹³⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, 982a1-2.

¹³⁸ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, I, 1, 5.16-6.2.

¹³⁹ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, I, 12, 57.8-21.

¹⁴⁰ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, I, 12, 58.11-17.

¹⁴¹ “εἴτε εἰσὶ τὸ ἓν, τὰ πάντα ἐστὶν ἄχρι καὶ τῆς ἐσχάτης ὑποστάσεως, εἴτε μὴ ἔστι τὸ ἓν, οὐδὲν ἔστι τῶν ὄντων”. PROCLO, *Teologia Platônica*, I, 12, 58, 18-20.

tu preferes que falemos segundo a linguagem órfica: o Éter e o Caos”.¹⁴² Vê-se uma unidade da linguagem mística e científica,¹⁴³ sendo exatamente esta a significação evocada por Proclo no *Parmênides*.

Neste sentido, no comentário ao *Parmênides* há o delineamento do que é o sistema procleano e o que nele está envolvido, isso porque, segundo o Diádoco, o objeto do diálogo é o estudo do Uno, se ele é ou não é.¹⁴⁴ À vista disso, Proclo estabelece três tipos de uno: “Pois o uno se diz em três sentido: como superior ao ser; como no mesmo nível que o ser e como inferior ao ser, e o não-ser possui duas significações: enquanto não ser absoluto, a partir de uma ligação, e não sendo por outro”.¹⁴⁵ No que diz respeito aos três modos de ser, é desenhada uma hierarquia que tem como parâmetro a relação entre Uno e ser. A exposição dessa relação se faz presente nas cinco primeiras hipóteses, ou seja, as hipóteses afirmativas. Já os significados do não-ser estão presentes nas quatro últimas hipóteses. Sobre elas não é possível fazer uma análise, em razão de não nos terem chegado os livros em que estariam expostas.

Foquemos as hipóteses positivas. Ainda que os passos expostos no diálogo sejam limitados, já no livro VI do *Comentário ao Parmênides*, Proclo volta à figura da estrutura do real, fazendo com que seja possível verificar no que consiste os modos de existência do uno. É estabelecido que não importa o sentido de “uno”, ele está sempre no domínio da ciência que estuda as *hipóstases* incorpóreas e as *Hénadas archaicas*, pois todas as *Hénadas* estão umas nas outras e unidas umas às outras, sendo sua união maior que a comunidade e a identidade nos seres.¹⁴⁶ No entanto, uma questão é levantada: o fato de Platão, ao fim da primeira hipótese,¹⁴⁷ entender que o uno é imparticipável e não participa de nada. Esta concepção é problemática por deixar o Primeiro Princípio isolado dos demais existentes.

Estando isolado, como o uno da primeira hipótese poderia ser fundamento da estrutura do real? Por agora, é suficiente o entendimento de que na medida em que na primeira hipótese há a negação de tudo o que aparece na segunda como afirmação, esta relação de negação e afirmação entre as duas primeiras hipóteses não diz respeito a uma

¹⁴² “Car le Dieu a produit à la fois ces deux causes, la limite et l’infini, ou si tu aimes mieux que nous parlions la lingua Orphique: l’Éther et le Chaos”. PROCLO, *Commentaire sur le Parménides*, Tome 2, VI, §126. p.341.

¹⁴³ Cf. PROCLO, *Commentaire sur le Parménides*, Tome 2, VI, §123, p. 279.

¹⁴⁴ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Parménides*, Tome 1, I, §5, p. 51.

¹⁴⁵ “Car l’un se dit en trois sens: tantôt comme supérieur à l’être; tantôt comme au même rang que l’être; tantôt comme abaissé au-dessous de l’être, et lo non-être se dit em deux significations: tantôt comme n’étant absolument pas; tantôt comme étant sous un rapport, tantôt comme n’étant pas sous un autre”. PROCLUS, *Commentaire sur le Parménides*, Tome 2, IV, §122.

¹⁴⁶ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Parménides*, Tome 2, VI, §122 p. 265.

¹⁴⁷ PLATÃO, *Parmênides*, 141e.

contrariedade entre elas. Se houvesse tal contrariedade, uma não poderia ser fundamento da outra, pois seriam de naturezas e essências distintas, não havendo continuidade entre elas. Esta lógica é expressa nos *Elementos de Teologia*:

Mas se eles forem completamente distintos, eles seriam incapazes de qualquer associação e não haveria nenhuma simpatia entre efeito e causa. Culminaria em um não participar no outro, se eles forem completamente diferentes; pois o participado comunica-se com o que participa na ordem de sua participação. Mas é necessário que o efeito participe da causa enquanto recebe dela o seu ser.¹⁴⁸

Se não há contrariedade entre a primeira e a segunda hipótese, resta que a primeira seja fundamento da segunda, fazendo com que a negação não esteja no mesmo plano da afirmação. A negação, portanto, será uma negação fundante. Isto ocorre na medida em que a negação segue a mesma hierarquia do Uno, que se apresenta: 1. como superior ao ser; 2. no mesmo nível que o ser e; 3. como inferior ao ser. Nesta compreensão, também a negação possui múltiplos significados: 1. superior à afirmação; 2. igual à afirmação e; 3. inferior à afirmação.¹⁴⁹ O Uno, por não poder ser conhecido, é teorizado como superior a toda afirmação, dado as afirmações “quererem conhecer como uma coisa pertence a outra”.¹⁵⁰ Não sendo nada de determinado e não pertencendo a nada, o primeiro não pode ser indicado e, portanto, está fora do escopo das afirmações. Todavia, quando se fala da esfera do real, as afirmações e negações encontram-se no mesmo nível, de maneira que as afirmações são expressas por determinações, enquanto as negações, em suas inúmeras possibilidades, pela indeterminação. Já no âmbito da matéria, a negação que se estabelece é oriunda da privação e, por isso, é inferior às afirmações.

Tem-se, portanto, uma estrutura triádica¹⁵¹, que é constante na filosofia procleana, e que se estabelece tendo o Uno como ponto de referência. O primeiro termo da tríade é a base da leitura teológica e, mais que simplesmente uma teologia, uma teologia negativa cuja negação é superior a qualquer afirmação.¹⁵²

¹⁴⁸ “ἀλλ'εἰ μὲν πάντα διακέκριται, ἀσύμβατα ἔσται, καὶ οὐδαμῇ τῷ αἰτίῳ τὸ ἀπ'αὐτοῦ συμπαθές. οὐδὲς μεθέξει τοίνυν θατέρου θάτερον, πάντα ἕτερα ὄντα· τὸ γὰρ μετεχόμενον κοινωνίαν δίδωσι τῷ μετασχόντι πρὸς τὸ οὐ μετέσχεν. ἀλλὰ μὴν ἀνάγκη τὸ αἰτιατὸν τοῦ αἰτίου μετέχειν, ὥς ἐκεῖθεν ἔχον τὴν οὐσίαν”. PROCLUS, *Elementos de Teologia*, prop. 28.

¹⁴⁹ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Parménides*, Tome 2, VI, §123.

¹⁵⁰ “car les affirmations veulent absolument connaitre qu’une certaine chose appartient á une autre”. PROCLUS, *Commentaire sur le Parménides*, Tome 2, VI, §123.

¹⁵¹ A triadicidade que tem o Uno como referência é: unidade, unidade e não-unidade e, não-unidade e unidade. Em outras palavras, ela sempre diz respeito a dois termos contrários que são mediados por um terceiro que apresenta características daqueles aos quais põe em relação.

¹⁵² No que tange à unidade no mesmo nível do Ser, Steel (2000, p. 379) é certo ao entender que o ponto fundamental da interpretação procleana do *Parménides* é que as conclusões que são deduzidas da segunda

Assim, o sistema procleano tem como base um sistema hipostático em que, ainda que haja uma dependência dos efeitos em relação à causa, cada termo diz respeito a *hipóstases* com características e existência própria. Este fato é um dos que diferenciam, por exemplo, o neoplatonismo plotiniano do procleano. D’Ancona informa que uma das diferenças mais fundamentais entre Plotino e Proclo consistem em:

A versão da doutrina neoplatônica dos princípios elaborada por Proclo se caracteriza pelo grande número de degraus intermediários entre o Uno e a multiplicidade. Ainda que, para Plotino, os princípios superiores ao mundo da Φύσις sejam três: Uno, Intellecto e Alma, para Proclo, o cosmo suprassensível é bem mais numeroso.¹⁵³

Ao estabelecer cada uma das conclusões da segunda hipótese como pertencentes a níveis *henológicos* distintos, o sistema procleano apresenta múltiplos graus, fazendo com que a esfera do real se mostre de maneira diversa, *i. e.*, a partir de múltiplas determinações, que podem ser sintetizadas na tríade: limite, ilimitado e a mistura dos dois primeiros. Deste modo, o aspecto triádico está presente no âmbito do conhecimento, da linguagem e da *henologia*, demarcando os níveis da realidade de maneira orgânica. Nesta perspectiva, a importância do *Parmênides* no desenvolvimento da filosofia procleana está em fundamentar, na autoridade de Platão, um sistema que se revela muito bem construído e que tem como pano de fundo um caráter teológico proveniente do nível hipostático que o Primeiro Princípio ocupa.

O diálogo platônico, ainda que lido sob a perspectiva lógico-dialética na atualidade, deixa espaço para outras interpretações, tornando possível a leitura *henológica*. O Diádoco, assim, encontrou no diálogo platônico os elementos necessários para fundamentar seu sistema. Tal fundamentação se dá na medida em que Uno, *Hénadas*, *Noús*, Alma, realidades corpóreas e Matéria são deduzidas das cinco primeiras hipóteses. Como se pode observar na comparação:

Hipóteses do <i>Parmênides</i> ¹⁵⁴			Hipóstases procleanas		Característica em comum
1º	Se uno	<i>Parm.</i> 137c4	Uno	<i>Comm.</i> <i>Parm.</i> §122. <i>Teo. Plat.</i> I,	Não é caracterizado pela afirmação. É um termo isolado

hipótese, com todas as suas diferenças, não podem compartilhar da mesma realidade ontológica. Para ele, elas devem corresponder a degraus sucessivos dos seres, *i. e.*, dos deuses.

¹⁵³ “La version de la doctrine néoplatonicienne des principes élaborée par Proclus se caractérise par le grand nombre de degrés intermédiaires entre l’Un et la multiplicité. Cependant que, chez Plotin, les principes supérieurs au monde de la Φύσις sont au nombre de trois - l’Un, l’intellect, l’âme -, chez Proclus, le cosmos suprassensible est bien plus peuplé”. D’ANCONA, *Recherches sur le Liber de Causis*, 1995, p.122.

¹⁵⁴ A relação aqui é pautada na interpretação do diálogo contendo nove hipóteses.

				12, 57.8-11	
2º	Se o uno é	<i>Parm.</i> 142b2	<i>Hénadas/Nôus</i>	<i>Comm.</i> <i>Parm.</i> §122. <i>Teo. Plat.</i> I, 12, 57.10-11	Implica em multiplicidade e participação
3º	Se o uno é	<i>Parm.</i> 155e	Alma	<i>Comm.</i> <i>Parm.</i> §122. <i>Teo. Plat.</i> I, 12, 57.12-15	O ser tem relação tanto com o tempo quanto com a eternidade
4º	Se o uno é	<i>Parm.</i> 157b	Seres corpóreos	<i>Comm.</i> <i>Parm.</i> §122. <i>Teo. Plat.</i> I, 12, 57.14-18	Compartilha das formas contrárias do ser e possui delimitação
5º	Se o uno é	<i>Parm.</i> 159b	Matéria	<i>Comm.</i> <i>Parm.</i> §122. <i>Teo. Plat.</i> I, 12, 57.18-21	Não possui delimitação, figura, forma ou multiplicidade. É caracterizado pela privação

Mais do que só a nomeação de cada *hipóstase* a partir das hipóteses do uno que é (ἐν εἰ ἕστιν), as características de cada uma delas está ancorada nas relações que o Bizantino estabelece ao analisar as consequências para cada hipótese. Infelizmente, a partir do comentário procleano do *Parmênides* não é possível apontar todas as relações estabelecidas, isso somente é possível com o estudo das duas primeiras hipóteses que nos chegou. Essas duas, no entanto, parecem ser suficientes pois trazem à tona o caráter *mistagógico* com que o pensamento de Platão é encarado pelo Bizantino, cuja base encontra-se na leitura da primeira hipótese “se uno”, como o Uno que está acima do ser. A segunda hipótese, por sua vez, serve como alicerce para a interpretação hipostática dos diversos conceitos que são pertinentes ao “uno que é”, tais como: semelhança, dessemelhança, mesmo, outro.

Assim, algumas relações do pensamento procleano ainda carecem de explicação para que seja possível responder à pergunta a respeito da possibilidade do conhecimento na filosofia procleana. Dentre elas estão: a identidade entre Uno, Deus e Bem; como se dá a relação de participação e processão entre os diversos termos do sistema e quais as características de cada um desses termos. Isto é, ainda é preciso compreender os âmbitos teológico, *henológico* e epistemológico para, então, ser possível dar prosseguimento à investigação dos modos de conhecer e suas possibilidades.

Tendo isso em vista e já compreendendo, pela leitura procleana do *Parmênides*, que a *mistagogia* ocupa lugar central na filosofia do Diádoco e como se dá a relação entre os elementos que formam o sistema, é possível passar para o próximo capítulo. No capítulo a

seguir é investigado o aspecto *henológico* do pensamento procleano, de modo que a pesquisa se volta para o modo como o Uno é compreendido e suas implicações. É visto também a necessidade das *Hénadas* como elementos possibilitadores da participação. Deste modo, objetivamos construir um caminho para a compreensão do modo como as distintas *hipóstases* se relacionam com o âmbito humano e, assim, com o conhecer.

3 A PROBLEMÁTICA DO CONHECIMENTO NA FILOSOFIA DE PROCLO: O LUGAR DA PRIMEIRA *HIPÓSTASE* E AS CONSEQUÊNCIAS PARA SUA APREENSÃO

“Tudo está cheio de deuses”¹⁵⁵.

O *Parmênides* de Platão serviu como ferramenta para o desenvolvimento e validação dos sistemas neoplatônicos. É sob a autoridade de Platão que as *hipóstases* adquirem existência (ὑπάρξις) na leitura *henológica* dos neoplatônicos. Chama atenção, todavia, como se deu esse processo, porquanto, ainda que ganhe contornos teológicos, a lógica¹⁵⁶ está presente em elementos como *noûs* (νοῦς) e alma (ψυχή) e a própria realidade sensível é marcada por características distintas, ainda que sustentadas pelo primeiro princípios. Nesta esteira, ainda que seja inegável a importância que o diálogo *Parmênides* tem no neoplatonismo, o que nos chama atenção é o seu papel na justificação e validação de um sistema cujos elementos já foram teorizados. Assim, porque nossa pretensão reside na relação das *hipóstases* com o conhecimento, neste capítulo partiremos para a análise dos elementos das *hipóstases*, para que, percebendo como eles foram teorizados, possamos compreender como estão presentes no processo de conhecimento.

Portanto, considerando a importância do caráter transcendente da causa primeira, nos voltaremos para a compreensão da transcendentalidade do Uno e suas consequências no sistema procleano. Tendo como objeto de discussão a *hipóstase* que está acima da esfera do real, este capítulo está dividido em dois tópicos: 1. que versa a respeito do Uno-Bem e; 2. que discute o papel, a importância e o lugar das *hénadas* (ἐνάδες) no sistema do Bizantino. No primeiro momento é investigado a relação de unidade (ἕν) e multiplicidade (πλῆθος), de modo a ser observada a primazia da unidade em relação à multiplicidade. A linha de discussão abordada é a da lógica, dado ser sobre a necessidade lógica da existência de um princípio que tal relação é desenvolvida, de maneira a constituir as particularidades, como a processão (πρόοδος) por semelhança, do sistema procleano. Todavia, não devemos cair no engano de

¹⁵⁵ ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, I, 5, 411.8. Atribuído a Tales de Mileto por Aristóteles.

¹⁵⁶ Neste trabalho utilizamos o termo lógica em seu sentido amplo, *i. e.*, como um processo racional cuja função é manter a coerência interna de uma argumentação, validando seu sentido. Referimo-nos, portanto, ao sentido mais abrangente de lógica, não nos referindo a uma lógica específica, como a formal ou a dialética (exceto quando indicado). Assim, aproximamo-nos do sentido que, segundo Peters, *lógos* adquire na oposição platônica entre *mythos* e *lógos*, “onde significa um relato verdadeiro e analítico. Isto é uma aceção comum, mas conduz a uma teoria epistemológica” (PETERS, 1974, p. 136). Em síntese, ainda que em sentido amplo, toda vez que evocamos o termo lógica, temos como plano de fundo a construção de uma teoria epistemológica pautada na coerência interna dos raciocínios.

pensar que a filosofia procleana se encerra em seu aspecto lógico. A lógica é o ponto de partida,¹⁵⁷ sendo necessário dar um passo adiante e ir em direção a seus aspectos *mistagógicos*, aqui expressos a partir da linguagem simbólica, do apofatismo e do silêncio.

É na confluência dos aspectos místico-religiosos com o pensamento filosófico-especulativo que a filosofia de Proclo ganha contornos. Assim, à medida que o primeiro princípio é teorizado não só como uma necessidade lógica, mas também como fundamento de existência, ao mesmo tempo em que é lido como separado de todas as formas do ser, os modos de conhecimento e linguagem tornam-se insuficientes a sua apreensão. Faz-se necessário a postulação de outros elementos, a fim de que a transcendência do primeiro princípio não signifique uma separação permanente, tornando qualquer pretensão de conhecimento e linguagem inviável. É nesta linha de raciocínio que o segundo tópico deste capítulo mostra-se pertinente, porquanto nele é trabalhado o papel das *hénadas* no sistema procleano.

Entendidas como unidades unificadoras, as *hénadas* são aqui apresentadas a partir de seu caráter unitário e seminal, *i. e.*, compreende-se o papel que elas possuem na delimitação dos seres, a partir do esclarecimento da primeira manifestação do primeiro princípio. Deste modo, mediante a processão por semelhança, é visto como as *Hénadas* são, ao mesmo tempo, entendidas com as *archai* Limite (Πέρας) e Ilimitado (Ἄπειρον), bem como mônadas que dão origem a todos os seres. Parte-se, portanto, da perspectiva de que as *hénadas* procedem não apenas verticalmente, mas também horizontalmente, dando contornos, desde a *hipóstase* suprainteligível, àquilo que é encontrado na esfera do real e atuando como elemento participado para a *hipóstase* a qual precede.

O presente capítulo, então, está estruturado de maneira que a relação de unidade e multiplicidade é trabalhada em seu aspecto lógico e *mistagógico*, ressaltando as consequências que estes aspectos possuem no âmbito da linguagem, do conhecimento e da apreensão da causa primeira. Para tanto, os *Elementos Teológicos*, a *Teologia Platônica*, bem como o *Hino ao Deus transcendente* têm papel fundamental na construção dos argumentos e resolução da problemática concernente à transcendência e imanência do Uno-Bem.

3.1 O Uno como princípio e suas implicações

¹⁵⁷ Entendendo a lógica em seu sentido amplo (ver nota anterior), ao informar que ela é o ponto de partida na filosofia procleana, não se limitando a ele, temos em mente que lógica está relacionada à linguagem e, neste aspecto, na filosofia procleana, à *hipóstase* do *noûs*. Contudo, o sistema procleano está fundamentado em um princípio anterior ao *noûs*, sendo necessário outros meios para que possam o alcançar. É sob esta perspectiva que distinguimos apreensão da realidade e conhecimento, como se verá mais adiante.

O Primeiro Princípio neoplatônico está acima da esfera do real. Ele é compreendido como aquilo que ultrapassa os limites da lógica. O Uno adquire um caráter transcendente, sendo sua separação da esfera do real o que faz com que seja possível o desenvolvimento de um sistema no qual todas as coisas advenham de uma causa única. Consequentemente, a transcendência do primeiro princípio tem impacto no âmbito da cognição, da linguagem, da ontologia e da *henologia*, na medida em que o Uno tem uma relação necessária de primazia com a multiplicidade.¹⁵⁸

3.1.1 Relação entre unidade e multiplicidade

A tese de que a filosofia procleana é uma *mistagogia*¹⁵⁹ e a afirmação, na *Teologia Platônica*, de que Platão seria um hierofonte¹⁶⁰ dos mistérios verdadeiros¹⁶¹ oferece uma perspectiva importante a respeito do pensamento de Proclo, em razão de ser um indicativo de que a posição filosófica do Bizantino não é somente especulativa, mas também místico religiosa. Assim, considerando que a *Teologia Platônica* tem um tom de iniciação e necessita da exposição a respeito da existência de unidade e multiplicidade dos seres (enquanto os *Elementos de Teologia*¹⁶² é um tratado que, ainda que seja sistemático, expõe, de modo geral, as relações presentes no interior do sistema do Bizantino), é imprescindível que, inicialmente, investiguemos a *Teologia Platônica*.

A primeira coisa a ser provada é a existência da unidade e multiplicidade dos seres, em virtude de todo o sistema do Diádoco ter por fundamento tal relação. Para o fazer, Proclo levanta a possibilidade de nos seres existir só unidade, só multiplicidade, ou ainda, unidade e multiplicidade.¹⁶³ No caso de existir só multiplicidade, não existiria unidade. Todavia, se for

¹⁵⁸ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 37.

¹⁵⁹ Sobre *mistagogia* para Proclo, ver: NIEVA, *Introduction*, 2015, p. 11-12.

¹⁶⁰ Hierofante, vem dos termos *hierós* e *phánein*, sendo entendido como aquele que expõe as coisas sagradas.

¹⁶¹ Sobre o sentido de mistério, Pinheiro dá importantes esclarecimentos desde o seu sentido etimológico. Para ele, *Mystérion* significa ritual secreto, enquanto *mystiké* é relativo ao próprio ritual secreto. Estes termos têm sua origem nos cultos de Mistérios gregos, em especial, a Orfeu, Dionísio e Elêusis. Sobre a perspectiva filosófica, sua etimologia também auxilia na compreensão, dado que a raiz do termo estaria em *mýein*, silenciar-se. Ora, aqui está o aspecto secreto que o objeto da mística possui, estando também relacionados à inefabilidade. Cf. PINHEIRO, *As origens*, 2022, p. 14-15.

¹⁶² Nos *Elementos Teológicos* o sistema procleano não é apresentando a partir do seu caráter iniciático, como o é na *Teologia Platônica*, mas possuindo um formato matemático, no qual axiomas são assumidos para o desenvolvimento das argumentações, ali expostas no modo geométrico, como ocorre nos *Elementos* de Euclides. Cf. REEGEN, *Os Elementos Teológicos de Proclo*, 2001, p. 271.

¹⁶³ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 1, 3.13-4.1.

considerado que a totalidade é uma espécie de unidade,¹⁶⁴ a própria observação dos seres revela que ou os seres têm algo de uno, seja enquanto parte, seja enquanto todo, ou eles não existem. Excluir a unidade dos seres é absurdo, pois, se não houvesse unidade ou os seres seriam uma infinidade de infinitos ou seriam nada. A admissão da infinitude é ilógica em razão de o infinito não poder ser conhecido, uma vez que ele, ao não possuir limites, ser incompreensível e incognoscível. Ademais, Proclo é categórico ao declarar que “todo ser verdadeiro não é infinito nem em número, nem em grandeza, mas somente em potência”.¹⁶⁵ Os seres, portanto, não são incognoscíveis, nem infinitos e nem incompreensíveis para si mesmos e nem para suas causas.

A tese procleana de que um ser verdadeiro não é infinito nem em número, nem em grandeza, mas o é em potência, leva à questão: o que significaria infinitude em potência? A partir do estudo das categorias do ser, já desenvolvido por Aristóteles,¹⁶⁶ é observado que a potência indicada diz respeito à qualidade¹⁶⁷ e não à quantidade¹⁶⁸. Número e grandeza se referem à multiplicidade quantitativa, sendo tudo aquilo que pode ser contado, medido, pesado. A potência, no entanto, diz respeito à outra categoria, aquela de qualidade. Logo, uma potência infinita não significa, necessariamente, um ser infinito, principalmente na filosofia procleana, onde a potência está na capacidade produtiva.¹⁶⁹ Um segundo ponto reforça a tese

¹⁶⁴ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 1.

¹⁶⁵ “Πάν τὸ ὄντως ὄν ἀπειρόν ἐστὶν οὔτε κατὰ τὸ πλῆθος οὔτε κατὰ τὸ μέγεθος, ἀλλὰ κατὰ τὴν δύναμιν μόνην” PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 86.

¹⁶⁶ É válido lembrar que Aristóteles foi uma fonte importante no que diz respeito à lógica para os neoplatônicos.

¹⁶⁷ O sentido de qualidade é dado por Aristóteles tanto nas *Categorias* quanto na *Metafísica*. Na *Metafísica* são estabelecidos quatro significados: 1. a diferença da substância (1020a33); 2. referente aos objetos matemáticos, sendo aquilo que pertence à essência do número (1020b2-7); 3. as afecções das substâncias em movimento (1020b89) e; 4. no sentido de virtude e de vício (2010b12). Os quatro sentidos são resumidos em dois: 1. qualidade e diferença de substância (1020b14-15) e 2, afecções das substâncias consideradas a partir da sua mobilidade (1020b18-19). Já nas *Categorias*, qualidade possui a seguinte definição: “Chamo de qualidade àquilo em virtude do qual se diz que as coisas são de certa maneira” (8b25-26). Assim, são características da qualidade o fato de apresentarem contrários (10b13), acolher o mais e/ou o menos (10b26) e, o que é própria da qualidade, a semelhança e dessemelhança (11a15-16). Se considerarmos que a qualidade caracteriza, de algum modo, as substâncias e que é próprio dela a relação de semelhança e dessemelhança, podemos entender que a potência, enquanto qualidade, diz respeito a este aspecto que, de algum modo, caracteriza os seres.

¹⁶⁸ A categoria de quantidade também é abordada por Aristóteles tanto nas *Categorias* quanto na *Metafísica*, de maneira que na *Metafísica* ela é definida do seguinte modo: “quantidade se diz do que é divisível em partes imanentes e das quais cada uma é, por natureza, algo uno e determinado” (1020a8-9), sendo dividida em pluralidade, quando é numerável; ou como grandeza, quando é mensurável ((1020a9-10). Já nas *Categorias*, o Estagirita afirma que as quantidades não possuem contrários (5b11), não acolhe o mais e o menos (6a20) e, aquilo que é próprio dela, pode ser dita igual ou desigual (6a27). É a relação de igualdade e desigualdade própria das relações quantitativas. Portanto, uma potência infinita não diz respeito à quantidade, dado que se o fosse, ela jamais poderia ser infinita, pois igualdade significa mesmidade e, neste sentido, toda a infinidade seria o mesmo, sendo apenas um.

¹⁶⁹ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 7 e 60. Para Proclo, a potência das *hipóstases* está ligada à processão, ou seja, à capacidade de, enquanto causa, possuir efeitos. Neste sentido, a potência está ligada à relação entre produto e produtor e, neste sentido, a presença da *arché ápeiron* nos seres, enquanto manifestação da fecundidade do Primeiro Princípio.

de que os seres não são infinitos, a saber, o fato de Proclo afirmar que “toda infinitude nos seres nem é infinita para as ordens superiores nem para eles próprios”.¹⁷⁰ Colocado nestes termos, há uma separação daquilo que parece ser e aquilo que de fato é. Para os seres que são inferiores, a infinitude parece ser real, mas nenhum ser é em si mesmo infinito, desta feita, a impossibilidade de seres infinitos torna-se a única via possível.

Outro ponto de análise para a determinação da natureza dos seres, relativa a serem somente multiplicidade, é a das implicações da privação de unidade. Neste ponto, Proclo parte para as consequências das relações entre semelhança e dessemelhança, identidade e diferença, bem como mobilidade e imobilidade frente aos seres que não teriam relação com a unidade. A privação da unidade faria com que os seres fossem semelhantes, na medida em que compartilhariam de uma qualidade em comum: a ausência da unidade. Mas, também seriam dessemelhantes, pois não haveria síntese em nenhum deles, não havendo termos pelos quais pudessem ser comparados. A mesma lógica é aplicada às categorias de identidade e diferença. Já quanto à mobilidade e imobilidade, não havendo unidade, essas categorias não poderiam ser aplicadas, uma vez que o que se move no sentido de alteração vai de um estado a outro e se a multiplicidade, que não é una, se movesse, ela passaria da não unidade à unidade. Por outro lado, se os seres fossem imóveis, significaria que eles estariam em si mesmos ou em outros; mas estar em si ou em outro significa ser um, o que iria contra a tese de privação de unidade.¹⁷¹

Os seres como só multiplicidade implicaria em uma série de impossibilidades, dado que sequer seria possível compreendê-los como múltiplos, já que multiplicidade está relacionada à quantidade e esta, aos números. Os números, por sua vez, são formados por mônadas¹⁷², *i. e.*, por unidades, de maneira que “a multiplicidade é a soma de cada elemento”.¹⁷³ Diante da impossibilidade de os seres serem só multiplicidade, Proclo analisa a de eles serem só unidade. Neste caso, a argumentação é semelhante àquela realizada na primeira hipótese do *Parmênides* de Platão, a saber, “se uno”,¹⁷⁴ pois, ao não considerar a multiplicidade, restaria somente a unidade:

Se isto é um, nada está em contato ou separado dos seres, nem é semelhante ou dessemelhante, nem é idêntico e nem diferente, nem está em repouso, nem em movimento, nem está absolutamente em algo (nem em si mesmo e nem em outro),

¹⁷⁰ “Πᾶν τὸ ἄπειρον ἐν τοῖς οὖσιν οὔτε τοῖς ὑπερκειμένοις ἄπειρόν ἐστιν οὔτε ἑαυτῷ”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 93.

¹⁷¹ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 1,7.9-8.4.

¹⁷² Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 1,8.5-14.

¹⁷³ “τὰ γὰρ πολλὰ ταῦτά ἐστιν ὧν ἕκαστόν ἐστιν”. PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 1, 4.17-18.

¹⁷⁴ “εἰ ἓν ἐστιν”. PLATÃO, *Parmênides*, 137c.

nem tem figura, nem é todo e nem tem partes dos seres; seria impossível que também exista só o uno em si, que não seja suscetível à multiplicação e que não possa receber outros atributos. Mas <também> não é que só exista o múltiplo, como se mostrou anteriormente. É necessário, então, que cada um dos seres seja múltiplo e uno.¹⁷⁵

Chega-se à conclusão de que é preciso que os seres sejam múltiplos e unos, pela absurdidade de serem só múltiplos ou só uno. Estabelecido que os seres são múltiplos e unos, resta ponderar sobre a relação entre unidade e multiplicidade. Para tanto, Proclo segue o mesmo método utilizado na análise da composição dos seres: o Bizantino trabalha com a verificação das consequências das hipóteses possíveis. Esta investigação tanto está presente nos *Elementos Teológicos* quanto na *Teologia Platônica* e consiste na análise das seguintes hipóteses: 1. nem o uno participa do múltiplo e nem o múltiplo, do uno; 2. uno e múltiplo participam um do outro igualmente e; 3. o uno participa do múltiplo ou o múltiplo participa do uno.¹⁷⁶ A primeira hipótese é descartada imediatamente, visto que suas conclusões seriam as mesmas da possibilidade de os seres serem somente uno ou somente múltiplos. Restam duas que, por sua vez, desdobram-se em três, pois a terceira é decomposta em: 3.1. o uno participar do múltiplo e; 3.2. o múltiplo participar do uno.

Ponderemos a respeito da possibilidade de uno e múltiplo terem participação (μέθεξις) mútua um no outro. Nesta hipótese, é preciso verificar no que consiste a participação, visto que discorrer sobre uma participação mútua sem compreender os elementos que o participar exige pode levar a erros. Sobre o conceito de participação, Santos afirma: “[...] é o nome dessa relação, que no caso ocorre quando um gênero envolve dois outros que entre si se opõem. O termo indica que cada gênero envolvido ‘tem parte’ do envolvente, mas não é o mesmo que ele. Ou seja, que não há identidade entre eles porque diferem entre si”.¹⁷⁷ A definição de Santos está de acordo com o sentido de participação presente no *Sofista* de Platão, no qual o Fundador da Academia estabelece a relação entre diferentes gêneros. Ainda que diga respeito a Platão, o sentido de participação exposto traz elementos que estão de acordo com o sentido de participação no pensamento procleano, por estabelecer uma diferença entre o que participa e o que é participado, além de o participante ter parte do participado.

¹⁷⁵ “Εἰ δὴ ταῦτα ἀδύνατα, μήτε ἀπτόμενον καὶ χωρὶς ὧν, μήτε ὁμοιον καὶ ἀνόμοιον, μήτε ταὐτόν καὶ ἕτερον, μήτε αὖ ἐστὼς ἢ κινούμενον, μηδὲ ὅλως ἐν τινι, [μήτ' ἐν αὐτῷ μήτ' ἐν ἄλλῳ] μηδενί, μηδὲ σχῆμα ἔχον, μηδὲ ὅλον ἢ μέρη ἔχον τι τῶν ὄτων, ἀδύνατον ἂν εἶη καὶ αὐτὸ μόνον εἶναι τὸ ἓν, τὸ ἀπλήθυντον καὶ ὃ τούτων ἀπάντων ἀδεκτόν ἐστιν. Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ πολλὰ γε μόνον εἶναι δυνατόν, ὡς δέδεικται πρότερον. Ἀνάγκη ἄρα καὶ πολλὰ εἶναι καὶ ἐν τῶν ὄτων ἕκαστον”. PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 1, 11.19-26.

¹⁷⁶ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 1, 12.1-14.

¹⁷⁷ SANTOS, *A construção do conhecimento*, 2012, p. 127.

Se a noção de participar manifesta uma relação entre diferentes termos, isso significa que a relação entre participante e participado ou envolve um terceiro que serve de ponto de comunhão entre os diferentes termos ou, ainda, que há uma relação hierárquica entre os dois termos que estão envolvidos na relação. Esta última hipótese está presente na segunda parte da explicação exposta por Santos, a de que o participante tem parte do participado. *A priori*, trata-se de uma relação unilateral, em virtude de o que é participado nem sofrer diminuição e nem adição pela participação, sob pena de tornar-se ele próprio o que dele participa.¹⁷⁸ Assim, na medida em que o que se investiga é a relação entre unidade e multiplicidade, saber que estes termos não são o mesmo, sendo diferentes entre si, é fundamental. Isso porque, caso fosse admitida uma relação de coparticipação, seria necessário a introdução de um terceiro que serviria de elemento de comunhão entre unidade e multiplicidade.

Porém, não há um terceiro entre unidade e multiplicidade, uma vez que o que não é uno é múltiplo e o que não é múltiplo só pode ser uno, e o que não é nenhum nem outro é nada, não havendo um terceiro que possa servir a classificação¹⁷⁹. Neste sentido, a hipótese da coparticipação entre unidade e multiplicidade é descartada, restando somente a terceira: saber se o uno participa do múltiplo ou o múltiplo participa do uno. Aqui, a participação também envolve uma relação de primazia, pois não se pode participar daquilo que não existe; logo, ao ponderar se a multiplicidade é participada ou participa do uno, pondera-se também se o primeiro é a unidade ou a multiplicidade. Sobre isso, Proclo, nos *Elementos de Teologia*, é categórico: “Toda multiplicidade participa de alguma maneira da unidade”.¹⁸⁰

A argumentação desenvolvida pelo Bizantino consiste primeiro na eliminação da hipótese da não participação da multiplicidade. Em sua demonstração, Proclo informa o que seria a multiplicidade, ao dizer que ela, ou melhor, cada parte dela, ou é uma unidade ou uma não-unidade¹⁸¹. Sendo uma não unidade, ou cada parte seria muitas, formando uma infinidade de infinitos, ou seria nada. Mas a multiplicidade não pode ser nada, dado que, é preciso lembrar, a multiplicidade é a soma de seus elementos.¹⁸² Se cada parte fosse nada, a multiplicidade sequer existiria, já que nenhum ser é composto por nada. Logo, é necessário que a multiplicidade participe da unidade, pois se não o for, nem sua totalidade seria unidade,

¹⁷⁸ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 7.

¹⁷⁹ Estamos falando das categorias de unidade e de multiplicidade. Se fossemos tratar da relação desses termos nos seres, poderia ser admitido elementos intermediários entre os dois extremos, como é o caso de uno-múltiplo e múltiplo e uno.

¹⁸⁰ “Πᾶν πλῆθος μετέχει πῇ τοῦ ἐνός”. PROCLO, *Elementos Teológicos*, prop. 1.

¹⁸¹ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 1.

¹⁸² Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 1, 4.17-18.

nem cada elemento o seria. Assim, a multiplicidade tem de ser unidade enquanto parte e enquanto todo.

Os seres, portanto, necessariamente devem ser unos e múltiplos, mas isso não significa que unidade e multiplicidade compartilham do mesmo status, pois a igualdade entre unidade e multiplicidade significaria uma existência independente de ambos, o que se mostrou absurdo.¹⁸³ Tendo em vista a impossibilidade da composição de uma infinidade ao infinito e de uma totalidade composta por nada, Proclo conclui que a multiplicidade participa de alguma maneira da unidade, o que posiciona a unidade como tendo a primazia sobre a multiplicidade, como observado no *Parmênides* (144b-e) de Platão. É esta primazia da unidade que serve de alicerce para todo o desenvolvimento do sistema procleano.

3.1.2 A unidade como transcendente: as dificuldades de alcançar e dizer a causa primeira

Embora seja admissível pressupor a primazia da unidade frente à multiplicidade e, portanto, que em uma relação causal a unidade é princípio, Proclo dedica-se a comprovar que a unidade é o princípio de tudo. Três proposições nos *Elementos de Teologia* são chaves para esta compreensão, quais sejam, prop. 5: “Toda multiplicidade vem depois do Uno”;¹⁸⁴ prop. 21: “Toda ordem tem seu princípio em uma mônada e procede até uma multiplicidade por ela coordenada”¹⁸⁵ e; prop. 22: “Tudo o que existe primeiramente e originalmente em uma ordem é uma unidade e não duas ou mais que duas, senão um todo homogêneo”.¹⁸⁶ As três proposições apresentam uma tese em comum, a de que há um princípio que não é múltiplo, que origina a multiplicidade e que esse princípio é a unidade.

Para provar seu argumento, na proposição 5 são verificadas as consequências das hipóteses de a multiplicidade ser anterior ou coexistir com a unidade. Em ambos os casos a multiplicidade não participaria da unidade, sendo só multiplicidade, ou seja, não-uno, o que é impossível, pois recairia nas mesmas consequências de os seres serem só multiplicidade, como foi apresentado na *Teologia Platônica*.¹⁸⁷ No caso de uma coexistência de unidade e multiplicidade enquanto princípios, não haveria possibilidade de uma coparticipação, porque unidade e multiplicidade, fora da participação, não possuem nenhuma semelhança. Sem a

¹⁸³ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 1, 3.13-4.1. Abordamos esta relação nos parágrafos anteriores.

¹⁸⁴ “Πᾶν πλῆθος δευτερόν ἐστι τοῦ ἐνός”. PROCLO, *Elementos Teológicos*, prop. 5.

¹⁸⁵ “Πᾶσα τάξις ἀπὸ μονάδος ἀρχομένη πρόεισιν εἰς πλῆθος τῇ μονάδι σύστοιχον”. PROCLO, *Elementos Teológicos*, prop. 21.

¹⁸⁶ “Πᾶν τὸ πρῶτως καὶ ἀρχικῶς ὄν ἐκάστην τάξιν ἓν ἐστὶ, καὶ οὔτε δύο οὔτε πλείω δεῖν, ἀλλὰ μονογενὲς πᾶν”. PROCLO, *Elementos Teológicos*, prop. 22.

¹⁸⁷ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 1, 4.8-23.

participação na unidade, resultaria que a multiplicidade tenderia ao infinito, o que também já foi demonstrado ser ilógico. Portanto, ao passo que não é nem coexiste e nem anterior à unidade, resta que a multiplicidade seja posterior à unidade.

A proposição 21, por sua vez, tem papel central na compreensão da relação entre unidade, multiplicidade e princípio por expor a existência de uma relação ordenada na qual a unidade é princípio da multiplicidade, estabelecendo uma relação de comunidade, continuidade e identidade. Sobre isso, é dito: “para toda ordem há elementos comuns, uma continuidade e identidade em virtude da qual se diz que algumas coisas são coordenadas e outras não, ficando manifesto que a identidade de toda classe tem sua origem em um único princípio”.¹⁸⁸ Este princípio, de acordo com a proposição 22, é tão somente um. Se fosse mais de um, todos teriam de ser primeiros, culminando nas mesmas consequências da existência só da multiplicidade, ou haveria algo acima deles que deveria ser o primeiro, este terceiro que estaria acima seria apenas um.

Vale observar que, ainda que as proposições 21 e 22 versem sobre a relação causal das ordens seriais, no sistema procleano está-se a trabalhar com leis que regem todo o sistema, de sorte que a estrutura existente nas ordens também é, de algum modo, aquela presente desde o primeiro princípio de todas as coisas. Neste sentido, Dodds defende que “a estrutura de cada nível de realidade reflete aquela da realidade como um todo”.¹⁸⁹ Logo, assim como o princípio de cada série é tão somente um, o princípio de tudo também deve ser um. Este fato, para Proclo, está na ordem do necessário, uma vez que, se não fosse assim, ou os seres seriam incausados, ou as causas seriam circulares, ou tenderiam ao infinito. Sobre a impossibilidade da infinitude, muito já foi dito sobre sua absurdidade, foquemos nas duas hipóteses restantes.

A opção de os seres serem incausados é inviável, pois existe ordem e esta é oriunda de uma relação causal. Para Proclo, a relação de antes e depois, evidente já na realidade sensível, é a manifestação de um ordenamento, bem como a possibilidade de conhecimento dos seres, já que conhecimento é conhecimento das causas.¹⁹⁰ Uma causa (Αἰτία), portanto, deve existir como relação prioritária entre os seres, no que toca a sua existência. Seriam as causas circulares? Assumir que as causas são circulares significaria admitir que não há princípio ou fim, de maneira que um efeito seria, simultaneamente, causa e causado de um mesmo elemento. Todavia, tal relação não é possível, já que, como expressou

¹⁸⁸ “ἐπεὶ οὖν καθ'ἐκάστην τάξιν ἐστὶ τις καὶ κοινωνία καὶ συνέχεια καὶ ταυτότης, δι' ἣ καὶ τάδε μὲν ὁμοταγῇ λέγεται, τάδε δὲ ἑτεροταγῇ, δῆλον ὡς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς ἦκει πάση τῇ τάξει τὸ ταυτόν”. PROCLO, *Elementos Teológicos*, prop. 21.

¹⁸⁹ “Thus the structure of each level of reality mirrors that of reality as a whole”. DODDS, *Commentary*, 2004, p. 209.

¹⁹⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A1, 981a28 e PROCLO, *Elementos Teológicos*, prop. 11.

Trouillard “o inferior está no superior de uma maneira melhor do que nele mesmo”.¹⁹¹ Havendo uma gradação entre causa e causado, a hipótese de as causas serem circulares torna-se insustentável, pois neste caso um ser seria, ao mesmo tempo, pior e melhor que sua causa. Fica demonstrado, então, que a causa dos seres é tão somente uma.

3.1.2.1 Sobre o Princípio como imparticipado

Mas, o que seria esta causa que é primeiro princípio de tudo? De imediato, com base na discussão sobre a prioridade da unidade em relação à multiplicidade, é viável o entendimento de que o primeiro princípio é a unidade. Porém, quais as características desta unidade? Seguindo o que é exposto no *Parmênides*, o princípio procleano é entendido como o uno da primeira hipótese, a este respeito, Bezerra adverte:

Não é preciso dizer que qualquer sentido ou caráter diverso da unidade pressuporia uma alteração e o uno deixaria de ser uno para ser múltiplo já que teria algo distinto de si mesmo. Estamos diante de uma concepção de uno que não permite nenhum atributo além da sua *unicidade*.¹⁹²

Porém, é preciso atentar que no Uno neoplatônico “a unidade não é uma propriedade do Princípio, mas sua maneira de agir, sua teofania primordial e a mais alta perfeição de seus derivados”.¹⁹³ Ainda que seja estabelecido o Uno, ou unidade, como primeiro princípio, tal nomeação é dada mais em função de seu papel no sistema, *i. e.*, a partir de uma necessidade lógica orientada pela disposição do que vem depois do Primeiro, do que por uma apreensão total deste primeiro princípio. Sobre isso, Siorvane argumenta: “Se a unidade é a realidade última do eu e do universo, para a metafísica procleana o arquétipo é o Uno imparticipado. Este Uno simples é a ‘raiz’ e a causa final de todo o que existe”.¹⁹⁴ Para ser o Primeiro Princípio é necessário que o Uno esteja acima da esfera do real, sendo superior à totalidade dos seres. Nesta perspectiva, o primeiro princípio neoplatônico é identificado não apenas com o Uno do *Parmênides* de Platão, mas também com o Bem (ἀγαθόν) descrito na *República*.

¹⁹¹ “L’inférieur est dans le supérieur sous une meilleure forme qu’en lui-même”. TROUILLARD, “*Agir par son être même – La causalité selon Proclus*”, 1958, p. 350.

¹⁹² BEZERRA, *Unidade e Pensamento no Parmênides e nos Elementos de Teologia de Proclo*, 2010, p. 92.

¹⁹³ “L’unité n’est pas une propriété du Principe, mais la manière d’agir, la théophanie primordiale et la plus haute perfection des dérivés”. TROUILLARD, *Mystagogie de Proclus*, 1982, p. 92.

¹⁹⁴ “If unity is the ultimate reality of self and the universe, by Proclus’ metaphysics the archetype is the imparticipable One. This simple One is the ‘root’ and the final cause of all there is”. SIORVANES, *Proclus – Neoplatonic Philosophy and Science*, 1996, p. 179.

Para Platão, o Bem possui uma característica fundante dos seres sendo, por isso, causa de tudo ao mesmo tempo em que não é nenhuma das coisas da qual é causa. É dito: “Logo, para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder”.¹⁹⁵ É Aristóteles, por sua vez, quem aponta uma identificação entre o Uno e o Bem na filosofia platônica, ao ponderar que “Entre os que afirmam a existência de substâncias imóveis, alguns dizem que o Um é o Bem-em-si; eles pensavam que a sua essência era, justamente, o Um”.¹⁹⁶ Esta identificação entre o Uno e o Bem é, para Proclo, indispensável, em razão da necessidade lógica da unidade do Princípio.

Para Proclo, o Bem é causa e primeiro princípio de todas as coisas.¹⁹⁷ Neste sentido, na *Teologia Platônica* o Bem é assim definido: “O Bem é o que faz existir e conserva no ser a totalidade das coisas, sendo o que há de mais excelente que subsiste em todas as partes, é o que comanda os seres inferiores e que preexiste em cada ordem da série como análogo ao primeiro princípio das ordenações divinas”.¹⁹⁸ Portanto, o Bem não apenas é princípio, mas condição de existência dos seres. Esta perspectiva é reafirmada nos *Elementos de Teologia*, quando o Bizantino declara que “Todo bem unifica aquilo que dele participa, e toda unificação é um bem; o Bem se identifica com o Uno”.¹⁹⁹ Tem-se, portanto, que Bem e Uno identificam-se, sendo apenas um, o que é verificável a partir da sua manifestação no sistema. O Uno é aquilo que sintetiza os seres e, nesse sentido, possibilita a existência; já o Bem conserva os seres, dando existência na medida em que os unifica.

Fica estabelecido que o Uno-Bem dá existência ao unificar os seres que dele participam. Todavia, aqui reside um problema, o fato de o Uno-Bem ser imparticipado. Ora, como falar de um princípio imparticipado em um sistema que tem por fundamento a participação? Como foi visto, a sustentação dos seres e, portanto, a própria existência só é possível pela participação no primeiro princípio. Proclo entende que a participação liga o

¹⁹⁵ “Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπέκειναι αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας προσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος”. PLATÃO, *República*, 509b (tradução de Maria Helena da Rocha Pereira).

¹⁹⁶ “τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μὲν φασιν οὐτὸ τὸ ἐν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι· οὐσίαν μὲντοι τὸ ἐν αὐτοῦ ὄντος εἶναι μάγιστα”. ARISTÓTELES, *Metafísica*, N4, 1091b13-15 (Tradução de Giovanni Reale).

¹⁹⁷ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 12.

¹⁹⁸ “Τὸ μὲν ἀγαθὸν καὶ πρότερον εἶπομεν ὅτι σωστικόν ἐστὶ τῶν ὅλων καὶ ὑποστατικόν, καὶ ὡς ἀκρότατον ὑφέστηκε πανταχοῦ, καὶ ὡς πληρωτικόν ἐστὶ τῶν ὑφειμένων, καὶ ὡς ἀνάλογον ἐν ἐκάστη τάξει προϋπάρχει τῇ πρωτίστῃ τῶν θείων διακόσμων ἀρχῇ”. PROCLO, *Teologia Platônica*, I, 22, 101.6-10.

¹⁹⁹ “Πᾶν ἀγαθὸν ἐνωτικόν ἐστὶ τῶν μετεχόντων αὐτοῦ, καὶ πᾶσα ἔφωσις ἀγαθόν, καὶ τὰγαθὸν τῷ ἐνὶ ταυτόν”. PROCLO, *Elementos Teológicos*, prop. 13.

participante ao participado, de maneira que “se a essência participa do princípio, [ele] será princípio de algo e <não> princípio de todos os seres”.²⁰⁰ O primeiro princípio é um imparticipado porque se fosse participado por qualquer um dos seres, seria princípio daquele que dele participa e não de todas as coisas. Esta imparticipação do primeiro princípio é, por sua vez, no mínimo, intrigante, em razão de ser condição para a existência da participação.

A relação de participação é dada a partir de três termos: imparticipado (ἀμέθεκτον), participante (μετέχοντα) e participado (μετεχόμενα). De maneira que, segundo Dodds: “Se substituirmos os termos lógicos por metafísicos, podemos dizer, com Bréhier, que ἀμέθεκτον é a intensão do conceito, a μετέχοντα é a sua extensão, enquanto a μετεχόμενα é o que liga a intensão com a extensão”.²⁰¹ A exposição de Dodds revela que há uma continuidade que sustenta a relação de participação, continuidade que não diz respeito somente a algo exterior, a um terceiro termo que liga cada um dos elementos presentes na tríade; antes, a relação de continuidade da participação está em uma multiplicação do princípio que se apresenta no imparticipado, isso porque:

O imparticipado precede ao participado e este aos participantes. Para resumir, o imparticipado é a unidade que precede aos que são muitos; o participado, presente nos que são muitos é, ao mesmo tempo, unidade e não-unidade; todo participante é conjuntamente não-unidade e unidade.²⁰²

Há uma continuidade que está pautada no imparticipado como fundamento, sendo por isso que a noção de um princípio como imparticipado é fundamental na compreensão do sistema procleano, dado que é a imparticipação no Primeiro Princípio que manifesta o caráter transcendente do Primeiro. Ora, se voltarmos aos princípios já expostos por Platão e que Proclo assimila, a saber, o Uno e o Bem, poderemos ver o aspecto transcendente do Primeiro Princípio na medida em que o Uno é entendido como aquele que não compartilha de nenhuma das categorias do real e o Bem é anterior a toda essência. É nesta perspectiva que, para Dodds, a proposição 23 dos *Elementos Teológico*, qual seja: “Todo o que é imparticipado produz, a partir de si mesmo, o participado; e toda substância participada está ligada, por ascendência,

²⁰⁰ “Ἀλλ'εἰ μὲν μεθέξει ἡ οὐσία τῆς ἀρχῆς, τινὸς ἀρχῇ ἔσται καὶ <ου> τῶν ὅτων ἀπάντων ἀρχή”. PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 2, 22.22-23.

²⁰¹ “If we substitute logical for metaphysical terms we may say, with Bréhier, that the ἀμέθεκτον is the intension of the concept, the μετέχοντα are its extension, and the μετεχόμενα are that which links intension with extension”. DODDS, *Commentary*, 2004, p. 211.

²⁰² “ἡγεῖται ἄρα τὸ μὲν ἀμέθεκτον τῶν μετεχομένων, ταῦτα δὲ τῶν μετεχόντων. ὥς γὰρ συνελόντι φάναι, τὸ μὲν ἔστιν ἐν πρὸ τῶν πολλῶν· τὸ δὲ μετεχόμενον ἐν τοῖς πολλοῖς, ἔ ἅμα καὶ οὐχ ἔν. τὸ δὲ μετέχον πᾶν οὐχ ἔν ἅμα καὶ ἔν”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 24.

aos imparticipados”,²⁰³ diz respeito ao texto que atesta a superioridade e a relação de transcendência e imanência do Princípio.²⁰⁴

3.1.2.2 Inefabilidade do primeiro princípio

É preciso compreender o aspecto transcendente. O aspecto imanente será trabalhado quando for discutido o retorno dos seres ao Uno. Quanto à transcendência, deve-se ter em mente que a concepção do Uno como anterior ao ser carrega uma série de implicações no âmbito da linguagem e do conhecimento, porque linguagem e conhecimento estão na dimensão do ser.²⁰⁵ Desta forma, é razoável o entendimento de que no âmbito da cognição e da linguagem trabalha-se com categorias, com a predicação e a definição do objeto da linguagem. Ou seja, o objetivo da linguagem seria expor o ser, aquilo que a coisa é. Porém, quando se fala de algo anterior à esfera do real, qual seria o papel da linguagem? Quais os embaraços oriundos da tentativa de pôr em limites sua existência? O hino de Proclo ao Deus transcendente²⁰⁶ é basilar nesta análise.

Ó tu, acima de tudo. De que outro modo é justo cantar-te?
 Como devo louvar-te a ti que és superior a tudo?
 Como pode a palavra exaltar-te? Tu, com efeito,
 não é compreensível por nenhum pensamento.
 Tudo quanto fala e não fala Te chama;
 Tudo que pensa e não pensa Te louva; [5]
 Em torno de Ti se reúne o desejo, a dor de todos os seres.
 Tudo Te adora, canta um hino silencioso, reconhecendo
 os Teus vestígios
 De Ti tudo se originou; só Tu, porém, não tens causa;
 em Ti tudo permanece, a Ti tudo ocorre;
 E Tu és o fim de tudo; Tu és Uno e tudo, [10]
 Não sendo nem Uno nem tudo.
 Tu que tens muitos nomes, como Ti chamarei a Ti,
 O único inominável
 Que espírito celeste penetrará no teu supraluminoso interior?
 Sê benévolo! [15]
 Ó Tu, que estás acima de tudo! De que outro modo é justo

²⁰³ “Πάν τὸ ἀμέθεκτον ὑφίστησιν ἀφ’ἑαυτοῦ τὰ μετεχόμενα, καὶ πᾶσαι αἱ μετεχόμεναι ὑποστάσει εἰς ἀμεθέκτους ὑπάρξεις ἀνατείνονται”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 23.

²⁰⁴ Cf. DODDS. *Commentary*, 2004, p. 210-211.

²⁰⁵ Cf. BEIERWALTES, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, 1990, p. 380.

²⁰⁶ Reegen informa que este hino teria sua autoria atribuída a Gregório de Nazianze (Cf. REEGEN, *Deus não pode ser conhecido. A incognoscibilidade divina no Livro dos XXIV Filósofos (XVI e XVII) e suas raízes na tradição filosófica ocidental*, 2002, p. 160). Uma das razões para tal atribuição é o fato de o texto ter sido conservado pelos Carmina de Gregório Nazianze. Porém, por Rosán, sabe-se que esta atribuição é incorreta, e Reegen também teria observado que este trata-se de um escrito de Proclo, uma vez que teria sido encontrado entre os manuscritos das obras de Proclo. Rosán acrescenta, como prova da autoria de Proclo, o fato de o Hino implicar em uma metafísica e teologia das *Hénadas*, teoria esta que não teria sido encontrada no pensamento de Gregório. Cf. ROSÁN, *The Philosophy of Proclus – The final phase of ancient thought*, 1949, p. 53.

cantar-Te.²⁰⁷

Alguns pontos do hino merecem destaque, o primeiro é como o seu conteúdo é marcado por contradições tanto no seu interior quanto na própria pretensão de escrita/louvação. No que concerne à escrita, há uma tentativa de louvação de algo não alcançável, o que fica ressaltado nos trechos: “Como devo louvar-te a ti que és superior a tudo”, “Como pode a palavra exaltar-te?”, “Tu [...] não é compreensível por nenhum pensamento”, “canta um hino silencioso” e “O único inominável”. Nos trechos há uma incompatibilidade entre a palavra e o primeiro princípio, que é identificado como Deus. É essa incompatibilidade que leva à pretensão de louvar o Princípio. Uma vez identificada a impossibilidade de louvação mediante a palavra, recorre-se ao fator silêncio para validar o que é dito, pois é no “hino silencioso” que o inominável será cantado.

A contradição não está só na tentativa de louvar o Deus transcendente, está presente também no interior do hino. Ela é oriunda da nomeação das características do Deus e consiste em apontar o Uno como sendo tudo, ao mesmo tempo em que não é nem uno e nem tudo; em apontá-lo como aquele que possui muitos nomes, ao mesmo tempo que é o único inominável. Estas contradições no modo de expressar o primeiro princípio revelam um importante fator da filosofia procleana: a tendência à nulidade na tentativa de expressar o Uno por meio da linguagem e do pensamento. É em razão desta nulidade que a filosofia procleana corresponde não só em uma tendência especulativa, mas também uma mística, como já informara Reale.²⁰⁸

Neste sentido, Hoz e Ruiz, em seu estudo introdutório à tradução dos hinos de Proclo, apontam que o aspecto inominável, para não dizer inalcançável, do Uno exposto no

²⁰⁷ “Ὁ πάντων ἐπέκεινα, τί γὰρ θέμις ἄλλο σε μέλπειν;
πῶς λόγος ὑμνήσει σε; Σὺ γὰρ λόγῳ οὐδενὶ ῥητός.
μῦθος ἐὼν ἄφραστος, ἐπεὶ τέκες ὅσσα λαλεῖται.
πῶς νόος ἀθρήσει σε; Σὺ γὰρ νόῳ οὐδενὶ ληπτός.
μῦθος ἐὼν ἄγνωστος, ἐπεὶ τέκες ὅσσα νοεῖται. [5]
πάντα σε καὶ λαλέοντα καὶ οὐ λαλέοντα λιγαίνει,
πάντα σε καὶ νοέοντα καὶ οὐ νοέοντα γεραίνει,
ξυνοὶ γὰρ τε πόθοι, ξυναὶ δ' ὠδῖνες ἀπάντων
ἀμφί σε. σοὶ δὲ τὰ πάντα προσεύχεται· εἰς σὲ δὲ πάντα
σύνθεμα σὸν νοέοντα λαλεῖ σιγώμενον ὕμνον. [10]
σοὶ ἐνὶ πάντα μένει· σοὶ δ' ἄθρόα πάντα, καὶ θαάζει,
καὶ πάντων τέλος ἐσσί, καὶ εἷς, καὶ πάντα, καὶ οὐδέν
οὐχ ἔν ἐών, οὐ πάντα. Ἀνώνυμε, πῶς σε καλέσω
τὸν μόνον ἀκλήϊστον; ὑπερφανέας δὲ καλύπτρας
τίς νόος οὐρανίδης εἰσδύσεται; Ἰλαος εἷης, [15]
Ὁ πάντων ἐπέκεινα, τί γὰρ θέμις ἄλλο σε μέλπειν;
PROCLO, *Hino ao Deus Transcendente* (tradução de Jan Gerard Joseph ter Reegen).

²⁰⁸ Para Reale, o neoplatonismo desenvolvido por Jámblico e na Escola de Atenas dizem respeito a uma tendência que reúne e combina elementos especulativos e místico-religioso-teúrgico. Cf. REALE, *Plotino e o Neoplatonismo: história da filosofia grega e romana*, 2008, p. 144.

Hino ao deus transcendente coincide com os aspectos apresentados por Proclo no livro II da *Teologia Platônica*.²⁰⁹ No capítulo 11 da obra referida, o primeiro princípio, ou Deus, é descrito como “mais inefável que todo silêncio, mais incognoscível que toda existência e deus santo, escondido na santidade dos deuses inteligíveis”.²¹⁰ Há entre o *Hino ao deus transcendente* e a *Teologia Platônica* pontos de convergências na ideia de um Uno que é inefável, incognoscível e que se oculta. Os dois textos indicam que há uma tentativa de alcançar o Uno, porém são categóricos ao demonstrar, cada um a seu estilo, que tal empreitada não se dá pelo *lógos*, dado que tanto as palavras quanto a cognoscibilidade demonstram serem insuficientes diante da transcendência do primeiro princípio.

3.1.2.3 A via imagética

É na tensão do desejo pelo Uno e a sua transcendência que o pensamento procleano caminha para uma tentativa de determinar o primeiro princípio e, para isso, utiliza-se, primeiramente, da via imagética. Se o Uno, em sua absoluta simplicidade, não pode ser totalmente alcançado, as imagens passam a ser um dos meios para que ele o seja. Neste sentido, Gonçalves afirma que “a teologia negativa se faz como renúncia (*aphairesis*) à materialização do Transcendente em formulações conceituais, indicando assim que uma teologia afirmativa se autentica como ‘teologia simbólica’ que ‘celebra’ Deus como imagens ou ícones que o representam”.²¹¹ Isto é, é pela via simbólica que há uma primeira tentativa de compreensão do primeiro princípio.

Este simbolismo aparece de diversas formas, como deus, providência, bem, luminoso ou mesmo causa. Nenhum destes termos, no entanto, está apto para definir aquilo que denominamos Uno. Vale lembrar, junto ao *Hino ao deus transcendente*, que ele tem muitos nomes, sendo o único inominável²¹². “Como te chamarei a ti?”²¹³ esta talvez seja a pergunta mais importante, pois, se o primeiro princípio é causa de todas as coisas, compreender o que ele é torna-se imprescindível no conhecimento da totalidade, uma vez que “conhecimento é conhecimento das causas”.²¹⁴ Logo, descartar a possibilidade de

²⁰⁹ HOZ; RUIZ, *Introducción*, 2003, p.76-77.

²¹⁰ “καὶ ὡς πάσης σιγῆς ἀρρητότερον, καὶ ὡς πάσης ὑπαρξεω ἀγνωστότερον, ἅγιος ἐν ἁγίοις τοῖς νοητοῖς ἐναποκεκρυμμένος θεοῖς”. PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 11, 65.13-15.

²¹¹ GONÇALVES, *A tradição apofática: perspectivas filosóficas, teológicas e místicas do apofatismo*, 2022, p. 103.

²¹² Cf. PROCLO, *Hino ao deus transcendente*, 13.

²¹³ Cf. PROCLO, *Hino ao deus transcendente*, 3.

²¹⁴ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 11.

comunicação, relação e/ou apreensão com a causa primeira significa colocar em suspenso qualquer conhecimento da realidade, seja enquanto todo, seja enquanto parte.

3.1.2.4 *Apofatismo filosófico: a via negativa*

O primeiro princípio está acima do ser, sendo transcendente e, mais do que isso, imparticipado. Como, então, alcançá-lo? Nieva, a este respeito, lança luz. Após afirmar que o Uno é indizível e incognoscível, ele pondera que “há outros modos de acerca-se do Uno que não passam pelo pensamento e a linguagem”.²¹⁵ Estes outros modos dizem respeito ao *apofatismo*, que é lido aqui em sua perspectiva filosófica.

Em *perspectiva filosófica*, o apofatismo está relacionado ao discurso sobre o Ser e o Uno, ao conhecimento humano (*gnose*), à linguagem. Neste sentido, trata-se da negação das afirmações do Ser e do Uno, da superioridade em relação aos entes, sobre os limites da inteligência humana em conhecer perfeitamente a natureza divina, bem como sobre a inefabilidade do *princípio*. Nesta perspectiva, o apofatismo envolve a ontologia, a gnoseologia e a linguagem.²¹⁶

Os entendimentos de Nieva e Gonçalves parecem ser conflitantes no que diz respeito ao modo de acercar-se do primeiro princípio. Nieva parte da deficiência da linguagem e da cognição para compreender o primeiro princípio, reivindicando um método que não depende destes elementos. Gonçalves, por sua vez, apresenta a tese de que o apofatismo está no âmbito do discurso sobre o ser, Uno, sendo superior em relação aos entes. Para ele, o apofatismo envolve tanto a gnoseologia quanto a linguagem. Mas é preciso ficar atento ao fato de que envolver a gnosiologia ou linguagem não significa descrever a totalidade do primeiro princípio, dado que tudo o que for atribuído ao Primeiro de maneira positiva e em uma pretensão de compreensão de sua totalidade é feito erroneamente.²¹⁷

Voltemos ao que é dito nos dois textos procleanos aqui expostos, isto é, o *Hino ao deus transcendente* e o capítulo 11 do segundo livro da *Teologia Platônica*. Ambos os textos atestam o caráter inominável e incognoscível do Uno, porém, também se utilizam de termos para o alcançar. Na *Teologia Platônica* é afirmado, inclusive, que os seres participam do imparticipado mediante um despojamento dos conhecimentos multiformes e do alcance de uma tranquilidade.²¹⁸ Este caminho da tranquilidade parece sintonizar com o modo de cantar

²¹⁵ “Hay otras maneras de acercarse a lo Uno que no pasan por el pensamiento y el lenguaje”. NIEVA, *Introducción*, 2015, p. 17.

²¹⁶ GONÇALVES, *Op. cit.*, 2022, p. 92.

²¹⁷ Cf. PINHEIRO, *Op. cit.*, 2022, p. 17.

²¹⁸ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 11, 64.11-19.

um “hino silencioso”²¹⁹ àquele que a tudo transcende. Há, portanto, uma convergência a partir da contradição entre o dizer e o não dizer o Princípio, na medida em que sim, ele é dito, mas esse dizer é insuficiente. É justamente no paradoxo do dito e não dito que o apofatismo tem lugar como um discurso negativo.

O apofatismo diz respeito a uma negação entendida como anterior a toda determinação.²²⁰ Assim, “à medida que nada do que se possa falar consegue efetivamente descrever em sua positividade este primeiro princípio, o método teológico de descrição deve operar por negações de todos os atributos”.²²¹ Pensado nestes termos, faz total sentido que o apofatismo diga respeito ao Uno, dado este ser anterior à esfera do real e ser a esfera do real a *hipóstase* da qual se pode falar em determinações.²²² Mas, sobre qual negação se fala aqui? Em Proclo, as negações são pensadas tanto como superiores, quanto como iguais ou inferiores às afirmações, porquanto estão diretamente relacionadas ao ser.²²³

Na linha triádica, o sistema procleano pode ser pensado sob a perspectiva do ser, estruturando-se em: 1) não-ser por superabundância; 2) ser; e 3) não-ser por privação. Se o âmbito do ser é também o da linguagem, é razoável que a hierarquia da linguagem siga a mesma perspectiva: 1) negação por superabundância; 2) afirmação e; 3) negação por deficiência. Esta identificação do não-ser com a negação está presente desde o *Sofista* de Platão, quando é apresentada sob a perspectiva de diferença. Proclo, em sua recepção e interpretação do pensamento do Fundador da Academia, faz coincidir a estrutura da linguagem e cognição com as *hipóstases*, entendendo que nas *hipóstases* superiores ao *noûs* a negação é mais adequada que a afirmação, pois “nem a afirmação nem a negação são válidas, mas a negação é mais apropriada porque a ‘negação tem uma potência indefinida’”.²²⁴

A negação reivindicada no apofatismo é uma negação dialética que “tem origem na aporia inerente ao pensamento de que se é obrigado a exprimir com palavras, ainda que somente ao modo de exclusão, a essência de uma coisa que por si só não pode ser pensada nem expressa de maneira exaustiva”.²²⁵ Esta negação é uma abstração, de maneira tal que o

²¹⁹ Cf. PROCLO, *Hino ao deus transcendente*, 7.

²²⁰ Cf. NIEVA, *Op. cit.*, 2015, p. 17-18.

²²¹ PINHEIRO, *Op. Cit.*, 2022, p. 19.

²²² As características da esfera do real serão analisadas mais adiante, agora nos importa saber somente que o Uno está acima de qualquer determinação e linguagem, que estão no âmbito do ser. Cf. BEIERWALTES, *Op. cit.*, 1990, p. 380.

²²³ Cf. PROCLO, *Cometário ao Parmênides*, VI, §123.

²²⁴ “neither affirmation nor negation is valid, but negation is more appropriate because ‘negation have an indefinite potency’”. GARAY, *Difference and Negation: plato's Sophist in Proclus*, 2013, p. 236.

²²⁵ “deriva dall’aporia insita nel pensiero di essere costretto ad esprimere con parole, anche se soltanto al modo dell’esclusione, l’essenza di una cosa che in sè e da sè non può essere nè pensata nè expressa in modo esaustivo”. BEIERWALTES, *Op. cit.*, 1990, p. 371.

intelecto não é o último termo possível de ser alcançado;²²⁶ assim, a unidade implica a renúncia de tudo o que o pensamento poderia adicionar ao Uno.²²⁷ Portanto, se a negação no âmbito do ser, isto é, como igual à afirmação, segue a via de determinação da essência, quando se fala de uma negação superior à afirmação, fala-se de uma supranegação, ou seja, *hyperapóphasis*.²²⁸ Essa supranegação é que dá origem à teologia das trevas, ou teologia negativa.

O conceito de supranegação está fundamentado no entendimento de que se a relação de negação e afirmação for pensada no sentido de contraposição, como ocorre nos dois primeiros termos de uma relação dialética, a supranegação corresponderia à síntese desta relação, sendo superior a ambas. A negação da negação, portanto, estaria de acordo com a noção procleana de um Uno acima de toda contradição.²²⁹ Sendo supranegação, ou negação da negação, o Uno ultrapassa os limites da identidade e diferença, posto que estes dois dizem respeito ao ser. Duas afirmações, então, complementam-se: a de Marsola²³⁰, de que o Uno é absoluta negação, e a de Beierwaltes²³¹ e Garay²³², que entendem que há uma incompatibilidade entre a negação, em seu sentido de diferenciação, e a transcendentalidade do primeiro princípio.

O Uno como absoluta negação, de Marsola, é também o Uno da absoluta diferenciação. Contudo, essa diferenciação não é a mesma do âmbito do real, mas uma diferença que representa a distância entre o primeiro princípio e a multiplicidade do real. Em sua transcendentalidade, a diferença e a negação com respeito ao Uno-Bem são caracterizadas pela indeterminação e é neste sentido que Marsola entende a negação absoluta, uma vez que, para ele, o primeiro princípio é absoluta indeterminação, possui uma incomensurabilidade abissal e uma diferença radical em relação às realidades secundárias²³³. É também no sentido de separação, e tão somente nesse, que Garay admite falar de diferença em relação ao primeiro princípio.²³⁴ Sobre a relação de identidade e diferença nas relações entre os seres e o Uno, é dito:

Se negação e diferença são consideradas iguais no nível do ser, é porque ser-outro é uma afirmação (τὸ δὲ ἕτερον κατάφασις). Isto é, o não-ser, que é diferença, pode ser

²²⁶ Cf. MARSOLA, *Nas fontes da teologia negativa: aphairesis e apóphasis em Plotino e Proclo*, 2007, p. 367.

²²⁷ Cf. GONÇALVES, *Op. cit.*, 2022, p. 94.

²²⁸ Cf. NIEVA, *Op. cit.*, 2015, p. 18.

²²⁹ Cf. PROCLO, *Comentário ao Parmênides*, VI, §123.

²³⁰ Cf. MARSOLA, *Op. cit.*, 2007, p. 371.

²³¹ Cf. BEIERWALTES, *Op. cit.*, 1990, p. 376.

²³² Cf. GARAY, *Op. cit.*, 2013, p. 244.

²³³ Cf. MARSOLA, *Op. cit.*, 2007, p. 371.

²³⁴ Cf. GARAY, *Op. cit.*, 2013, p. 244.

radicalmente mudado por uma afirmação. Contudo, a transcendência do Uno é completamente diferente: neste caso não é possível transformar negações em afirmações e nem o termo transcendência, ou qualquer outro nome, é adequado para descrever o Uno.²³⁵

Beierwaltes, por sua vez, aponta que este que é denominado Uno não é o uno em si, mas o uno em nós,²³⁶ ou seja, não é sobre o primeiro princípio que o discurso se volta, mas sobre o que há em nós deste primeiro princípio. É preciso repetir, o primeiro princípio, o Uno-Bem, é transcendente e separado de toda *hipóstase* que vem depois dele, sendo por isso separado das demais realidades. Mas aqui vale a questão: se o Uno ao qual temos acesso é na verdade o uno em nós, uma vez que o Uno é transcendente e separado, seria possível alcançar o primeiro princípio? Proclo, na *Teologia Platônica*, bem como na obra *Tria opuscula*, responde a esta questão. Para o Bizantino, a união com o Princípio se dá pela tranquilidade²³⁷ e pelo silêncio²³⁸, que são os meios mais adequados para chegar ao Inefável. Mas, como definir em palavras o silêncio ou um estado de absoluta tranquilidade? Eis a dificuldade da linguagem na decodificação da união/apreensão do primeiro princípio.

Diante da inacessibilidade da linguagem e do pensamento em relação ao primeiro princípio, o neoplatonismo necessitou teorizar meios pelos quais fosse possível alcançar este Primeiro. Nesta empreitada é que os mais diferentes neoplatônicos pós-plotinianos teorizaram elementos intermediários, a fim de tornar possível a comunicação entre aquilo que deveria participar do Uno,²³⁹ sob pena de ter sua própria existência esvaziada, e o próprio Uno. É na necessidade desta mediação que Proclo introduz, entre o Uno e o *noús*, as *hénadas divinas*.

3.2 A necessidade da existência das *hénadas*: um caminho para sustentar as determinações dos seres

A teoria das *hénadas* é tecida por força de necessidade, dado que Proclo não admite uma passagem abrupta da unidade absolutamente simples do Uno para a multiplicidade e sua complexidade. Assim, se para salvaguardar a unidade do primeiro

²³⁵ “So if negation and difference are considered equal at the level of being, it is because being-another is an affirmation (τὸ δὲ ἕτερον κατάφασις). That is, the non-being which is difference can be radically changed by an affirmation. However, the transcendence of the One is completely different: in this case it is not possible to transform negations into an affirmation, and not even the term transcendence or any other name is adequate to describe the One”. GARAY, *Op. cit.*, 2013, p. 244.

²³⁶ Cf. BEIERWALTES, *Op. cit.*, 1990, p. 397.

²³⁷ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 11, 64.13-14.

²³⁸ Cf. PROCLO, *Dez questões sobre a Providência, o Destino e o Mal*, §31.

²³⁹ Um expoente importante da tentativa de mediação entre o Primeiro Princípio e a multiplicidade foi Jâmblico, que introduziu um segundo uno entre a multiplicidade e o Uno que está acima de todas as coisas.

princípio Proclo o entendeu como imparticipável, ao mesmo tempo em que afirmou que toda multiplicidade participa de alguma maneira da unidade,²⁴⁰ fica demarcado que outro elemento deveria ser introduzido no sistema do Bizantino. É por esta razão que as *hénadas* são entendidas como unidades unificadoras, sendo também deuses.²⁴¹ Elas viabilizam a mediação entre a esfera do real e a divina, fazendo com que a ontologia seja parte da *henologia*.²⁴² Deste modo, mesmo tratando-se de uma *henologia*, a filosofia do Bizantino não abandona a ontologia, mas a incorpora, fazendo-a depender da unidade, que é posta como elemento constitutivo de todas as realidades.

Seguindo a regra de processão por semelhança e considerando que o Uno é imparticipável, as *hénadas* têm de serem participadas. Neste sentido, Dodds afirma que:

As *hénadas* são “participáveis” de acordo com a lei geral enunciada na proposição 23, que exige que em cada ordem tenha uma classe de termos predicáveis intermediários ligando o princípio substantivo não-predicável com o sujeito concreto: as “unidades” ligam a Unidade substantiva não-predicável ao ἡνωμένα concreto.²⁴³

Os termos utilizados por Dodds estão na linha da predicação, todavia, é válido lembrar que a filosofia procleana está pautada na unidade, o que significa que tanto o seu sistema é pensado como unidade oriunda de uma coerência interna, como os próprios âmbitos da linguagem, epistemologia, ontologia e *henologia* dizem respeito à unidade. O que denota que, ainda que Dodds tenha sua análise pautada pelo aspecto da predicação, esta também é aplicada ao âmbito da existência dos elementos que compõem o sistema do Bizantino. Por conseguinte, os intermediários não são apenas predicções, mas *hyparxis* (ὑπαρξίς), existências que possibilitam a mediação entre extremos. As *hénadas*, portanto, não são apenas predicados, mas deuses que atuam na mediação entre o Uno e os seres.

3.2.1 As *archai* e as *hénadas*

As *hénadas* estão diretamente ligadas ao Uno, sendo as primeiras a dele proceder. É neste sentido que Proclo afirma que elas não são o Uno, mas cada uma delas é um uno que

²⁴⁰ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 1.

²⁴¹ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 114.

²⁴² Cf. SAFREY, *Introduction*, p. LVII-LVIII.

²⁴³ “The henads are ‘participable’ in accordance with the general law enunciated in prop. 23, which requires that in each order there shall be an intermediate class of predicable terms linking the non-predicable substantive principle with the concrete subjects: the ‘unities’ link the non-predicable substantive Unity with the concrete ἡνωμένα”. DODDS, *Op. cit.*, 2004, p. 262.

subsiste desde o Uno mesmo.²⁴⁴ Elas são uno e não-uno, porque não podem nem ser iguais ao primeiro princípio do qual derivam, nem podem ser diferentes dele; dado que nada, nem mesmo o Uno, pode gerar algo diferente de si mesmo.²⁴⁵ Ao não ser o mesmo que o Uno, as *hénadas* podem ser participáveis, estando ligadas aos seres, sendo deles medida.²⁴⁶ No entanto, nesse ponto há uma questão que deve ser esclarecida: o lugar das *hénadas* divinas no sistema. Isso em razão de elas serem postas como supraessenciais, como o que há de mais semelhante ao Uno, ao mesmo tempo em que é dito que tudo o que existe depois do Uno é um composto de limite (πέρας) e ilimitado (ἄπειρον). É dito: “Toda ordem divina tem como primeiro princípio o limite e o ilimitado”.²⁴⁷

A afirmação acima leva ao entendimento de que a classe divina não é o primeiro elemento depois do Uno, necessitando, ela mesma, de outro princípio que sirva de mediação. Essa perspectiva parece ser confirmada na *Teologia Platônica*, quando, com base no *Filebo* de Platão, é afirmado que depois do Uno há as *archai* limite e ilimitado.²⁴⁸ Há, portanto, um impasse no que diz respeito à ordem dos elementos depois do Uno. Ocorre que afirmar que limite e ilimitado são os princípios imediatamente depois do Uno leva a problemas, como eles serem apenas dois. Ora, Proclo é claro ao afirmar que cada ser participa de uma *hénada*, na medida em que “cada *hénada* produz o ser que dela depende e sobre o qual irradia”²⁴⁹ não podendo haver um número maior de seres que de *hénadas*. Como, então, se poderia dizer que limite e ilimitado são os princípios que compreendem toda a esfera do real? Ou ainda, seria a classe das *hénadas* formada por dois princípios que descendem do Uno? Se assim o for, no que elas difeririam dos seres?

D’Ancona, para sanar o problema, parte de um significado genérico de *hénada*, ligado à função de princípio²⁵⁰. Para exercer a função de *archai*, faz-se necessária uma hierarquia entre as próprias *hénadas*, tal necessidade leva à admissão do entendimento de limite e ilimitados como *hénadas* independentes; o que é validado com a noção de que antes do que é limitado e do que é ilimitado existe o limite e o ilimitado, figurando em uma posição anterior às demais *hénadas*.²⁵¹ Todavia, esta solução não nos é suficiente, porque não

²⁴⁴ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, III, 4, 14.10-15.

²⁴⁵ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 28.

²⁴⁶ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 117.

²⁴⁷ “Πᾶσα τάξις θεῶν εκ τῶν πρώτων ἐστὶν ἀρχῶν, πέρατος καὶ ἀπειρίας”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 159.

²⁴⁸ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, III, 8, 31.1-8.

²⁴⁹ “τὸ δὲ ἐκάστης ἐξημμένον ἢ ἐνὰς ἢ εἰς αὐτὸ ἐλλάμπουσα παράγει”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 137.

²⁵⁰ Cf. D’ANCONA, *Proclo: enadi e arxai nell’ordine sovrassensibile*, 1992, p. 270-271.

²⁵¹ Cf. D’ANCONA, *Op. cit.*, 1992, p. 293.

considera que depois do limite e ilimitado advém o ser verdadeiramente ser²⁵², não deixando espaço para as *hénadas*, que não podem ser misturas por serem simples, uma vez que “tudo o que é divino é simples em grau máximo é, por isso, autárquico”.²⁵³

Ademais, outro problema ainda está presente na tentativa de solução dada por D’Ancona, o fato de que, se são *archai* distintas e que não participam umas das outras, advindo ambas do Uno, como se poderia colocar limites no ilimitado e/ou considerar qualquer potência ilimitada no limite? Limite e ilimitado são entendidos como motores da processão²⁵⁴ ao mesmo tempo que são manifestações do Uno, mas qual posição ocupariam as *hénadas* nesta concepção? Riel apresenta uma boa solução para esta inconsistência no sistema procleano; para o estudioso, as *hénadas* são as *archai*. Esta leitura é possível na medida em que o limite é entendido como a divindade que procede do Uno, enquanto o ilimitado é sua potência.²⁵⁵ Vale observar a concepção de limite e ilimitado exposta no *Comentário ao Crátilo*:

Que a potência da primeira infinitude dá por si mesma processão a tudo que pode ser de algum modo, porém o limite define, circunscreve e situa cada coisa em seus próprios confins; como também nos números a forma chega a todos desde a mônada e o limite, ainda que sua incessante processão chega a eles desde a díade fecunda; desta maneira, cada um dos seres tem uma certa natureza, uma definição, uma propriedade e uma ordem por seu primeiro limite.²⁵⁶

Limite e ilimitado são definidos por sua função no sistema, de maneira que o fato do ilimitado ser caracterizado pela potência, que carrega consigo a noção de infinitude, é particularmente importante para compreender o papel das *archai* no sistema em sua relação com as *hénadas*. Ora, é válido lembrar que na tradição platônica a díade é posta como um elemento entre a multiplicidade e o Uno, logo, este elemento não poderia ser simplesmente apagado no sistema procleano. Outro fator também deve ser apontado, o fato de Jámblico teorizar, entre o Uno inefável e a multiplicidade, um segundo uno, que teria a função de intermediário,²⁵⁷ trazendo consigo a potência da multiplicidade ao mesmo tempo que permitiria ao múltiplo a unificação. Pretendendo ser fiel a Platão, mas também influenciado

²⁵² Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, III, 9, 34.20-7.

²⁵³ “Πάν τὸ θεῖον ἀπλοῦν πρῶτως ἐστὶ καὶ μάλιστα, καὶ διὰ τοῦτο αὐταρκέστατον”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 127.

²⁵⁴ Cf. PROCLO, *Comentário ao Crátilo*, XLII, 13.19-28.

²⁵⁵ Cf. RIEL, *Les hénades de Proclus sont-elles composées de limite et d’imité?*, 2001, p. 426-427.

²⁵⁶ “Que la potencia de la primera infinitud da por sí misma la procesión a todo lo // que puede ser de cualquier modo, pero el límite define, circunscribe y sitúa cada cosa en sus propios confines; como también en los números la forma llega a todos desde la mônada y el límite, mientras que su incesante procesión les llega desde la díada fecunda; de suerte que cada uno // de los seres tiene una cierta naturaleza, una definición, una propiedad y un orden propio por el primer límite”. PROCLO, *Lecturas del Crátilo del Platon*, XLII, 13P.19-26.

²⁵⁷ Cf. REALE, *Plotino e o Neoplatonismo*, 2008, p. 162.

pelo pensamento de Jâmblico, Proclo parece unificar estas duas perspectivas sem, contudo, abandonar as realidades divinas.

É neste entendimento que o ilimitado é um elemento chave, em razão de sua principal característica ser a potência. Mas como pensar em algo que é pura potência? Na relação entre ato e potência, fala-se de algo que tem existência enquanto tal, que é o ato, e algo que diz respeito ao devir, porque ainda não é, a potência.²⁵⁸ Em Proclo, a potência está associada à capacidade produtiva, que se faz ilimitada em razão da potência que vem do próprio Uno. Mas, sendo uma potência, como pensar este elemento em termos de realidade concreta? Se for pensado na solução dada por Jâmblico, com a teorização do segundo uno entre a Unidade absolutamente simples e a multiplicidade, tem-se uma potência que é sustentada por uma existência em ato. Em Proclo, é preciso que haja essa mesma lógica e aqui está a solução para o problema da relação entre as *archai* e as *hénadas*, dado que “De fato, o ilimitado não é a matéria do limite, mas sua potência; nem o limite é a forma do ilimitado, mas sua efetiva existência”.²⁵⁹ Assim, limite e ilimitado apresentam-se como díade.

Na medida em que as *hénadas* possuem uma unidade simples,²⁶⁰ se comparada com a unidade dos seres, que é complexa, elas podem ser lidas como unidades. No entanto, o seu caráter unitário não se restringe à coerência interna de cada *hénada*, dizendo respeito a toda ordem divina, pois “se há uma pluralidade de deuses, essa pluralidade é unitária”.²⁶¹ Ao ser unitária, a série divina pode ser dita una, de maneira que, se por um lado, ela é o que há de mais unitária depois do uno; por outro, ela é manifestação da potência desse primeiro. É neste sentido que elas podem ser entendidas como limite e ilimitado. Riel, com este entendimento, afirma que a unidade das *hénadas* pode ser pensada como a imagem do círculo, a semelhança do sol, do qual saem múltiplos raios, que ainda que múltiplos, não se distinguem entre si.²⁶²

A analogia com o sol não é novidade na filosofia, ela é usada desde Platão para apresentar um princípio que alcança todos os seres. Ao tratar dessa imagem para discorrer sobre o pensamento procleano, Riel utiliza um elemento conhecido e que possui uma carga teórica já estabelecida. Falar do sol como imagem de um princípio induz a concepções que

²⁵⁸ Segundo Aristóteles, em sua *Metafísica*: “Potência, em primeiro lugar, significa o princípio de movimento ou de mudança que se encontra em outra coisa ou na própria coisa enquanto outra” (Δ, 12, 1044a15-16) e ainda “Todos os significados que se referem à potência implicam uma relação com o primeiro significado de potência, isto é, potência como princípio de mudança em outra coisa ou na própria coisa enquanto outra”. (Δ, 12, 1019b36-1020a2).

²⁵⁹ “Οὐ γάρ ἐστιν ὕλη τοῦ πέρατος τὸ ἄπειρον, ἀλλὰ δύναμις· οὐδὲ εἶδος τοῦ ἀπειρου τὸ πέρας, ἀλλὰ ὕπαρξις”. PROCLO, *Teologia Platônica*, III, 9, 40.4-6.

²⁶⁰ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, I, 20, p. 116-117.

²⁶¹ “εἰ ἄρα ἔστι πλῆθος θεῶν, ἐνιαῖόν ἐστι τὸ πλῆθος”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 113.

²⁶² Cf. RIEL, *Op. cit.*, 2001, p. 424.

remetem ao Bem platônico, à noção do princípio como causa e fundamento do que existe. Ao utilizar a imagem do sol para tratar sobre o papel das *hénadas* na filosofia procleana, Riel aponta para o fato de elas servirem como fundamento, sendo o centro da irradiação que atinge todos os seres, sendo entendidas como unitárias. Ao mesmo tempo, elas salvaguardam a particularidade de cada um dos elementos, o que fica a cargo da imagem da particularidade dos raios solares que, mesmo sendo o mesmo (enquanto unidade do todo), cada um é um individualmente.

Em geral, a doutrina das *hénadas* articula-se entorno de dois pontos essenciais: as *hénadas* são todas uma só e enquanto tal coincidem com o Deus Primeiro; mas, ao mesmo tempo elas distinguem-se umas das outras, pois todas têm certa “adição” ou “acréscimo” (πρόσθεσις ou πλεονασμός) que as diferencia do Deus Primeiro, que se deve à participação mútua da unidade e do ser.²⁶³

As *hénadas* terminam por ocupar o vazio entre o Primeiro Princípio e a complexa multiplicidade, na medida em que, como intermediárias, reúnem em si tanto a unidade, que não é encontrada na esfera do real, em razão de elas próprias não estarem neste nível hipostático; como, por serem uma pluralidade, atuam na unificação das ordens particulares dos seres. As *hénadas* atuam tanto como *hénadas* quanto como *mônadas* das ordens seriais.²⁶⁴ Mas, o que isso significa?

3.2.2 *Hénadas e mônadas: a processão das hénadas*

Pode-se dizer que sem as *hénadas* divinas haveria uma lacuna no sistema do Bizantino, pois haveria uma passagem abrupta entre unidade absolutamente simples do Uno e toda a complexidade da esfera inteligível. Ademais de serem elementos intermediários, são as características que as fazem intermediárias que as tornam tão indispensáveis ao sistema do neoplatônico. Isso porque, como já pontuou Bastid, “a doutrina das *hénadas* representa uma tentativa de introduzir a pluralidade na primeira *hipóstase*, deixando sempre intacta a perfeita unidade do Uno”²⁶⁵. Estes elementos intermediários são tanto *mônadas*, como *hénadas*.

²⁶³ “En général la doctrine des hénades s’articule autour de deux points essentiels. Les hénades sont tout à fait unes, et en tant que telles coïncident avec le Dieu premier. Mais un même temps elles se distinguent l’une de l’autre comme elles ont toutes une certaine ‘addition’ ou un certain ‘surcroît’ (πρόσθεσις ou πλεονασμός) qui les distingue du Dieu premier, et qui est dû à la participation mutuelle de l’unité et de l’être”. RIEL, *Les hénadas de Proclus sont-elles composées de limite et ilimitade*, 2001, p. 423-424.

²⁶⁴ Cf. BERGER, *Proclus - Exposition de sa doctrine*, 1840, p. 27.

²⁶⁵ “La doctrine des hénades représente une tentative faite pour introduire la pluralité dans la première hypostase en laissant toutefois intacte la parfaite unité de l’Un”. BASTID, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, 1969, p. 255.

Mas qual a diferença entre mônadas e *hénadas*? Nos textos de Proclo, há ocasiões em que os dois termos são utilizados indistintamente,²⁶⁶ o que não é necessariamente um problema, uma vez que, em muitos casos, eles dizem respeito ao mesmo elemento. Todavia, não se pode ignorar que, ainda que possam vir a dizerem respeito ao mesmo termo, significam coisas diferentes. *Hénada* é entendida como toda unidade que não pode ser analisada²⁶⁷, ou seja, o seu grau de unidade é maior do que aquele encontrado nas formas (εἶδος), de maneira que as *hénadas* não são distinguidas entre si; já as formas podem ser distinguidas.²⁶⁸ Neste sentido, Proclo faz uma diferenciação entre unificados e *hénadas*, ao afirmar que “toda multiplicidade é composta ou de unificados ou de *hénadas*”.²⁶⁹ São estabelecidos graus de unidade ou de totalidades, no qual os unificados ocupam uma posição inferior às *hénadas*, que na proposição 113 são postas como unidades simples.

As *hénadas* são supraessenciais e divinas, sua unidade é indistinguível, ainda que elas próprias sejam princípios de individualidade. É exatamente no papel de princípio que elas são lidas como mônadas. Em Proclo, mônada refere-se ao princípio de cada ordem, *i. e.*, ao termo imparticipado²⁷⁰, de maneira que cada mônada produz uma série coordenada com ela.²⁷¹ Riel sintetiza: “O termo ‘*hénada*’ estabelece-se sobre a ligação entre as entidades divinas com o primeiro princípio, enquanto o termo ‘mônada’ indica, em primeiro lugar, a ação unificadora que as entidades divinas exercem sobre os que lhe são inferiores”.²⁷²

Hénadas e mônadas dizem respeito ao mesmo termo quando se referem à primeira processão do Uno e aos elementos que servem de mediação entre os seres e o primeiro princípio. É neste sentido que as *hénadas* podem ser ditas participadas. Mas aqui vale uma observação relativa às *hénadas* como elementos participados e mônadas: uma mônada tem o status de imparticipada porque é o primeiro elemento de uma série. Logo, ao entender as *hénadas* como elementos intermediários entre o imparticipado e os participantes, fala-se, necessariamente, destes elementos enquanto pertencentes à ordem divina, ou seja, sob a perspectiva de uma ordem que tem o Uno como princípio.

²⁶⁶ Cf. RIEL, *Op. cit.*, 2001, p. 424 (nota 48).

²⁶⁷ Cf. RIEL, *Op. cit.*, 2001, p. 455.

²⁶⁸ Cf. BUTLER, *The metaphysics of polytheism in Proclus*, 2003, p. 17.

²⁶⁹ “Πᾶν πλῆθος ἢ ἐξ ἡνωμένων ἐστὶν ἢ ἐξ ἐνάδων”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 6.

²⁷⁰ Cf. BUTLER, *Op. cit.*, 2003, p. 31.

²⁷¹ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, III, 2, 7.28-8.4 p. 219; PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 21.

²⁷² “Le terme ‘hénades’ met l’accent sur le lien des entités divines avec le principe premier, tandis que le terme ‘monade’ indique en premier lieu l’action unificatrice que les entités divines exercent sur ce qui leur est inférieur”. RIEL, *Op. cit.*, 2001, p. 245.

Se o Uno é o princípio da série divina, sendo as *hénadas* o que há de mais próximo dele e se a produção dá-se pela semelhança²⁷³, elas compartilham da inefabilidade, supra essencialidade e bondade oriunda do primeiro princípio, do qual derivam. Todavia, pela diminuição de potência entre produto e produtor,²⁷⁴ elas não são o mesmo que o Uno, sendo também não-unas, porque são uma pluralidade. Neste sentido, é dito que:

É necessário que a pluralidade das *hénadas* venha do Uno; que as pluralidades venham das *hénadas*; que destas pluralidades, as primeiras, tanto quanto as que se seguem, sejam mais plurais que estas que as precedem e que, entretanto, toda pluralidade tenha uma dupla *hénada*, uma coordenada e outra separada e superior.²⁷⁵

Há diferentes tipos de *hénadas*, mas que não podem ser identificadas em razão do grau de unificação que há entre elas. Assim, não é suficiente definir o que são *hénadas* e mônadas, como foi feito acima, porque tal definição serve apenas para esclarecer que há mônadas que não são *hénadas* e, a depender do ponto de análise, *hénadas* que não são mônadas. Um exemplo deste último caso é a ordem divina, na qual a pluralidade que descende do Uno não pode ser lida a partir do sentido técnico que a mônada adquire, já que a mônada de todas as *hénadas* é o Uno. Todavia, ao tratar do sentido de processão e do papel de particularização que as *hénadas* adquirem na ordem dos seres, elas podem ser ditas mônadas e, assim, imparticipadas. Há, portanto, a necessidade de pensar a ordem divina sob mais de um aspecto e é neste sentido que o sistema procleano não pode ser compreendido somente de maneira vertical, a horizontalidade é imprescindível.

O desenvolvimento do sistema de Proclo parte de uma dupla processão, na qual as primeiras *hénadas* podem ser lidas tanto como *hénadas*, isto é, elementos participáveis; quanto como mônadas, princípios da ordem ontológica. Deste modo, há *hénadas* que não são mônadas e mônadas que não são *hénadas*, como pode ser inferido quando o Bizantino afirma que cada mônada imparticipável depende de sua correspondente *hénada*²⁷⁶. Ocorre que, ainda que pareça estranho haver uma mônada que dependa de uma *hénada*, esta relação é possível na medida em que *hénada* diz respeito à classe divina e mônada, também aos seres.²⁷⁷

²⁷³ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 28.

²⁷⁴ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 7, “Πάν τὸ παρακτικὸν ἄλλου κρεῖττον ἐστὶ τῆς τοῦ παραγομένου φύσεως”. “Tudo que produz outro é superior à natureza daquilo que produz”.

²⁷⁵ “Il faut donc que la pluralité des hénades vienne de l’un; que les pluralité viennent des hénades, que les pluralité, les premières aussi bien que celles qui les suivent, soient plurifiées plus que celles qui les précèdent, et que cependant tout pluralité ait une double hénade, l’une coordonnée, l’autre détachée et supérieure”. PROCLO, *Comentário ao Parmênides*, II §39, p. 150.

²⁷⁶ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, III, 6, 27.9-28.13.

²⁷⁷ Em Proclo há uma *henologia* e não uma ontologia, ainda que estudiosos como Ornelas, em *Henologia y ontología, o los dioses y las formas: la metafísica binaria y erótica de Proclo*, propunha uma interpretação do sistema procleano no qual o sistema ontológico coexiste com o *henológico*. Para Ornelas, Proclo apresenta

3.2.2.1 A processão no sistema procleano

O movimento de processão é marcado por três momentos distintos e inseparáveis: processão (πρόοδος), permanência (μονή) e retorno (ἐπιστροφή). Este movimento não corresponde a um antes e depois, não é regido, portanto, pelas regras da temporalidade, nem da espacialidade, nem pode ser dito como algo que está no âmbito do real, em razão da sua simultaneidade. Rosán, neste sentido, entende que o movimento de processão é a implicação lógica de um sistema em que o termo relacional é indispensável.²⁷⁸ O movimento de processão, então, não pode ser confundido com o movimento presente na esfera da sensibilidade, com um movimento que implica deslocamento ou a passagem de um estado a outro, como já apresentara Aristóteles.²⁷⁹

Ela é um movimento circular,²⁸⁰ que envolve a relação causal em que se faz presente desde a realidade suprassensível. Proclo afirma que “toda ordem tem seu início em uma mônada que se estende até uma multiplicidade, que constitui uma série coordenada com ela; por outro lado, a multiplicidade em toda ordem retorna a sua mônada”.²⁸¹ Este movimento é o modo de explicar como há a saída da unidade em direção à multiplicidade, mas de maneira que haja uma continuidade, identidade e não separação entre produto e produtor. O movimento de processão, portanto, é o mecanismo encontrado a fim de salvaguardar os princípios, ao mesmo tempo que torna possível a existência das ordens seriais. Para tanto, é necessário que ele seja circular, que não esteja enquadrado nas regras que regem

tanto uma metafísica da unidade quanto uma do ser, possuindo não só uma *henologia*, mas também uma ontologia (Cf. ORNELAS, 2020, P. 59). A *henologia* de Proclo não pode ser negada, já que o primeiro princípio de tudo é o Uno, mas se é assim, como falar que este é também um sistema ontológico? Em que sentido tal afirmação pode ser aceita? Ora, nesta perspectiva, metafísica e lógica estão estreitamente relacionadas, de tal modo que a estrutura de todo o sistema é refletida na estrutura do pensamento (Cf. ORNELAS, 2020, p. 62). Mas, a totalidade das *hipóstases* e o pensamento, ambos, constituem a esfera do real, não explicando ainda a existência de sistemas paralelos: o *henológico* e o ontológico. Ornelas reivindica uma leitura do sistema procleano na qual não se pode afirmar somente um sistema vertical, dado que o Uno não faz parte do sistema ontológico, abarcando toda a sua totalidade. Ademais, ele pontua que diversos grupos de deuses são relacionados por Proclo com os diferentes níveis ontológicos (Cf. ORNELAS, 2020, p. 81). Todavia, tal perspectiva não nos parece ser suficiente para afirmar dois sistemas simultâneos, é preciso sempre retornar às bases do pensamento procleano, qual seja, a da processão por semelhança, para compreender o que uma processão horizontal e vertical significa e, portanto, qual a relação entre ontologia e *henologia* no pensamento do Bizantino.

²⁷⁸ ROSÁN, *The Philosophy of Proclus: the final phase of ancient thought*, 1949, p. 74.

²⁷⁹ Para Aristóteles: “Não há movimento fora das coisas, pois o que muda sempre muda ou substancialmente, ou quantitativamente, ou qualitativamente ou localmente”. ARISTÓTELES, *Física*, III, 200b30-35.

²⁸⁰ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 33.

²⁸¹ “Πᾶσα τάξις ἀπὸ μονάδος ἀρχομένη πρόεισιν εἰς πλῆθος τῇ μονάδι σύστοιχον, καὶ πάσης τάξεως τὸ πλῆθος εἰς μίαν ἀνάγεται μονάδα”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 21.

os movimentos e, assim, que possa fundamentar os pontos mais problemáticos do sistema do Bizantino.

Este movimento é a chave para sustentar todo o sistema, sendo por meio dele que é compreendido e explicado o papel das *hénadas* e como, através delas, todo o sistema é desenvolvido. Começamos, então, por analisar no que consiste cada momento do movimento, a fim de perceber como são indispensáveis na lógica do sistema. Se para Proclo tudo tem origem na unidade, o primeiro momento do movimento de processão é a saída da unidade em direção à multiplicidade, como exposto na proposição 21, que estabelece que as ordens seriais procedem de uma mônada em particular. Este movimento de saída, no entanto, não implica em diminuição da causa, pois: “Toda causa produtiva produz os seres que se seguem imediatamente e os subsequentes, permanecendo imóvel em si mesma”.²⁸²

A imobilidade do princípio causal leva à permanência da capacidade produtiva, uma vez que possibilita que na relação, ao dar existência ao seu produto, o produtor não sofra diminuição. Se houvesse diminuição da causa no momento do proceder, a causa já não seria o que é, ou seja, haveria uma mudança em seu ser, um grau de alteração. No entanto, “Se concede por sua própria existência (οὐσίας), o que concede é sua própria essência (οὐσίας)”.²⁸³ Este trecho é particularmente importante, sobretudo quando consideradas as diversas traduções do termo οὐσίας. O primeiro sentido de οὐσίας neste trecho diz respeito a um elemento que possui existência já estabelecida. Isso pode ser verificado desde o ponto de vista do contexto em que o termo está inserido, que pressupõe algo que concede e algo que é concedido. Já o segundo sentido de οὐσίας trata de algo que, ao mesmo tempo em que é outro que não o primeiro, é o mesmo que ele, visto ser a própria essência do que dá.

Há, portanto, uma lógica que pressupõe três elementos: 1. algo que dá; 2. aquilo que é dado e; 3. o que recebe. O elemento intermediário, isto é, aquilo que é dado, é o responsável pela mediação entre o que dá e o que recebe. Deste modo, não se pode ignorar que o produto é o mesmo que o produtor. Em outras palavras, há uma identidade essencial entre o que dá e o que é dado, pois o ato de proceder é também o de dar existência a outras *hipóstases*, sem que o primeiro termo sofra qualquer diminuição, sendo sempre superior a seu produto. No entanto, mesmo sendo inferior, todo produto é semelhante à sua causa, dado que

²⁸² “Πᾶν τὸ παρακτικὸν αἴτιον ἄλλων μένον αὐτὸ ἐφ'ἑαυτοῦ παράγει τὰ μετ'αὐτὸ καὶ τὰ ἐφεξῆς”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 21.

²⁸³ “εἰ γὰρ αὐτῷ τῷ εἶναι δίδωσι καὶ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας ποιεῖται τὴν μετάδοσιν, ὃ μὲν δίδωσιν ὑφιεμένον ἐστὶ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 18.

“toda processão ocorre pela semelhança dos derivados com os primários”.²⁸⁴ É nesta perspectiva que Beierwaltes²⁸⁵ indica que a processão está ancorada na máxima “tudo está em tudo”, presente na proposição 103 dos *Elementos Teológicos*.

A processão não se encerra no momento da saída do produto do produtor, se assim o fosse, não haveria conexões ou continuidades no sistema procleano, uma vez que haveria uma separação total entre os termos envolvidos.²⁸⁶ Assim, “tudo o que é precedido imediatamente de um princípio permanece nele e procede dele”,²⁸⁷ pois sem a permanência do produto no produtor não haveria comunicação entre eles e sem comunicação a relação de comunidade, identidade e continuidade não seria possível,²⁸⁸ já que o momento de proceder implica separação.²⁸⁹ É a permanência do produto no produtor, do causado na causa que permite que a sustentação serial seja oriunda da identidade, sendo o ser do produtor que constitui o produto.

A lógica do proceder e, simultaneamente, permanecer no produtor leva à possibilidade do retorno na medida em que identidade, comunidade e continuidade entre produto e produtor são garantidas, havendo uma comunicação entre os termos que permite o retorno à causa. Este retorno, no entanto, não ocorre só pela possibilidade, mas pela necessidade. É neste sentido que Proclo afirma que “todo ser aspira ao bem e cada um o alcança através de sua causa: por isso cada ser deseja também sua própria causa. [...] O desejo está dirigido àquilo desde o qual recebe o próprio bem; e a conversão tem como meta aquilo que se tem desejo”.²⁹⁰ Tem-se o movimento circular de um efeito que sai de sua causa, nela permanece e a ela regressa de modo simultâneo. Pois, como sintetiza Proclo:

Se permanecesse em sua causa e procedesse sem se converter, como haveria um desejo natural em cada ser pelo seu bem e pelo Bem e uma tendência ao gerador? Se procedesse e se convertesse sem permanecer, como um ser que se distancia da sua causa aspiraria coincidir com ela, quando antes do distanciamento não estava unida a ela? De fato, se tivesse unido de algum modo, ele permaneceria naquela condição. Se permanecesse em sua causa e se convertesse a ela sem proceder, como um ser que permanece em sua causa poderia se converter a ela? Pois, tudo que se converte assemelha-se ao ser a que se converte, pelo qual é dividida sua essência. É necessário que ou só permaneça, ou só se converta, ou que só proceda, ou que se dê

²⁸⁴ “Πασᾷ πρόοδος δι'ομοιότητος ἀποτελεῖται τῶν δευτέρων πρὸς τὰ πρῶτα”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 29.

²⁸⁵ Cf. BEIERWALTES, *Op. cit.*, 1990, p. 166.

²⁸⁶ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 35.

²⁸⁷ “Πᾶν τὸ ἀπο τιφός παραγόμενον ἀμέσως μένει τε ἐν τῷ παράγοντι καὶ πρόεισιν ἀπ'αὐτοῦ”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 30.

²⁸⁸ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 21.

²⁸⁹ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 28; 35.

²⁹⁰ “ἀλλὰ μὴν πᾶν τοῦ ἀγαθοῦ ἐφίεται, καὶ ἡ ἐκείνου τεύξις διὰ τῆς προσεχοῦς αἰτίας ἐκάστοις· ὀρέγεται ἄρα καὶ τῆς ἑαυτῶν αἰτίας ἕκαστα. [...] δι'οὗ δὲ τὸ εἶ, πρὸς τοῦτο ἢ ὀρεξίς πρῶτον· πρὸς ὃ δὲ πρῶτον ἢ ὀρεξίς, πρὸς τοῦτο ἢ ἐπιστροφή”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 31.

os dois extremos, ou os três. Portanto, resulta que todo efeito permanece em sua causa, procede dela e a ela converte-se.²⁹¹

Algumas leis importantes são extraídas da lógica do movimento de processão: 1. o produtor, ou causa, permanece imóvel, sem sofrer qualquer diminuição; 2. todo sistema de derivação, de processão, dá-se pela semelhança entre produto e produtor; 3. ao mesmo tempo em que estabelece a superioridade da causa, o movimento de processão é imanente, dado que o produto permanece na sua causa; 4. todo produto, por ser inferior ao produtor e ter nele seu bem imediato, deseja voltar ao produtor. Desta maneira, o sistema procleano é contínuo, de forma que o causado sempre permanece na causa, a ela retorna e dela deriva por semelhança. Este movimento, segundo Beierwaltes, trata-se da metafísica de causa e efeito.²⁹²

Deste modo, a teoria das *hénadas* no sistema procleano tem caráter de necessidade, sendo elas a primeira processão do Uno, assim, “porque se há o Uno em si, é preciso ter um primeiro participante, que é o primeiro grupo unificado. Este primeiro grupo é composto de *hénadas*”.²⁹³ Estas unidades unificadoras, então, na medida em que são procedidas do Uno tem nele seu bem, sendo semelhantes a ele, mas potencialmente inferiores. Esta inferioridade diz respeito ao grau de unificação, de maneira que conforme maior a distância da causa primeira, maior torna-se o grau de multiplicidade. À vista disso, tem-se um caminho, pela processão, que inicia com o primeiro elemento que procede do Uno, que viabiliza a distinção dos seres, conforme pode ser observado na proposição 137 dos *Elementos de Teologia*:

o Uno, por um lado, faz existir todas as coisas, sendo causa das *hénadas* participadas e dos seres que dependem delas; por outro lado, cada *hénada* produz o ser que dela depende e sobre o qual irradia. [...] Deste modo, as *hénadas* impõem sua própria característica aos seres que delas participam e apresentam, existencialmente nos posteriores, as qualidades que elas mesmas possuem pré-existencialmente.²⁹⁴

²⁹¹ “εἰ δὲ μένοι μὲν καὶ προίοι, μὴ ἐπιστρέφοιτο δέ, πῶς ἢ κατὰ φύσιν ὄρεξις ἐκάστῳ πρὸς τὸ εὖ καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ ἢ ἐπὶ τὸ γεννηῆσαν ἀνάτασις· εἰ δὲ προίοι μὲν καὶ ἐπιστρέφοιτο, μὴ μένοι δέ. πῶς ἀποστὰν μὲν τῆς αἰτίας συνάπτεσθαι σπεύδει πρὸς αὐτήν, ἀσύνπτον δὲ ἦν πρὸ τῆς ἀποστάσεως· εἰ γὰρ συνῆπτο, κατ’ἐκεῖνο πάντως ἔμενεν. εἰ δὲ μένοι καὶ ἐπιστρέφοιτο, μὴ προέρχοιτο δέ, πῶς τὸ μὴ διακριθὲν ἐπιστρέφειν δυνατόν· τὸ γὰρ ἐπιστρέφον πᾶν ἀναλύοντι ἔοικεν εἰς ἐκεῖνο, ἀφ’οὗ διήρηται κατ’οὐσίαν. ἀνάγκη δὲ μένειν μόνον ἢ ἐπιστρέφειν μόνον ἢ προῖεναι μόνον ἢ συνδεῖν τὰ ἄκρα μετ’ἀλλήλων ἢ τὸ μεταξὺ μεθ’ἐκατέρου τῶν ἄκρων ἢ τὰ σύμπαντα. λείπεται ἄρα καὶ μένει πᾶν ἐν τῷ αἰτίῳ καὶ προῖεναι ἀπ’αὐτοῦ καὶ ἐπιστρέφειν πρὸς αὐτό”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 35.

²⁹² Cf. BEIERWALTES, *Op. cit.*, 1990, p. 172.

²⁹³ εἰ γὰρ ἔστι τὸ αὐτοέν, ἔστι τὸ πρῶτως αὐτοῦ μετέχον καὶ πρῶτως ἡνωμένον. τοῦτο δὲ ἐξ ἐνάδων. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 6.

²⁹⁴ “τὸ μὲν γὰρ ἓν, ὡς πάντων ἐστὶν ὑποστατικόν, οὕτω καὶ τῶν ἐνάδων τῶν μετεχομένων καὶ τῶν ὄντων τῶν εἰς τὰς ἐνάδας ἀνηρημένων αἴτιον, τὸ δὲ ἐκάστης ἐξημμένον ἢ ἐνὰς ἢ εἰς αὐτὸ ἐλλάμπουσα παράγει. [...] αὕτη οὖν ἐστὶν ἡ καθ’ἑαυτὴν ἀφορίζουσα τὸ μετέχον αὐτῆς ὄν καὶ τὴν ιδιότητα τὴν ὑπερούσιον ἐν αὐτῷ δεικνύουσα οὐσιωδῶς”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 137.

3.2.3 A processão das *hénadas* divinas

As *hénadas* são a primeira processão do Uno e, por isso, são estreitamente semelhantes a ele. Neste sentido, é preciso observar que o Uno é marcado pela inefabilidade, bondade e unidade. À vista disso, as *hénadas* hão de ser também bondades, unidades e inefáveis. Proclo afirma: “Os deuses a tudo transcendem e enchem a todos de bem, como dissemos, eles mesmos são totalmente bons: cada um deles tem o melhor, segundo sua ordem, como todo gênero dos deuses, em seu conjunto, obtém a preeminência segundo a superioridade dos bens”.²⁹⁵ Dodds, em sua análise da proposição 116 dos *Elementos de Teologia*, reforça esta ideia entendendo que as *hénadas* possuem uma transcendência especial, sendo outras que não o Uno e compondo uma ordem de deuses supramundanos. Assim, uma *hénada* imparticipável só poderia ser distinguida do Uno ao atribuir a ela um grau mais baixo de unidade (se é que isso é possível), sendo participável.²⁹⁶

Mesmo diante da impossibilidade de predicação do Uno e, deste modo, das *hénadas*, estes dois elementos possuem um papel no sistema do Bizantino, a saber, o de Princípio. O Uno é entendido como imparticipado; as *hénadas*, ainda que semelhantes, não são o mesmo que o Uno e assim, por possuírem algum grau de pluralidade, têm o papel de fazer a mediação entre os seres múltiplos e o Uno absolutamente simples. Nesta perspectiva, elas são mônadas, mas não mônadas quaisquer, elas possuem caráter supraessencial, sendo fundamento dos seres. A pluralidade das *hénadas* tem caráter unitário, dado que “todas as *hénadas* estão em todas, e cada uma tem existência particular e por si”.²⁹⁷ Neste sentido, Proclo dedica o capítulo 19 do livro I da *Teologia Platônica* à processão das *hénadas*.

A identidade entre divindade, unidade, existência é reafirmada em uma lógica que ao mesmo tempo que particulariza, unifica as *hénadas*. É afirmado:

Cada um dos deuses é uma *hénada*, uma existência e uma bondade, e esta é a particularidade da existência divina que diversifica o que procede de cada bondade – pois é uma bondade que permanece perfeita, outra é uma bondade que permanece no ser e outra, é bondade que reúne – porém cada uma é bondade autárquica absolutamente, bondade que tem autarquia e perfeição não segundo participação nem por iluminação e nem conforme semelhança, senão por ser o que é.²⁹⁸

²⁹⁵ “Οὐκοῦν ἐξήρηται μὲν οἱ θεοὶ τῶν ὅλων, ταῦτα δὲ πληροῦντες ὥσπερ εἶπομεν ἀγατῶν, αὐτοὶ πανάγαθοι τυγχάνουσιν ὄντες· καὶ ἕκαστος οὐτῶν κατὰ τὴν οἰκείαν τάξιν ἔχει τὸ ἄριστον καὶ πᾶν ὁμοῦ τὸ τῶν θεῶν γένος τὸ πρωτεῖον ἔλαχε κατὰ τὴν τῶν ἀγατῶν περιουσίαν”. PROCLO, *Teologia Platônica*, I, 19.16-20.

²⁹⁶ Cf. DODDS, *Introduction*, 2004, p. 262.

²⁹⁷ “car toutes les *hénades* sont dans toutes les *hénades*, et chacune est á part et pour soi”. PROCLO, *Comentário ao Parmênides*, VI, §122, p. 250.

²⁹⁸ “ἕκαστος δὲ τῶν θεῶν ἓνας ἐστὶ καὶ ὑπαρξίς καὶ ἀγαθότης, ἡ δὲ ιδιότης τῆς ὑπάρξεως ἐξαλλάττει τὴν ἐκάστης ἀγαθότητος πρόοδον - ὁ μὲν γάρ ἐστὶ ἀγαθότης τελεσιουργός, ὁ δὲ ἀγαθότης συνεκτικὴ τῶν ὅλων, ὁ

O trecho é revelador, pois aponta tanto para uma diversidade de *hénadas*, que são postas como distintas umas das outras, com particularidades, como apresenta sua existência em caráter de autarquia, ou seja, enquanto possuindo o mesmo grau de existência. Ademais, o que é manifesto é que, ainda que não haja gradação no que diz respeito à existência, é apresentado o aspecto processional da *hipóstase* divina.

A processão das *hénadas* ocorre de dois modos, o primeiro é enquanto mônada de séries, como princípio das ordens dos seres; e a segunda é aquela que diz respeito à própria realidade suprainteligível. O papel que as unidades divinas possuem no sistema procleano está pautado no caráter autárquico destes elementos. Elas não sofrem nem diminuição nem acréscimo, pois “é necessário que o divino permaneça imutável, permanecendo convenientemente em seu modo de ser”,²⁹⁹ reafirmando a simultaneidade do movimento de processão e suas regras gerais.

O que se tem é uma *hipóstase* que é encabeçada pelo Uno, que tem nas *hénadas* sua primeira processão³⁰⁰ e que, seguindo a lógica desse movimento, sua derivação não envolve alteração, seja de diminuição ou de acréscimo. A processão das *hénadas* consolida seu papel central no sistema, porque reflete o que o Uno é, pois dele procedem por semelhança, atuando como participáveis, enquanto são a base daquilo que vai ser manifesto na esfera do real. Dodds pondera que “Bondade, Potência e Conhecimento constituem a primeira tríade divina (*th. Pl. I. xvi, 44*), a qual prefigura na forma seminal a tríade da segunda *hipóstase*: Ser, Vida e Inteligência (*prop. 101*)”.³⁰¹ Logo, o ponto central ocupado pelas *hénadas* está na mediação entre o Uno e a multiplicidade, embora não apenas enquanto unidade e multiplicidade, mas, e principalmente, no que diz respeito às particularidades.³⁰²

δὲ ἀγαθότης συναγωγός - ἕκαστος δὲ ἀπλῶς ἀγαθότης * αὐτάρκειά ἐστιν ἢ οὕτως * οὐ κατὰ μέθεξιν οὐδὲ κατ'ἔλλαψιν οὐδὲ καθ'ὁμοιότητα τὸ αὐταρκες ἔχουσα καὶ τὸ μαντελής, ἀλλ'αὐτῷ τῷ εἶναι ὅ ἐστι”. PROCLO, *Teologia Platônica*, I, 19, 91.9-16.

²⁹⁹ “Ἀναγκαῖον ἄρα τὸ θεῖον πᾶν ἀμετάβλητον ἰδρυσθαι, μένον ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἦθει”. PROCLO, *Teologia Platônica*, I, 19, 90.1-3.

³⁰⁰ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, I, 19, 88.25-89.5.

³⁰¹ “Goodness, Power and Knowledge consitute the primary divine triad (*th. Pl. I. xvi, 44*), which prefigures in a seminal form the triad of the second hypostasis, Being, Life and Intelligence (*prop. 101*)”. DODDS, *Op. cit.*, 2004, p. 264.

³⁰² Neste sentido, por proceder diretamente do Uno, as *hénadas* transcendem a qualquer substância, sendo determinações divinas. Nelas tudo se encontra de maneira causal, isto é, de modo pré-existente e pré-substancial, estando nelas as sementes da particularidade presente na realidade inteligível e que se consolida mediante o movimento de processão. É nesse aspecto que elas são elementos de mediação entre a unidade absoluta do Uno e a multiplicidade complexa do *noûs* e de toda a esfera do real. Mais sobre a processão das *hénadas* e seu papel na particularização dos seres, ver: CUNHA, *O desenvolvimento do sistema lógico-filosófico de Proclo*, 2019, p. 5-6.

As *hénadas*, em suas particularidades, são nomeadas a partir dos seres que delas participam, sendo neste sentido que é dito que “o conjunto das *hénadas* que ilumina o ser que é realmente ser está escondido e é inteligível; escondido enquanto ligado ao Uno; inteligível enquanto o ser que dele participa”.³⁰³ Escondidas e manifestas, as *hénadas* são reveladas por seus efeitos, os seres que delas participam imediatamente. Há, assim, uma dupla processão, uma horizontal e outra vertical, de modo que da mesma maneira que há uma escala na esfera do *noûs*, as *hénadas* também são apresentadas segundo uma ordem serial. Dodds, com base nas proposições 162 a 165 dos *Elementos de Teologia*, apresenta um esquema no qual pode ser visto a escala onde, ao lado do Uno, estão as *hénadas* inteligíveis, intelectivas, hipercósmicas e encósmicas. No esquema vertical tem-se a escala das *hénadas* segundo a participação e escala dos seres até a corporeidade.³⁰⁴

É neste ponto que o desenvolvimento do sistema procleano tem sua semente já na primeira *hipóstase*, a suprainteligível que, à medida que se esconde, não manifesta nela própria todas as nuances de sua processão. A primeira *hipóstase*, portanto, se coloca como inefável, permanecendo em segredo, mas carrega consigo toda potência e, de modo unitário e simples, toda multiplicidade e complexidade da ordem do real. De caráter unitário, o sistema procleano é *henológico*, de modo que o ser está fundamentado na unidade. A ontologia, assim, é parte da *henologia*, porque, em Proclo, o ser é definido e delimitado por unidades. Frente a estes fatos, a tese de Ornelas, que defende a existência de sistemas paralelos, não faz sentido, porque não há independência entre eles, antes, um é dependente e manifestação daquilo que o outro é enquanto causa.

³⁰³ “Πάν τὸ καταλάμπων τὸ ὄντως ὄν πληθος τῶν ἐνάδων κρύφιον καὶ νοητόν ἐστι· κρύφιον μὲν ὡς τῷ ἐνὶ συνημμένον, νοητὸν δὲ ὡς ὑπὸ τοῦ ὄντος μετεχόμενον”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, p. 162.

³⁰⁴ Conforme figura da página 282, no comentário de Dodds aos *Elementos de Teologia*.

4 AS TRÍADES NO PENSAMENTO PROCLEANO: O SURGIMENTO DAS CATEGORIAS FUNDAMENTAIS AO SABER NO ÂMBITO DA COGNIÇÃO

“Tudo está em tudo, mas cada um de seu modo próprio”.³⁰⁵

A realidade divina é marcada pela incognoscibilidade e inefabilidade, em razão de estar acima da realidade inteligível; contudo, ela é fundamento de tudo o que vem em seguida. Desta forma, como demonstrado no capítulo anterior, o sistema procleano é regido por um princípio que é superior a tudo, sendo ele mesmo imparticipável. Este primeiro, ainda que seja fundamento de toda participação (μέθεξις), permanece oculto, dado não apresentar nenhuma característica delimitada, específica, podendo somente ser dito Uno (ἓν). Assim, para que haja a possibilidade de existência de realidades múltiplas e complexas mesmo diante de um princípio imparticipado, o Princípio, sem predicados e relações, faz existir uma série de *hénadas* (ἐνάδες) que, ao ser una e múltiplas, possibilita a processão (πρόοδος) por semelhança e, com isso, o desenvolvimento do sistema do Bizantino.

As *hénadas*, na filosofia procleana, são elementos intermediários entre a multiplicidade inteligível e a unidade divina. Elas são participados que, por serem semelhante ao Uno, são inefáveis, incognoscíveis e indeterminadas. Entretanto, apresentam uma particularidade: são muitas numericamente e, ao mesmo tempo, são unas, seja sob a perspectiva de cada *hénada*, seja sob a do conjunto de *hénadas* como unitário, de maneira a não permitir a distinção entre elas. Neste sentido, é defendido que elas são os princípios limite (πέρας) e ilimitado (ἄπειρον), que são manifestações do Uno e trazem consigo a unidade e a potencialidade da causa primeira. Como limite e ilimitado, as *hénadas* divinas são um modo de manifestação do Uno, mas o são possuindo, elas próprias, realidade. E porque sua realidade é semelhante à do primeiro princípio, elas também são sem relação.

Entretanto, tem-se um problema: se tanto o Uno quanto as *hénadas* são sem relação e estão acima da esfera do real, como as *hipóstases* depois delas, a saber, do *noûs* e da alma, podem receber predicções, qualidades e relações? Em outras palavras, como passar da *henologia*, marcada pela inefabilidade, para a ontologia, marcada pelas relações e qualificações? A passagem da esfera divina à inteligível implica em mudança hipostática, em razão de tal mudança, *a priori*, tratar do princípio de multiplicação de relações e, portanto, de

³⁰⁵ PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 103.

complexidades. Esta mudança, no entanto, não pode resultar em separação entre as *hipóstases*, devendo guardar semelhança com o que lhe é superior, dado que a processão dá-se por semelhança entre produto e produtor e a *hipóstase* superior ser sempre produtora das posteriores.³⁰⁶

Diante do exposto, este capítulo é voltado para a mudança da *hipóstase* divina, com o Uno e suas *hénadas*, para o *noûs* (νοῦς) e a alma (ψυχή). Aqui são apresentadas as principais características das *hipóstases* inteligível e psíquica, de modo a explicitar os elementos que compõem cada uma destas *hipóstases*, bem como o modo como eles se relacionam. Deste modo, será possível observar como a ontologia procleana diz respeito a uma *henologia*, dado sua estrutura estar fundamentada na relação entre causa e causado. À vista disso, considerando a proposição 103 dos *Elementos de Teologia* que afirma que “tudo está em tudo, mas cada um em seu modo próprio”, a chave de análise do presente capítulo está no entendimento da unidade de todo o sistema. Esta unidade, no entanto, é compreendida como uma unidade dinâmica marcada pela triadicidade e relação entre os termos. Segundo Nieva, a divisão triádica é um elemento ou momento constitutivo da dinamicidade do pensamento que pode ser dito identidade dinâmica, isto é, “uma unidade determinada por múltiplas correlações”.³⁰⁷

O capítulo está dividido em três tópicos: o primeiro versa sobre o *noûs*; o segundo, sobre a alma; e, no terceiro, sobre a relação entre as *hipóstases* intermediárias e a divina. No primeiro, é investigado o que é a *hipóstase* na qual existem relações e qualificações. Parte-se da noção do que é o *noûs*, de maneira a identificar as características gerais da *hipóstase*. Analisa-se a constituição triádica da *hipóstase* inteligível, a saber: 1) *péras*, *ápeiron* e *misto*; 2) ser, identidade e diferença; e, 3. ser, vida e intelecto. Ademais, é demonstrado o lugar que o *noûs* ocupa no sistema do Bizantino. O segundo tópico, com foco na *hipóstase* psíquica, segue a mesma linha de análise, apresentando as características gerais, bem como as relações que se estabelecem na alma. O tópico inicia com as principais diferenças entre a *hipóstase* do *noûs* e da alma, parte para a compreensão do papel das medidas temporais na caracterização das *hipóstases* suprassensíveis e, por fim, analisa os elementos que constituem a *hipóstase*, quais sejam: alma divina, participante permanente da inteligência e participante temporal da inteligência. No terceiro, a título de conclusão, faz-se uma comparação da relação destas *hipóstases* com a *hipóstase* divina.

³⁰⁶ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 7.

³⁰⁷ NIEVA, *Introduction*, 2015, p. 25.

Este capítulo está voltado para a *hipóstase* intermediária entre a esfera sensível e divina, de maneira a ser ela própria um elemento relacional que é marcada pela processão. Está-se a ponderar sobre elementos autoconstituídos (αὐταρκες; αὐθυπόστατον), apresentando diferentes tipos de movimentos, mas com a característica de não ser, nenhum deles, móveis por outros. É nesta perspectiva que, desde aqui, são demarcados os modos de ser teorizados por Proclo (como causa, em si mesmo e como imagem),³⁰⁸ sendo a partir deles que este capítulo é desenvolvido.

4.1 A realidade inteligível: expressões da triadicidade procleana

O sistema procleano é baseado na comunhão, identidade e continuidade dos termos.³⁰⁹ Em razão desses aspectos, entre Uno e *noûs* foram introduzidas as *hénadas* divinas, que não só podem ser ditas como a primeira processão, como também a primeira manifestação do primeiro princípio, já que elas próprias são apreendidas, em seu conjunto, como os princípios *péras* e *ápeiron*.³¹⁰ Ao ser as primeiras processões do Uno, elas detêm maior grau de semelhança com ele, não possuindo qualquer característica manifesta. O mesmo não ocorre com o *noûs*. Ele, ainda que possa ser dito como uma processão do Uno, pois este é o modo de multiplicação da unidade simples, não pode ser dito propriamente uma manifestação do Uno. Diz-se “propriamente” porque, em razão da unidade e continuidade, no sistema procleano, tudo termina por ser, também, uma manifestação do Uno, que é todas as coisas e nenhuma delas. Neste sentido, Ullmann, ao discorrer sobre a interpretação de Reale acerca da emanção plotiniana, esclarece que:

Concordamos também com o mesmo autor, quando justifica a sua asserção: a) as hipóstases sucessivas (isto é, as instâncias mediadoras) do Uno não são de fato um *fluxo da substância* do Uno; b) em consequência, não são a substância do Uno *despotenciada*; c) não derivam do Uno por mera necessidade natural (física).³¹¹

Ressaltamos, no entanto, que as ponderações de Ullmann dizem respeito às teses plotinianas, logo, entre elas e as teses de Proclo há diferenças, como a introdução das *hénadas* divinas como elementos de mediação entre a realidade ôntica, presente nas *hipóstases* suprassensíveis, e o Uno. Por outro lado, por ser um neoplatônico e, mais do que isso, aquele cujas teses serviram de base para o desenvolvimento de outros sistemas neoplatônicos, as

³⁰⁸ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 103.

³⁰⁹ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 21.

³¹⁰ Discussão realizada no tópico 3.2.1 deste trabalho.

³¹¹ ULLMANN, *Plotino, um estudo das Éneadas*, 2002, p. 23.

teses plotinianas auxiliam no entendimento de pontos do pensamento procleano. Este é o caso da citação acima, que exclui a possibilidade de as *hipóstases* procedidas do Uno serem substâncias dele. Tais *hipóstases* não podem ser um fluxo da substância, porque isso significaria que o primeiro princípio é uma substância, o que não é o caso, como visto no capítulo anterior. Se não são substâncias, não podem ser substâncias despotenciadas e, por serem *hipóstases* suprassensíveis, sua processão não tem origem em uma necessidade física, já que não possui materialidade. Todavia, quando se fala no sistema procleano, a observação de Ullmann a respeito do sistema plotiniano carece de um adendo quanto ao sentido de despotencialização das *hipóstases* intermediárias.

Ocorre que Proclo, nos *Elementos de Teologia*, justifica a diferença entre produto e produtor a partir da diferença entre suas potências. Ele entende que se o que produz for igual ao produzido, significa que todos os seres são iguais, pois “é próprio de potências iguais produzirem coisas iguais”.³¹² Por outro lado, se a produção ocorre pela diferença, o produtor só pode produzir algo inferior a si mesmo, dado que, se pode produzir algo superior, pode fazer a si mesmo superior, em razão de que “se pode fazer com que outro ser seja mais perfeito, pode fazer de si mesmo mais perfeito antes que a seu consequente”.³¹³ Em Proclo, a diferença entre produto e produtor passa pela diminuição de potencialidade, sob pena de não haver diferença entre os termos do sistema. É a diminuição de potencialidade que possibilita a diferença entre *hénadas* e *noûs*.

Diferente das *hénadas*, que foram introduzidas no sistema da escola de Atenas desde a filosofia de Siriano,³¹⁴ sendo desenvolvidas e expostas de maneira mais concreta por Proclo, o *noûs* tem origem mais longínqua. Sobre este conceito, pode-se pensar em uma construção desde Platão e Aristóteles³¹⁵ e que ganha delineamento, enquanto *hipóstase*, em Plotino, seguindo presente em todos os outros autores neoplatônicos de tendência pagã. O *noûs* é uma *hipóstase* intermediária, pois “do Uno provém o *Noûs*, o qual é posterior ao originante, mas anterior àquilo que vem depois dele, isto é, a Alma”.³¹⁶ Nele há relação de multiplicação da unidade e ocorrência de categorias importantes como as de ser, identidade e diferença. O que se quer dizer é que o *noûs*, no que diz respeito à caracterização, é posto como um contrário da primeira *hipóstase*, da qual nada pode ser dito, ou identificado.

³¹² “δυνάμεων γὰρ ἴσων ἐστὶ τὸ τὰ ἴσα ποιεῖν”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 7.

³¹³ “ὥστε εἰ ἄλλο δύναται τελειότερον ἀπερῆσθαι, κὰν ἑαυτὸ πρὸ τοῦ μετ'αὐτὸ τελειώσειν”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 7.

³¹⁴ Cf. SAFFREY; WESTERINK, *Introduction*, 1968, p. LXVIII-LXIX.

³¹⁵ Cf. BASTID, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, 1969, p. 227.

³¹⁶ ULLMANN, *Op. cit.*, 2002, p. 25.

O *noûs*, então, advém do Uno, que é sua causa e não seu paradigma.³¹⁷ Ele corresponde à segunda hipótese do *Parmênides* de Platão, constituindo todo o universo inteligível. Também denominado inteligência, o *noûs* é dito do seguinte modo “A inteligência é imóvel, mas não [é] una: ela pensa a si mesma e sua atividade dirige-se sobre ela mesma”.³¹⁸ Desde aqui, é observada a possibilidade de definição do que seria o *noûs*, porquanto características são apresentadas, como a da imobilidade. Lembremos que, do Uno, nem a imobilidade pode ser afirmada, já que ela é uma categoria da esfera do real. Ademais, é destacado o ato de pensar como demarcação desta *hipóstase*, colocando em relevo uma atividade que se volta sobre si mesma. Estes elementos atribuídos ao *noûs* demonstram a diferença entre ele e o Uno, já que aqui se pode inferir que há algum tipo de apreensão além da união mística.

4.1.1 O círculo como imagem: a triadicidade do *noûs*

A esfera inteligível, o *noûs*, mais especificamente, é teorizada por Proclo como expressão do movimento de processão que, por sua vez, é caracterizado pela circularidade, na medida em que tudo procede, permanece e retorna à sua causa. Sob esta perspectiva, Proclo afirma que “o círculo é a imagem do intelecto”.³¹⁹ Beierwaltes, sobre imagem, entende que ela é uma construção auxiliadora que socorre a impotência do pensamento, mediante o transporte do sensível ao inteligível. A imagem, desta feita, está pautada na semelhança e dessemelhança, estando na dimensão do ser-por-outro e da mediação³²⁰. Isso significa que, ainda que o círculo não seja exatamente o que o *noûs* é, ele apresenta semelhanças, como um outro que auxilia na compreensão desta *hipóstase*, sendo, todavia, dessemelhante a ele, principalmente sob a perspectiva de que o *noûs* está além da corporeidade.

Proclo utiliza a imagem de uma figura geométrica para representar o *noûs*, em razão de, no âmbito da ideia, a figura matemática distanciar-se das imagens da sensibilidade, sendo uma grandeza sem grandeza.³²¹ Tal associação não é à toa, ela faz parte de uma tradição que remonta a Platão e ao pitagorismo. Ora, Platão, na *República*, entende a matemática como um estágio do conhecimento no qual a abstração é uma das suas principais marcas. Sob esta

³¹⁷ Cf. PROCLU, *Commentaire sur le Parménides*, II, §48, p. 198.

³¹⁸ “νοῦς γὰρ εἰ καὶ ἀκίνητος, ἀλλ’οὐχ ἓν· νοεῖ γὰρ ἑαυτὸν καὶ ἐνεργεῖ περὶ ἑαυτόν”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 20.

³¹⁹ “Le cercle est l’image de l’intellect”. PROCLO, *Comentário à República*, XIII, 46.19.

³²⁰ Cf. BEIERWALTES, *Proclo – I fondamenti della sua metafisica*, 1990, p. 212.

³²¹ Cf. Idem, p. 209.

perspectiva, Proclo, em seu *Comentário ao primeiro livro dos Elementos de Euclides*, informa que “o círculo é a primeira e mais simples das figuras, além da mais perfeita. [...] Ela corresponde ao Limite e à Unidade e, em geral, à série das coisas melhores”.³²² O círculo traz à tona as noções de limite e unidade, de maneira que, ao ser simples e perfeito, conduz à noção de existência enquanto elemento separado,³²³ mas com características que remetem à *hipóstase* divina.

Limite e unidade são termos que demonstram a processão por semelhança entre as *hénadas* e o *noûs*, fazendo com que ele seja coeso internamente. A figura do círculo,³²⁴ ademais de limite e unidade, coloca em cena elementos que contribuem na compreensão do que é o *noûs*. Proclo faz a seguinte descrição do círculo: “Em efeito, ele permanece em repouso quanto a seu centro, procede segundo suas potências geradoras e volta-se sobre si mesmo segundo o conhecimento que o envolve igualmente por todos os lados”.³²⁵ Entender o *noûs* a partir do círculo é compreender que ele está diretamente ligado ao movimento de processão, cujos momentos (permanência, processão e retorno) são muito bem representados.

No círculo, três elementos são destacados: 1. centro; 2. raios; 3. circunferência. O centro é teorizado como um momento/elemento chave, em razão de que, a partir dele, todas as demais relações são estabelecidas. O centro é o que há de mais próximo ao Uno, guardando a potência que o desencadeará, formando os raios e a circunferência. Esta relação da totalidade do círculo com o seu centro é dita do seguinte modo: “de um lado, o centro, em sua supremacia unitária, indivisível e sólido significado; de outro, o distanciamento do centro, como a progressão do Uno sobre a multiplicidade infinita possível; depois a circunferência do círculo como o retorno da progressão para o seu centro”.³²⁶

O centro do círculo é permanência, é imobilidade e imutabilidade, pois não tem necessidade de mudança ou deslocamento. Ele é princípio e limite, ponto de delimitação dos

³²² “Il cerchio è la primigenia e la più semplice delle figura, e la più perfetta. [...] Essa corrisponde al Limite, all’Unità e in generale alla serie delle cose migliori”. PROCLO, *Comentário ao Primeiro Livro dos Elementos de Euclides*, 147.1-6.

³²³ Cf. Beierwaltes, o círculo é uma figura completa. Desta afirmação é possível pensá-lo como compoendo outra *hipóstase* que não a divina, ainda que dela proceda (BEIERWALTES, *Op. cit.*, 1990, p. 215).

³²⁴ Vale pontuar que o *Noûs*, na filosofia procleana, é o lugar do ser e que, neste sentido, a visão de uma esfera como representante do ser também é encontrada no *Da Natureza*, de Parmênides, onde é dito: “Visto que tem um limite extremo, é completo por todos os lados, semelhante à massa de uma esfera bem rotunda, em equilíbrio do centro a toda a parte; pois, nem maior, nem menor, aqui ou ali, é forçoso que seja. [...] Pois é igual por todo o lado, e fica igualmente nos limites” (frag. 8).

³²⁵ “En effet il demeure en repos quant à son centre, il procède selon ses puissances génératives et il se retourne vers lui-même selon la connaissance qui l’enveloppe également de tout côté”. PROCLO, *Comentário à República*, XIII,46.19-21.

³²⁶ “da un lato il centro, nella sua supremazia unitaria, indivisibile e salda in ogni accezione, dall’altro le distanze dal centro, come la progressioni dall’uno verso la molteplicità infinita possibile; poi la circonferenza del cerchio come il ritorno delle progressioni verso il centro”. PROCLO, *Commento al I libro degli Elementi di Euclides*, 153.11- 15.

raios. Ocorre que, embora o centro permaneça em si mesmo, dele irradiam os raios; porém estes não o fazem indiscriminadamente, tendo o centro como referência. A partir dessa afirmação, pode-se dizer que a totalidade do círculo é semelhante e participa do seu centro. Os raios, por sua vez, são comparados às retas, porque demarcam a saída do centro em direção ao exterior. Esta saída é uniforme, de modo a completar a figura e delimitar sua circunferência, que termina por ser, ela própria, uma imagem do centro. A circunferência é símbolo do movimento de retorno, porque gira sempre entorno de si mesma e, na medida em que não possui nem início nem fim, é imagem do eterno.³²⁷

Deste modo, fica implícito no *noûs*, e manifesto na imagem do círculo, a máxima procleana: “tudo está em tudo”.³²⁸ O círculo é uma unidade enquanto totalidade porque, ainda que seja uma figura, é composto pelas partes aqui apontadas: centro, raios e circunferência. Estas partes não estão isoladas, elas se relacionam entre si, seja como ponto de referência e delimitação, como é o centro, seja enquanto progressão, como são os raios. O círculo é identidade dinâmica,³²⁹ porque ao mesmo tempo que se movimenta sobre si mesmo, traçando suas relações, permanece sempre o mesmo. A identidade é expressa no centro, que é tanto fundamento da sua permanência e, assim, identidade e estabilidade, quanto do seu autodesenvolvimento.³³⁰

Desta feita, o *noûs* é marcado pela triadicidade do movimento de processão, mas também pela atuação dos princípios *péras* e *ápeiron*. Tal atuação pode ser observada quando Proclo faz a seguinte exposição: “o centro assemelha-se ao princípio do Limite; a linha que parte dele, infinita em número e grandeza, embora esteja nele, representa, o Ilimitado”.³³¹ São estes dois princípios, que se fazem presentes em todo o sistema desde as *hénadas*, que constituem o *noûs*, possibilitando seu autodesenvolvimento e que ele seja não só uma unidade, nem mesmo só uma díade, mas também uma tríade. O *noûs* como tríade é o *modus operandi* dessa *hipóstase*, tendo nos termos de mediação não só um elemento de ligação, mas a força da *hipóstase*.

4.1.2 *Limite, ilimitado e misto: a tríade substancial que viabiliza a categorização*

³²⁷ Cf. BEIERWALTES, *Op. cit.*, 1990, p. 221.

³²⁸ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 103.

³²⁹ Cf. BEIERWALTES, *Op. cit.*, 1990, p. 218.

³³⁰ Cf. Idem, 216.

³³¹ “In effetti il centro si assimila al principio del Limite; le linee che partono da esso, infinite di numero e di grandezza per quanto sta in loro, rappresentano l’Illimitati”. PROCLO, *Commento al I libro degli Elementi di Euclides*, 155.12 – 14.

A primeira tríade do *Noûs* consiste na relação entre os princípios limite e ilimitado e o resultado dessa relação, *i. e.*, seu efeito. Ao ponderar sobre o que são as *hénadas*,³³² estabelecemos a definição do que são as *archai* limite e ilimitado, ficando entendido que limite corresponde ao elemento de delimitação, de finitude e, portanto, de determinação; o ilimitado, por sua vez, corresponde ao princípio de indeterminação, infinitude e potencialidade. Os dois princípios são entendidos como manifestações do Uno, de modo que um manifesta sua simplicidade e unidade e o outro, a sua força geradora. Os dois princípios foram estudados, neste trabalho, como se tratando também das *hénadas*, enquanto conjunto unificado, sob o qual é impossível traçar, por elas mesmas, delimitação entre si.³³³

Referidas ao *noûs*, no entanto, as duas *archai* são exatamente isso: princípios. O que se quer dizer é que para o desenvolvimento, ou autodesenvolvimento da *hipóstase* inteligível, não é suficiente só limite e ilimitado, um terceiro termo tem de existir, sendo o terceiro aquilo que diferencia as *hénadas* do *noûs*, qual seja, o misto de limite e ilimitado. Fala-se, portanto, de uma triadicidade. Todavia, é importante ter claro que, ainda que o *noûs* seja uma tríade, ele não é só uma tríade, ele é unidade, díade e tríade. O aspecto unitário é pensado, inicialmente, a partir de três perspectivas: 1. enquanto semelhante ao primeiro princípio; 2. como totalidade e; 3. como autoconstituído.

Quanto ao primeiro ponto, da semelhança com o primeiro princípio: a noção de unidade é oriunda da lei de processão que destaca que os seres procedem mais por semelhança do que por dessemelhança.³³⁴ Considerando que a *hipóstase* divina é marcada pela unidade e o *noûs* dela procede, não seria possível a ele não participar da unidade e, enquanto participante, ter unidade, pois “o intelecto é a primeira forma de geração e produção dos deuses”.³³⁵ O *noûs* é, assim, uma mônada, porque é uno. Mas ele não é uno em si mesmo, pois se o fosse, em nada diferiria do primeiro princípio. O *noûs* é uno e não-uno, porque é uno por participação e ao ser uno por participação, há nele algo de não-uno. Ele pode ser dito mônada por semelhança com o Uno, mas porque é também não-uno, pode ser entendido enquanto totalidade.

A totalidade do *noûs* é uma totalidade das partes, pois “todo intelecto constitui uma totalidade, enquanto cada um é formado por partes, está unido aos outros intelectos e se

³³² Em 3.2.1.

³³³ Discussão realizada no tópico 3.2.1 deste trabalho.

³³⁴ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 28.

³³⁵ “Καὶ γὰρ ὁ νοῦς δημιουργημάτων καὶ γέννημα τῶν θεῶν ἐστὶ τὸ πρῶτιστον”. PROCLO, *Teologia Platônica*, I, 21, 98.22-24.

distingue deles”.³³⁶ A totalidade, para Proclo, existe de três modos: anterior às partes, das partes e nas partes.³³⁷ O primeiro sentido é aquele presente na primeira *hipóstase*, i. e, ela existe enquanto causa, enquanto fundamento da totalidade. Já a totalidade nas partes diz respeito à multiplicidade dos elementos que são uno e não-uno, em outras palavras, é a totalidade presente nos seres que estão mais distantes da bausa primeira. A totalidade das partes, a do *noûs*, é formada por suas partes, de maneira a compor uma unidade que não é separada. Aqui reside a dificuldade de apreensão do *noûs*, porque, ao ser também não-uno e totalidade, ele é composto por partes e se algo é composto por partes, como pode ser dito uno ou mônada?

A unidade do *noûs* é por semelhança e participação, ou seja, ele mesmo é composto por partes, sendo no modo de entender estas partes que está a solução para a problemática da sua unidade, cuja primeira característica é a incorporeidade. Isso porque Proclo entende o voltar-se sobre si mesmo como converter-se em uma unidade. O Diádoco expressa: “converter-se sobre si mesmo entende-se como tornar um aquele que é afetado pela conversão e aquele no qual se há convertido”.³³⁸ Aos seres corpóreos não é dada a possibilidade de conversão sobre si mesmo, pois, segundo o Bizantino, “Aquilo que é divisível não pode conectar-se totalmente consigo mesmo, em razão da separação de suas partes, já que cada uma delas tem uma sede própria, distinta das outras”.³³⁹ Só um ser incorpóreo pode ser pensado como unidade, enquanto mônada, uma vez que os seres corpóreos não podem voltar-se sobre si mesmos, em razão da sua matéria e justaposição de partes. Logo, por ser incorpóreo, ao *noûs* é possível a conversão sobre si mesmo.

No entanto, o voltar-se sobre si mesmo (τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν) que a proposição 15 traz ao afirmar que “todo aquele que é capaz de voltar-se sobre si mesmo é

³³⁶ “Πᾶς νοῦς ὅλος ἐστίν, <οὐχ> ὡς ἐκ μερῶν ὑποστάς [ἔκστος καὶ ἦνεται τοῖς ἄλλοις καὶ διακέκριται ἀπ’ αὐτῶν]”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 180. É preciso observar, aqui, a introdução da partícula negativa οὐχ, que foi introduzida por Dodds, que entende que a inserção da negação é essencial no sentido da proposição. No entanto, tal introdução muda completamente o sentido da proposição 180 e não há convenção quanto a sua utilização, como pode ser observado na tradução de Trouillard e Valverde, que não introduzem a partícula negativa, levando ao entendimento da formação do Intelecto como um composto por partes. Neste sentido, seguimos a mesma linha destes dois estudiosos, pois nos parece mais razoável a totalidade apresentada como o elemento intermediário, isto é, como a totalidade das partes. Esta interpretação parece ir ao encontro da noção do Intelecto como autoconstituído, noção que parece não ocorrer quando se coloca a partícula negativa na proposição.

³³⁷ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 67.

³³⁸ “τοῦτο γὰρ ἦν τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρέψαι, ὅταν ἔν γένηται, τότε ἐπιστραφέν καὶ πρὸς ὃ ἐπεστράφη”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 15.

³³⁹ “οὐ γὰρ ὅλον ὅλῳ συνάπτεται ἑαυτῷ τὸ μεριστὸν διὰ τὸν τῶν μερῶν χωρισμόν, ἄλλων ἀλλαχοῦ κειμένων”. Ibidem.

incorpóreo”,³⁴⁰ é um voltar-se que não se limita à atividade do pensamento, abrangendo também o ser.³⁴¹ A tese de uma conversão que ultrapassa o âmbito da atividade coloca em relevo a noção da existência de um ser que não tem sua existência restrita à ação de um terceiro, de um ser criado ou plenamente depende de outro. O ser procleano é um autoconstituído, porque ao voltar-se sobre si mesmo faz derivar de si seu próprio ser, pois “aquilo que produz a si mesmo tem a capacidade de formar seu próprio ser conforme ele mesmo, sendo autossuficiente em relação ao ser”.³⁴² O autoconstituído, então, não é sujeito nem a geração, nem a corrupção.³⁴³ Na medida em que desenvolve seu próprio ser, ele é causa de si mesmo e por isso nunca abandonando sua causa.

No entanto, é preciso observar que mesmo no que tange à constituição, Proclo utiliza uma escala na qual os seres autoconstituídos são intermediários entre o Bem em si e aqueles que existem por outros, pois “tudo o que é autossuficiente é inferior ao Bem absoluto”.³⁴⁴ Para o Diádoco, a relação entre produto e produtor está associada à independência de existência; por essa razão, o Bem, ao transcender todos os seres, não possui nada que o tenha gerado, nem a nada deseja, sendo pleno. Os autoconstituídos, ainda que não sejam gerados e sejam a causa de sua própria perfeição, por se autodesenvolverem, têm existência a partir do Primeiro Princípio. Logo, é quanto ao ser que estes intermediários podem ser ditos autoconstituídos.

Chlup entende que o *noûs* recebe todo o seu poder e energia do Uno, mas, enquanto Intellecto, se autoconstitui, sendo seu próprio reflexo.³⁴⁵ Para o estudioso, tal noção está ancorada na necessidade de os *autopostatos* autodeterminarem-se, já que os níveis superiores são indeterminados, por estarem acima do Ser.³⁴⁶ Essa posição tem seu fundamento na lógica do pensamento procleano, que estabelece que o intelecto não é nem numericamente um, nem indivisível, sendo uno e múltiplo.³⁴⁷ Parece haver aqui uma contradição, porquanto foi apresentado um *noûs* que, em sua autoconstituição, é uno, todavia, o que é posto na *Teologia Platônica* é um elemento que é também não-uno e divisível. A contradição, no entanto, é aparente, em razão de que além de unidade e mônada, o *noûs* é díade e tríade.

³⁴⁰ “Πᾶν τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν ἀσώματον ἐστίν”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 15.

³⁴¹ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 44.

³⁴² “τὸ δὲ ἑαυτὸ παράγον, ἑαυτῷ τοῦ εἶναι παρεκτικὸν ὑπάρχον, αὐταρκες πρὸς οὐσίαν”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 40.

³⁴³ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 43;45; 46.

³⁴⁴ “Πᾶν τὸ αὐταρκες τοῦ ἀπλῶς ἀγαθοῦ καταδεέστερόν ἐστι”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 10.

³⁴⁵ Cf. CHLUP, *Proclus – An Introduction*, 2012, p. 71.

³⁴⁶ Cf. CHLUP, *Op. cit.*, 2012, p. 71.

³⁴⁷ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, I, 11, 52.1-2.

A díade presente no *noûs* compreende a relação inerente a essa *hipóstase*, a saber, sujeito e objeto de pensamento e a sua constituição. Ao ser também multiplicidade, o *noûs* é composto por pelo menos dois elementos, sujeito e objeto, pensante e pensado, ou ainda, limite e ilimitado. Neste momento, importa analisar dois deles, o da relação entre *péras* e *ápeiron* e aquela que diz respeito à atividade que lhe é própria: o pensamento.³⁴⁸ Sob a perspectiva do pensamento, dois elementos são essenciais: 1. o sujeito pensante e; 2. o objeto do pensamento. A partir destes dois, vê-se o aspecto dual presente no *noûs*, em razão de tal relação ocorrer por participação, ou melhor, pela apreensão do segundo pelo primeiro. Os dois termos, então, são facilmente identificáveis na lógica do pensar, dado que um está em atividade e o outro, não. Eles, todavia, não estão isolados e, no que diz respeito à atividade do *noûs*, consistem no mesmo termo, sendo por isso que podem ser ditos uno, pois o pensamento pensa a si mesmo.

O segundo termo no qual o *noûs* pode ser dito dual é quanto às duas *archai*. Limite e ilimitado estão presentes em todo o sistema do Diádoco, sendo por esse motivo que eles são encontrados em todas as *hipóstases* do sistema, com exceção do primeiro princípio. Tal fato foi observado quando se ponderou sobre os princípios já na realidade *henádica*, apresentando-os como manifestações do Uno.³⁴⁹ Na *hipóstase* inteligível, porém, as *archai* são passíveis de análise conforme seu papel no âmbito do real. Em outras palavras, enquanto a realidade divina é marcada pela unidade e simplicidade, de forma que caracterizações não são identificáveis, na *hipóstase* do inteligível, por dizerem respeito à realidade do ser, compreender o papel das *archai* é possível.

Neste sentido, limite e ilimitado tem papel central no movimento de processão, pois por meio deles há o desprendimento do primeiro princípio em direção à multiplicidade. Sobre isso, Beierwaltes faz uma afirmação que merece nota. Para ele, o momento da processão é dual, porque separa, provocando a relação de causa e efeito e, junto a ela, o sentido de diferenciação.³⁵⁰ Nesta relação, o princípio *péras*, tem o papel de delimitar, mantendo a relação de semelhança entre causa e feito, já o *ápeiron*, manifestação da potencialidade, é o elemento responsável pela capacidade produtiva e por possibilitar a delimitação característica dos seres, contribuindo no processo de diferenciação. Contudo, a realidade inteligível não é só unidade e dualidade, ela é triádica e só na triadicidade as lacunas deste raciocínio podem ser preenchidas.

³⁴⁸ Não discorreremos sobre o que é a atividade do pensar nesta *hipóstase*, dado que, no momento, estamos nos atendo aos elementos ontológicos. Os aspectos epistemológicos serão trabalhados mais adiante.

³⁴⁹ Discussão abordada no tópico 3.2.1 deste trabalho.

³⁵⁰ Cf. BEIERWALTES, *Op. cit.*, 1990, p. 74.

Ora, pensar a unidade é pensar de forma limitada, sem caracterização. Pensar a dualidade é pensar a processão, mas o movimento de saída da unidade em direção à multiplicidade, sem qualquer ponto de retenção, cai na infinidade, que é ilógica.³⁵¹ À vista disso, a autoconstituição do *noûs* só pode ser compreendida totalmente pela triadicidade; de modo que Proclo estabelece que há, entre elementos extremos, intermediários que são, eles mesmos, também mônadas. Neste sentido, o que se tem, quando da primeira tríade do *noûs*, é o misto de limite e ilimitado. Sobre ele: “o misto é uma mônada, porque participa do Uno, e é ambiforme, na medida em que procede dos dois princípios, e é uma tríade, pois é necessário, segundo Sócrates, que haja em todo misto beleza, verdade e proporção”.³⁵²

Fala-se, portanto, de três mônadas, as duas que são os princípios e a do misto dos princípios, que é mônada relacional. Ela é relacional porque, ainda que seja contada como terceira, pois pressupõe a existência daquelas que a compõem, ela própria é intermediária, porque põe as duas outras em relação. O terceiro termo da tríade, o termo relacional, é o que caracteriza a nova *hipóstase*, pois tem caráter identitário e, assim, de diferenciação da *hipóstase* que a antecede. Este é o caso do *noûs* que, sob a perspectiva de seus princípios, *peras* e *ápeiron*, diz respeito à *hipóstase* divina, mas o misto desses princípios é entendido como uma terceira mônada, dando início à *hipóstase* essencial. É a partir deste elemento que o sistema pode ser desenvolvido em relações que não se limitam à unidade e à multiplicidade.

O terceiro termo da primeira tríade inteligível é entendido como o ser autêntico. Bastid chega a este entendimento mediante a compreensão das proposições 84, 47 e 89 dos *Elementos de Teologia*. As citadas proposições partem da necessidade de tudo o que existe depois do Uno ser um misto de limite e ilimitado, além de esses dois princípios corresponderem a manifestações do Uno, sendo, portanto, elementos de semelhança com ele. Segundo o estudioso:

Todo ser autêntico é formado por limite (*πέρας*) e por infinito (*ἄπειρον*). Se ele é uma potência infinita, ele, evidentemente, é infinito. Se ele é indivisível e semelhante ao Uno, sob esta relação ele tem parte com o limite. Porém, o ser autêntico é, por sua vez, indivisível e infinito em potência. Ele é, então, necessariamente composto de limite e ilimitado.³⁵³

³⁵¹ Discussão abordada no tópico 3.1.1 deste trabalho.

³⁵² “Καὶ μὴ μόνος οὖν ἐστὶ τὸ μικτόν, διότι μετέχει τοῦ ἐνός, καὶ δυοειδὲς ἐστὶ, καθ’ ὅσον ἐκ τῶν δύο προελήλυθεν ἀρχῶν, καὶ τριάς, καθ’ ὅσον ἐν παντὶ μικτῷ τριῶν τούτων δεῖ κατὰ τὸν Σωκράτη, κάλλους, ἀληθείας, συμμετρίας”. PROCLO, *Teologia Platônica*, III, 9, 38.3-6.

³⁵³ “Tout être authentique est formé de limite (*πέρας*) et d’infini (*ἄπειρον*). S’il a une infinie puissance (prop. 84), il est évidemment infini. S’il est indivisible et semblable à l’Un (prop. 47), sous ce rapport il a part à la limite. Or, l’être authentique est à la fois indivisible et infini en puissance. Il est donc nécessairement composé de fini et d’infini (prop. 89)”. BASTID, *Op. cit.*, 1969, p. 245.

4.1.3 Ser, identidade e diferença

Além das noções de semelhança e dessemelhança, que são inerentes ao movimento de processão, o terceiro termo da tríade estabelece outra relação, que não é nova na história da filosofia. Ocorre que mesmo e outro, identidade e diferença figurem como problemáticas desde o *Sofista*, quando da interpretação das noções de mesmo e outro não apenas como uma relação de exclusão, mas de coparticipação, de modo relacional, estabelecendo os cinco sumo gêneros.

Na relação entre identidade e diferença, bem como nos demais sumos gêneros: ser/não-ser, movimento e repouso, Platão estabelece a necessidade de comunhão, oriunda da coparticipação, de modo a haver uma relação entre todos. Tal possibilidade dá-se na medida em que a negação é entendida não como contrariedade, mas como diferença. Pois, “quando nos disserem que a negativa significa oposto, discordaremos, só admitindo que o ‘não’ indica algo diferente das palavras às quais serve de prefixo”.³⁵⁴ Portanto, se, em relação a si próprias “todas as coisas participam do mesmo”,³⁵⁵ participam do outro em relação às outras.³⁵⁶

Em Platão, identidade e diferença estão associadas à participação de todos os gêneros no ser e no outro, que constitui o não-ser que, ainda que tenha parte no ser, não é o ser em si mesmo. Desta maneira, o outro, que é também não-ser, deve participar no ser para que seja e, ao mesmo tempo, todas as demais formas, na medida em que não são o mesmo que o termo de comparação, são também outras, ainda que não seja o outro em si. Deste modo, é demonstrado a necessidade da coparticipação das formas tendo como fundamento os sumos gêneros.

Aristóteles, por sua vez, apresenta os conceitos de identidade e diferença no livro Δ da *Metafísica*, capítulo 9. No referido texto, o Estagirita define, primeiramente, idêntico como o acidente que se dá quando duas qualidades diferentes dizem respeito ao mesmo objeto, como o ser humano e o ser músico, onde o segundo é acidente do primeiro; mas, neste caso, fala-se de atributos acidentais, não do ser propriamente dito. A identidade relativa ao ser é definida por Aristóteles do seguinte modo: “identidade é uma unidade do ser ou de uma multiplicidade de coisas, ou de uma só, mas considerada como multiplicidade”.³⁵⁷ Já a diferença está associada à diversidade, que corresponde a não unidade: “se diz de todos os

³⁵⁴ PLATÃO, *Sofista*, 257b-c.

³⁵⁵ Cf. PLATÃO, *Sofista*, 255d-256b.

³⁵⁶ PLATÃO, *Sofista*, 256e, 259a-b.

³⁵⁷ “ἡ ταυτότης ἐνότης τίς ἐστὶν ἢ πλείονων τοῦ εἶναι ἢ ὅταν χρῆται ὡς πλείοσιν”. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Δ , 9, 1018a7-8 (tradução de Reale).

sentidos opostos de identidade”.³⁵⁸ Mas a diferença comporta a identidade, dado que “diferentes se dizem as coisas que, mesmo sendo diversas, são por algum aspecto idênticas: não, porém, idênticas por número, mas por espécie, ou por gênero ou por analogia”.³⁵⁹

Seguindo a tradição, para Proclo, as noções de identidade e diferença estão atreladas ao âmbito do Ser e por isso só podem ser pensadas a partir da esfera inteligível. Isso porque pressupõem elementos de comparação, isso é, uma caracterização que não é possível às *hipóstases* divinas, em razão do grau de unificação. Logo, identidade e diferença são elementos próprios da esfera do real, estando ligadas ao âmbito da substância. Não são, todavia, elementos contraditórios, que se anulam, antes, dizem respeito ao mesmo ser, como já Platão expressara ao afirmar que:

Se o diferente, como o ser, participasse tanto do ser absoluto quanto do relativo, então alguns dos diferentes que são seriam diferentes sem serem diferentes relativamente a qualquer coisa diferente. Mas tal como é, consideramos que tudo aquilo que é diferente é exatamente o que é por força de alguma coisa que é diferente.³⁶⁰

Em Proclo, *péras* atua no estabelecimento da identidade dos seres consigo mesmos, porque à medida que delimita os limites de um ser, dando a ele forma ou figura, os seres passam a ter uma identidade própria. O que ocorre nesse movimento é a produção de características que possibilitam o sentido de mesmidade. Ao ser o mesmo consigo, isso é, ao ter uma identidade, o Ser passa também a diferenciar-se dos demais, ganhando o aspecto de outro. O elemento que identifica é também o que diferencia, compondo aquilo que pode ser dito próprio daquele elemento ou, em outras palavras, compondo sua essência. Deste modo, a identidade, por estar ligada ao limite enquanto delimitante, é aquilo que há de estável no Ser, sem o qual ele não pode ser dito o que é. O que seria isso, senão a sua substância, o que há de mais essencial?

Enquanto a identidade é ponto de estabilidade, mas não de qualquer estabilidade, uma vez que temos por objeto os seres autoconstituídos, mas de uma estabilidade que reconduz o ser a si mesmo, tornando o seu núcleo incorruptível, a diferença é ponto de divisão. Beierwaltes, sobre a diferença, entende que ela está ligada ao sentido negativo de *péras*.³⁶¹ Porém, vale pontuar que tal negatividade é posta sob a perspectiva da unificação, ou seja,

³⁵⁸ “ὅλως ἀντιχειμένως τῷ ταῦτῳ λέγεται τὸ ἕτερον”. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Δ, 9, 1018a11 (tradução de Reale).

³⁵⁹ “Διάφορα δὲ λέγεται ὅς'ἑτερα ἐστὶ τὸ αὐτό τι ὄντα, μὴ μόνον ἀριθμῷ ἀλλ'ἢ εἶδει ἢ γένει ἢ ἀναλογίᾳ”. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Δ, 9, 1018a12-13 (tradução de Reale).

³⁶⁰ PLATÃO, *Sofista*, 255d.

³⁶¹ Cf. BEIERWALTES, *Op. cit.*, 1990, p. 109.

enquanto elemento de divisão. Tal perspectiva de negatividade é apresentada, por exemplo, desde Empédocles (490-435 a.C.), que estabelece o ódio como elemento que dá origem ao universo, na medida em que é uma força de divisão. Segundo Souza:

[...] Empédocles apela para mais dois princípios cosmogônicos: o Amor (*Philia*) e o Ódio (*Neikos*). O primeiro age como força de atração entre os dessemelhantes (as raízes), enquanto o Ódio exerce ação contrária, afasta as raízes [...]. O princípio de igualdade, regendo a atuação do Amor e do Ódio, resulta num processo cíclico, que oscila entre um estado de máxima junção (obra do Amor) e de máxima separação das raízes (obra do Ódio). O processo cosmogônico repete-se indefinidamente e representa, assim, uma perene tensão entre o Um e o Múltiplo.³⁶²

Forças de atração e repulsa são postas como teoricamente necessárias ao entendimento do desenvolvimento do cosmo, de maneira a serem princípios motores de seu autodesenvolvimento, que tem origem junto aos elementos existentes. A mesma lógica parece aplicar-se à tese de Proclo, na qual diferenciar significa ganhar contornos que provocam a cisão daquilo que anteriormente era apresentado como unificado. Ademais, é com as noções de semelhança e dessemelhança que princípios motores, como a própria processão, apresentam-se não como algo posterior às *hipóstases*, mas como simultâneos a elas.

Ao analisar a questão da identidade e diferença em Proclo, adentra-se em uma perspectiva que já não cabe na relação de semelhança e dessemelhança, ou seja, no sentido somente da participação. Semelhança e dessemelhança envolvem relação de dependência, um ponto de referência que tem foco na relação; já identidade e diferença, ainda que também compreendam uma perspectiva relacional, estão voltadas para o ser ao qual se referem. É neste sentido que o ser procleano é entendido como o primeiro elemento do sistema passível de relação, tendo como referência a si mesmo, uma vez que os elementos da *hipóstase* divina não podem ser conhecidos por si mesmos, mas por seus efeitos.³⁶³ Com o ser, a filosofia de Proclo passa a incorporar a filosofia Aristotélica. Ora, se na *hipóstase* divina o que sobressaía era a influência do pensamento platônico, quando se adentra no universo inteligível procleano, a doutrina aristotélica também tem lugar, ainda que a filosofia platônica não seja abandonada. Para Aristóteles “o ser se diz de muitos modos”,³⁶⁴ de maneira que, seja na *Metafísica*, seja na *Categorias*, o ser apresenta-se sob muitos aspectos: como substância, conforme as categorias, sob a perspectiva do verdadeiro e falso ou, ainda, do ato e potência.³⁶⁵ Estes modos podem ser resumidos em dois grandes grupos: em si mesmo e em relação, uma vez que “de entre as

³⁶² SOUZA, *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*, 2000, p. 27-28.

³⁶³ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 123.

³⁶⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Δ2, 1003a31.

³⁶⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Δ7, 1017a10-b10.

coisas que se dizem, umas dizem-se com ligação, outras sem ligação”.³⁶⁶ Os seres por si mesmos envolvem sua essência, sua substância e sua constituição, já os seres em relação envolvem o modo como se relacionam e como podem ser ditos em comparação com os demais.

A noção de ser, então, ao trazer à tona os conceitos de identidade e diferença, coloca em questão os aspectos relacionais de semelhança e semelhança. Em outras palavras, a noção de diferença não implica, necessariamente, um ponto de ligação entre causa e causado. A identidade exigida nesta relação dá-se do ser consigo mesmo, fala-se, portanto, de uma mesmidade que pressupõe uma ruptura entre os elementos que estão em comparação. É em razão da separação entre termos que a multiplicidade é possível. Contudo, há aqui um problema: a processão por semelhança. Não se pode perder de vista que para Proclo “tudo está em tudo”³⁶⁷ em razão da perene ligação entre produto e produtor. O problema reside no fato de tudo ser, em algum aspecto, unidade, em razão de ter, em última análise, sua existência no Uno que, por seu turno, não possui sequer identidade consigo mesmo.

O problema apresentado, no entanto, só é de fato um problema quando pensado fora da relação triádica da processão e se não considerar, paralelo à triadicidade, que esse movimento não se dá na temporalidade. É preciso lembrar, parte-se da noção da eternidade do mundo, principalmente quando o mundo é entendido como o cosmo inteligível. O cosmo inteligível é ponto de partida, no que diz respeito à forma, de todo o âmbito do real e, pelo movimento de processão, seguindo a atuação de limite e ilimitado, está fundado na unidade. Mas a unidade primeira é todas as coisas e nenhuma delas, de modo que sendo potencialmente tudo, ela permite que a multiplicidade ganhe contornos que não são encontrados nela mesma. Aqui reside a diferença, que só existe na identidade sustentada pela semelhança com a unidade; em outros termos, pela participação na unidade.

O ser e toda a sua caracterização, em seu dizer-se de muitos modos, guarda em si todo o cosmo, que é expresso na tríade: ser, vida e inteligência. É neste ponto que entra o segundo momento da proposição 103, a tese de que, ainda que tudo esteja em tudo, em cada coisa a totalidade existe de um modo específico. O modo específico da existência só é possível por uma relação que ultrapassa semelhança e dessemelhança, ganhando status de identidade e diferença e tornando possível o surgimento da *hipóstase* inteligível. Tratem-se dele.

³⁶⁶ ARISTÓTELES, *Categorias*, 2,1a16-17.

³⁶⁷ “Πάντα ἐν πᾶσιν”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 103.

4.1.4 A hipóstase inteligível: ser, vida e intelecto

Ser, vida e intelecto são modos de dizer o ser e têm início na esfera inteligível. Essa tríade resume o desenvolvimento do sistema do real, tendo elementos que auxiliam na compreensão de todo o sistema. Isso ocorre na medida em que cada um dos elementos é uma mistura de limite e ilimitado, tratando-se de uma tríade de tríade. Como já observado, o ser é uma mistura dos princípios, constituindo a primeira tríade do inteligível, porém não é a única, a vida também é uma mistura de limite e ilimitado e constitui a segunda tríade; o intelecto é a terceira, sendo também uma mistura dos princípios. Com base neste ponto, qual seja, a constituição a partir das *archai*, é observado que no sistema do Bizantino há um movimento de complexificação com base na multiplicação da unidade.

A cada nível mais características e modos de ser são revelados; é o que se dá com o estudo da esfera do *noûs*. Ora, a primeira análise triádica específica do *noûs* é aquela sob a perspectiva de ser, vida e intelecto, dado que limite e ilimitado são *archai*, sendo o ser somente a sua mistura e identidade e diferença, conceitos relacionais que revelam o aspecto essencial de um elemento consigo mesmo. Quando se fala de ser, vida e intelecto, no entanto, estamos referindo-nos a diferentes modos de ser que, diferente do que ocorre no pensamento plotiniano, em Proclo são existentes, revelando, cada uma, características próprias.

O ser, primeiro elemento da tríade inteligível, é o que tem maior proximidade com a causa primeira e as *hénadas*, sendo por isso que ele é o que possui maior semelhança, pois tem na *hipóstase* divina sua causa imediata. Berger, sobre o ser, afirma: “O Ser, em sua comunidade, imita o Uno enquanto dele depende; ele é, como o Uno, simples, indivisível, incorruptível, eterno e imparticipável. Podemos dizer mais: o primeiro Ser não é senão uma forma particular da existência de Deus”.³⁶⁸ O entendimento de Berger confirma as teses expostas até aqui, *i. e.*, de que a esfera do ser é semelhante à *hipóstase* divina, ainda que não seja igual a ela. Ocorre que as *hipóstases* do *noûs* são passíveis de identificação, pois é possível identificar suas características, o que não se dá na *hipóstase* divina. O ser, assim, ganha status ontológico, além do *henológico*, em razão de sobre ele recair mais que só unidade. Sob esta perspectiva, ele é entendido segunda a tríade ser, ato e potência.³⁶⁹

O ser passa a ser distinguido sob cinco pontos, como já observara Platão no *Sofista*. Considerado a partir dele mesmo, ele é essência, mas sob a perspectiva da relação

³⁶⁸ “L’Être, dans sa sommité, imite l’Un dont il dépend; il est, comme lui, simple, indivisible, incorruptible, éternel et imparticipable. Mais on peut dire encore plus: l’Être premier n’est qu’une forme particulière de l’existence de Dieu”. BERGER, *Op. cit.*, 1840, p. 43.

³⁶⁹ Cf. BERGER, *Op. cit.*, 1840, p. 21.

entre ato e potência, ele pode ser dito como mesmo, outro, ou ainda a partir do movimento e do repouso.³⁷⁰ No entanto, vale destacar que na *hipóstase* do *noûs* temos por objeto o ser verdadeiramente ser, aquela existência que se encontra na esfera suprassensível, que não é passível de movimento. Isso posto, compreende-se que no ser, ainda que ele seja semelhante ao Uno e, portanto, fonte de estabilidade, há todas as potências do sistema, mesmo aquelas presentes na esfera temporal e, portanto, passíveis de movimento e mudança.

Esta abrangência, presente deste o primeiro ser, só é possível em razão de, para Proclo, tudo existir como causa, em si mesmo e como imagem.³⁷¹ Dodds faz lembrar que estes modos de ser, ao se referir a ser, vida e intelecto, dizem respeito a aspectos de uma mesma realidade, sendo estágios sucessivos do desdobramento das *hipóstases* a partir do Uno.³⁷² No entanto, e aqui reside a dificuldade do pensamento procleano, ser, vida e intelecto são elementos distintos. Ora, como são aspetos de uma mesma realidade se cada um deles é uma *hyparxis*? Para que esta triade-uno não seja um problema, os modos de ser implicam, também, no modo com que eles se relacionam. Neste sentido, “no primeiro termo de uma tríade, os outros dois membros estão como em sua causa; no termo médio, o primeiro está presente por participação e o terceiro, como em sua causa; já no terceiro, os dois precedentes estão contidos por participação”.³⁷³

Ao estabelecer os modos de existência associados ao de relação, Proclo torna exequível o “tudo está em tudo”, sem que cada elemento perca suas características específicas e, assim, consegue articular o sistema pautado na identidade, continuidade e comunhão entre os elementos. O ser serve a este propósito na medida em que possui, na condição de causa, tudo o que há nas demais *hipóstases*. Nele mesmo, tudo é eterno, imparticipável, autossuficiente e imóvel. O ser é o elemento estável que permite o eterno jorrar da fonte. Em outras palavras, ele corresponde ao momento da permanência do movimento de processão e, enquanto tal, é uma mônada da série inteligível³⁷⁴. Possuindo o cosmo inteligível enquanto causa, o ser, em sua estabilidade e permanência, exige o proceder, para que o sistema tenha continuidade. Este proceder, marcado pela potência do primeiro termo da série, é vida.

Composta por limite e ilimitado, a vida é elemento intermediário e, enquanto tal, está associada ao movimento de saída da unidade em direção à multiplicidade, *i. e.*, ao momento da processão. A vida, neste sentido, é entendida como *dýnamis*, como potência do

³⁷⁰ Cf. BERGER, *Op. cit.*, 1840, p. 21.

³⁷¹ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 103.

³⁷² Cf. DODDS, *Op. cit.*, 1963, p. 254.

³⁷³ “ἐν τε τῷ πρώτῳ τὰ λοιπὰ κατ'αἰτίαν ἔστι, καὶ ἐν τῷ μέσῳ τὸ μὲν πρῶτον κατὰ μέθεξιν τὸ δὲ τρίτον κατ'αἰτίαν, καὶ ἐν τῷ τρίτῳ τὰ πρὸ αὐτοῦ κατὰ μέθεξιν”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 103.

³⁷⁴ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, III, 9, 36.2-6.

ser. Mas a potência que classifica a vida não é aquela que se diz como possibilidade, como a dos elementos existentes no primeiro elemento das séries. Ou seja, é preciso distinguir a potência produtiva, que perpassa todos os seres desde o Uno e que é medida na escala dos seres, e esta potência que diz respeito à vida, dado que ela é hipostasiada. Beierwaltes, sobre a *dýnamis* ser referente à vida, afirma: “a δύναμις deve ser entendida como potência que, em razão de sua essência, é atividade ‘sobre o externo’. A ação da δύναμις é participação, causa, conjunção e unificação dos extremos na tríade”.³⁷⁵

Enquanto *dýnamis*, a vida é termo médio, reunindo em si tanto o ser causa quanto o ser causado; tanto o participar, quanto ser participada. Ela é quem viabiliza a união entre os extremos: ser e intelecto. Proclo, então, entende a vida como o centro do ser³⁷⁶, de maneira que, ao proceder do princípio, sua natureza está unida à potência infinita³⁷⁷. Ao ser potência infinita, ela é movimento. Ora, como não seria movimento se ela está relacionada ao momento da processão? Se até agora o movimento de processão, i. e, a totalidade desse movimento, com seus três momentos, foi encarado como um movimento imóvel, quando se analisa a vida, o movimento não implica estabilidade, como o é no ser. A vida precisa ser movimento de ligação, porque ela é causa de processão, sucessão e de potência geradora.³⁷⁸

Nos *Elementos de Teologia*, o Diádoco indica o caráter móvel da vida, mas o faz como causa ao estabelecer que “todo aquele que vive é capaz de mover-se em razão da Vida Primeira”. Mais adiante, ainda na proposição 102, ele reforça a relação entre vida e movimento ao afirmar que “a vida comunica o movimento que lhe é intrínseco (porque a vida é a processão primeira e o movimento primeiro que tem origem na *hipóstase* do ser)”.³⁷⁹ Duas determinações são apresentadas como característica da vida primeira: vida e movimento. Vida e movimento parecem identificar-se, o que se mostra quando a capacidade de movimento está atrelada aos seres que vivem.

Desenha-se o cerne do *noûs* enquanto *hipóstase* autoconstituída e que possui, intrínseca a si, o movimento de processão. É a partir da vida que há movimento, sendo este o elemento intermediário entre o ser e o intelecto, que tem por característica o pensar a si mesmo e o que vem antes dele. Forma-se a tríade da processão: permanência, processão e conversão, na tríade: ser, vida e intelecto:

³⁷⁵ “la δύναμις va qui intesa come potenza che, in forza della sua essenza, è attiva ‘verso l’esterno’. L’azione della δύναμις è partecipazione, causazione, congiunzione e unificazione degli estremi nella triade”. BEIERWALTES, *Op. cit.*, 1990, p. 141-142.

³⁷⁶ Cf, PROCLO, *Teologia Platônica*, III, 9, 35.16.

³⁷⁷ Cf, PROCLO, *Teologia Platônica*, III, 9, 35.21-22.

³⁷⁸ Cf, PROCLO, *Teologia Platônica*, IV, 21, 64.1-2

³⁷⁹ “καὶ ἡ ζωὴ τῆς παρ’ἑαυτῇ κινήσεω (καὶ γὰρ ἡ ζωὴ πρώτη προόδός ἐστι καὶ κίνησις ἀπὸ τῆς μονίμου τοῦ ὄντος ὑποστάσεως)” PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 102.

A essência (οὐσία) é o que é estável no ser, o que está ligado aos primeiros princípios e o que é inseparável do Uno; a vida é o que procede dos princípios e que está unida à potência ilimitada; o intelecto, por sua vez, é o que se converte aos princípios, que conecta o limite ao princípio formando um único círculo inteligível.³⁸⁰

O intelecto é o terceiro termo da tríade,³⁸¹ sendo também um misto de limite e ilimitado. Ele, ademais de ser o elemento que provoca o retorno da inteligência sobre si mesma, é marcado pela intelecção, porque não pensa somente a si e aos seres inteligíveis, mas o próprio processo de pensar.³⁸² É a possibilidade de pensar o ser que faz com que, na *hipóstase* do *noûs*, ser e intelecto sejam o mesmo, na medida em que sujeito pensante e objeto pensado, pelo ato do pensamento, são um. Mas essa unidade do intelecto é também uma multiplicidade, porque é nele que a distinção entre sujeito, objeto e atividade se manifesta, uma vez que se fala: 1. daquele que pensa; 2. daquilo que é pensado; 3. do ato de pensar. Porque no intelecto todos os elementos da *hipóstase* intelectual são manifestos, Proclo apresenta este terceiro como múltiplo. Para ele: “pela semelhança ocorre a processão dos seres a partir do Uno, o primeiro nível do ser é uniforme, o segundo está grávido da multiplicidade e dá início à distinção, o terceiro está completo e revela em si a multiplicidade e a forma inteligível”.³⁸³

O intelecto, ao ser o terceiro termo da *hipóstase* inteligível, está presente nas outras duas *hipóstases* mediante participação, sendo, segundo os modos de ser, a imagem desta *hipóstase*. Porém, ainda que seja o último termo da tríade, ele revela a totalidade da tríade ao ser sua imagem. Em outras palavras, ainda que potencialmente inferior aos seus antecessores, o intelecto da *hipóstase* inteligível não apenas participa da potência relacional característica da vida como, através da mediação dela, participa da inteligibilidade do ser. Isto é, na *hipóstase* inteligível o ser é intelecto e o intelecto é ser, sendo estes dois termos mediados pela vida. Conclui-se, assim, o movimento de processão e a tese presente na

³⁸⁰ “Καὶ ἡ μὲν οὐσία τὸ μόνιμον τοῦ ὄντος καὶ τὸ ταῖς πρωτίσταις ἀρχαῖς συνυφαινόμενον καὶ ἀνεκφοίτητον τοῦ ἐνός· ἡ δὲ ζωὴ τὸ προϊὼν ἀπὸ τῶν ἀρχῶν καὶ τῇ ἀπείρῳ δυνάμει συμφυρόμενον· ὁ δὲ νοῦς τὸ ἐπιστρέφον εἰς τὰς ἀρχὰς καὶ συνάπτον τῇ ἀρχῇ τὸ πέρας καὶ κύκλον ἓνα νοητὸν ἀπεργαζόμενον”. PROCLO, *Teologia Platônica*, III, 9, 35.19-24.

³⁸¹ Para se referir a este terceiro, Proclo utiliza tanto o termo *noeton* quanto o termo *noûs*, quando o identifica à inteligência. Neste sentido, é importante ficar atento à utilização do termo *noûs*, dado que ele pode ser empregado para se referir à *hipóstase* inteligível, isto é, à totalidade da série inteligível que está entre a *hipóstase* divina e a psíquica, bem como para se referir ao terceiro termo desta série. Não é difícil identificar o elemento ao qual o termo se refere, em razão dos elementos de comparação a que é exposto. Quando se compara com o Uno, *hénadas* ou alma, *noûs* refere-se à totalidade da série; já quando a comparação é com ser e vida, ou ainda como inteligível ou inteligível-intelectivo, refere-se ao terceiro termo da tríade.

³⁸² Cf. SIORVANES, *Proclus – Neo-Platonic Philosophy and Science*, 1996, p. 54.

³⁸³ “Καθ’ὁμοιότητα γὰρ ἀπο τοῦ ἐνός τῆς προόδου τῶν ὄντων ἀποτελουμένης τὸ μὲν ἐνοειδέστατον ἦν, τὸ δὲ ὠδινὸν τὸ πλῆθος καὶ διακρίσεω ἀρχόμενον, τὸ δὲ ἤδη παντελὲς καὶ πλῆθος νοητὸν ἐν ἑαυτῷ καὶ εἶδος ἐκφαίνον”. PROCLO, *Teologia Platônica*, III, 14, 49.24 – 50.3.

proposição 103, de que “tudo está em tudo, mas cada um, em seu modo próprio”,³⁸⁴ de maneira que, em razão da identidade dinâmica o intelecto e a vida estão no ser de modo essencial, ser e intelecto estão na vida de modo vital e ser e vida estão no intelecto de modo intelectual,³⁸⁵ constituindo a *hipóstase* do *noûs*.

4.2 Sobre a alma, o princípio de movimento e atividade temporal: as bases para sustentar o conhecimento humano

É característica do *noûs* a imobilidade, em razão de ele proceder da *hipóstase* divina, que não pode ser dita nem móvel nem imóvel. A primeira *hipóstase* da esfera do real é, então, imóvel, porque descende do que há de mais unido. Neste sentido, Proclo estabelece uma hierarquia relativa ao movimento, na qual as realidades ônticas são classificadas conforme seu grau de mobilidade. Os seres são divididos em imóveis (ἀκίνητα), automotores (αὐτοκίνητα) e heteromotores (ἐτεροκίνητα).³⁸⁶

Vale ressaltar que o movimento aqui apontado não possui a mesma natureza do movimento de processão, porque a processão é um movimento imóvel, um movimento lógico, um mecanismo que explica a saída da unidade em direção à multiplicidade, salvaguardando a relação de participação. O movimento aqui corresponde ao de deslocamento. Ele diz respeito tanto à passagem de um ponto a outro em um determinado espaço; quanto à mudança, ao processo de geração e corrupção dos seres.

Porém, para o Bizantino, um ser não pode estar sempre em movimento,³⁸⁷ o que significa que mesmo os que participam do processo de geração e corrupção, bem como os automotores, precisam de um ponto de estabilidade. É o elemento estável que permite a síntese dos seres, a sua unidade e, portanto, sua existência. Assim, não há dificuldade de teorizar a respeito da unidade de seres imóveis, uma vez que eles não estão sujeitos à mudança, entretanto, quanto aos seres automotores e aos sujeitos ao vir a ser, pensar a unidade que garante a existência é tarefa mais árdua, porque estão imersos nas categorias de tempo (χρόνος) e movimento (κίνησις). É em razão da dificuldade de pensar a síntese de seres móveis que o estudo da tríade do movimento, bem como o papel da alma no sistema é

³⁸⁴ “Πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 103.

³⁸⁵ PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 103.

³⁸⁶ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 14.

³⁸⁷ Cf. PROCLO, *Commentaire sur le Timée*, III, 18.22-23.

indispensável, porquanto, desde os antigos, a alma compreende as noções de automovimento, vida e pensamento.³⁸⁸

4.2.1 *Tipos de movimento: a necessidade de automotor*

Partindo da realidade organizada em níveis triádicos, no sistema procleano há sempre um termo médio que possibilita a relação entre dois extremos. Para o Bizantino, a realidade sensível torna evidente a existência de seres movidos por outros, os heteromotores, e a necessidade de seres que se movem por si mesmos, os automotores. Para ele, no âmbito da sensibilidade, na medida em que os seres são movidos por outros, sendo eles próprios imóveis, é imprescindível a existência de seres cujo movimento não dependa de outros. Mas, se a evidência do movimento tem sua primeira manifestação na realidade sensível, com seres heteromotores, como conceber o princípio do movimento? Se a evidência parte da existência de seres imóveis e seres que são movidos por outros, qual a origem do primeiro movimento? Quais são os seres automotores?

Para responder estas questões, analisemos a argumentação do Bizantino. Se tudo o que se move o faz em razão da ação de algo que lhe é exterior e que está em movimento, ou o movimento ocorre circularmente ou infinitamente. Porém, tais alternativas não encontram sustentação, dado a existência do primeiro princípio.³⁸⁹ O primeiro princípio, ou causa primeira, é um limite à infinitude e à circularidade do movimento espacial e de mudança essencial, uma vez que o Primeiro é superior a tudo que dele procede.³⁹⁰ É, portanto, necessário que haja aquele cujo movimento não dependa de outro, sendo causa de seu próprio movimento, sob pena de não haver movimento entre os seres heteromotores. O ser automotor é teorizado, assim, como um intermediário entre os que são movidos por outros e os que são imóveis, sendo causa do movimento dos primeiros. Proclo sintetiza: “Todo aquele que existe ou é imóvel ou movido. Se é movido, ou move-se por si mesmo ou por outro. Se se move por si mesmo, é automotor. Se é movido por outro, é heteromotor. Desta forma, tudo ou é imóvel, ou é automotor ou é heteromotor”.³⁹¹

³⁸⁸ Cf. FINAMORE; KUTASH, *Proclus on the Psychê: Word Soul and the Individual Soul*, 2017, p. 122.

³⁸⁹ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 14.

³⁹⁰ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 7.

³⁹¹ “Πάν τὸ ὄν ἢ ἀκίνητόν ἐστιν ἢ κινούμενον· καὶ αἱ κινούμενον, ἢ ὑφ'ἑαυτοῦ ἢ ὑπ'ἄλλου· καὶ εἰ μὲν ὑφ'ἑαυτοῦ, αὐτοκίνητόν ἐστιν· εἰ δὲ ὑπ'ἄλλου, ἑτεροκίνητον. πᾶν ἄρα ἢ ἀκίνητόν ἐστιν ἢ αὐτοκίνητον ἢ ἑτεροκίνητον”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 14.

A tríade relativa ao movimento compõe uma hierarquia dos seres que está fundamentada na existência do primeiro princípio. Tal hierarquia possui a mesma lógica daquela relativa à afirmação e à negação,³⁹² em razão de o movimento, enquanto fator positivo, ter seu contrário por superabundância ou por privação. Os seres que não possuem movimento por si mesmos podem ocupar um destes dois lugares: de natureza imóvel, enquanto superior ao movimento; ou ainda, imóveis, mas inferiores aos seres automotores. Trata-se de uma escala que considera: 1. seres que dão movimento e 2. seres que são movidos.

Na escala apresentada, foi considerado apenas movimento e princípio de movimento, a fim de estabelecer uma fluidez entre os seres imóveis e seres heteromotores. Todavia, outra análise, ainda relativa ao movimento, pode ser feita, a que considera a imobilidade. Quando a investigação do movimento no sistema procleano considera a escala de seres móveis por si e por outros, como está exposto na proposição 14 dos *Elementos de Teologia*, falando de um movimento relativo à atividade, implica deslocamento, de modo que Proclo assim define movimento: “movimento é a passagem de um ponto a outro”.³⁹³

Contudo, movimento espacial não implica mudança de natureza. Portanto, não significa geração e corrupção dos seres. Logo, o movimento relativo à mudança dos seres também deve ser considerado e, neste sentido, enquanto a escala móvel, apresentada na proposição 14, diz respeito à atividade e tem como objeto a mobilidade, quando a análise é a respeito do movimento relativo ao ser, o que se sobrepõe é a imobilidade. O *métron* utilizado não pode ser o mesmo para atividade e ser. Ocorre que ao tratar da escala dos seres, tendo como parâmetro a possibilidade de mudança, é preciso considerar outra variável além do deslocamento. É preciso considerar as medidas temporais, uma vez que é a relação dos seres com o tempo, ou melhor, com os tipos de tempo, que permite a classificação segundo a mudança.

4.2.2 Medidas temporais

Compreender o que é tempo e eternidade (αἰών), isso é, as medidas temporais, é compreender outro modo de teorizar o movimento, pois não se fala somente de deslocamento, mas da possibilidade de mudanças dos seres. Para Proclo “o Deus criou a ambos, eu quero

³⁹² Discussão realizada no tópico 3.1.2.4. Apofatismo filosófico: a via negativa deste trabalho.

³⁹³ “ἡ μὲν γὰρ κίνησις μεταβολή τίς ἐστιν ἀφ’ ἑτέρων εἰς ἑτέρα”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 198.

dizer a eternidade e o tempo, como duas medidas diferentes dos seres”,³⁹⁴ de maneira que tempo e eternidade dizem respeito aos seres, mas não são os seres mesmo. Não sendo os seres, mas uma forma de classificá-los, é importante destacar que tempo e eternidade também não são gêneros do ser. Esta observação é basilar, dado que, se entendermos, com Platão, que os sumos gêneros do ser são os modos de categorizar os seres, compreender tempo e eternidade como parâmetros que não correspondem aos sumos gêneros é introduzir um outro modo e, porque não dizer, outras categorias sobre as quais os seres podem ser definidos.

Proclo argumenta que os sumos gêneros de Platão possuem opostos entre si, são eles: identidade e diferença, bem como movimento e repouso, porém quando se fala de tempo e eternidade, ainda que pareçam dessemelhantes, aparentando oposição, a relação de contrariedade não acontece. Segundo o Bizantino, tempo e eternidade atuam sobre diferentes tipos de seres, de maneira que não podem ser entendidos como opostos.³⁹⁵

Ora, identidade, diferença, movimento e repouso, ainda que não existam simultaneamente no mesmo ser, quando compreendidos sob o mesmo aspecto, são categorias que podem ser encontradas em um ser em comum. Contudo, quando se parte para as noções de tempo e eternidade, estes dois predicados não correspondem ao mesmo ser, ou seja, um ser não pode ser eterno e regido pelo tempo, nem ao contrário. Desta feita, os seres são o que são, *i. e.*, sujeitos ao movimento conforme participam do tempo ou da eternidade.

Não se pode perder de vista que a filosofia procleana é triádica e escalonada pela semelhança. Considerando esse fato, a afirmação de que tempo e eternidade são duas medidas criadas pelo deus e que medem os seres de formas diferentes, *a priori*, conflitua com a tese estabelecida, no *Comentário ao Timeu*, de que o tempo é uma imagem móvel da eternidade, de maneira que aquilo que participa do tempo também participa da eternidade. Para conciliar as duas perspectivas, é preciso voltar à noção de dessemelhança, de uma diferença oriunda da diminuição de potencialidade e que está ancorada no movimento de processão, pois é isso que se dá com a relação de tempo e eternidade. O tempo é a imagem da eternidade, de modo que tem existência posterior a ela. Se a eternidade é anterior ao tempo, ela tem maior abrangência que ele, dado que “tudo o que é produzido por uma causa secundária é produzido, de modo mais perfeito, pelas causas anteriores, que produzem também as causas secundárias”.³⁹⁶

³⁹⁴ “le Dieu les a créés tous deux, je veux dire l’Éternité et le Temps, comme deux mesures diferentes des êtres”. PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, III, 17.23-24.

³⁹⁵ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, III, 11.20-28.

³⁹⁶ “Πάν τὸ ὑπὸ τῶν δευτέρων παραγόμενον καὶ ἀπὸ τῶν προτέρων καὶ αἰτιωτέρων παράγεται μείζονως, ἀφ’ ὧν καὶ τὰ δεύτερα παρήγεται”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 56.

Para compreender a anterioridade da eternidade em relação ao tempo, é preciso ter clara a relação de tempo e eternidade com os seres, uma vez que há uma projeção geométrica da relação dos seres que participam do tempo ou eternidade com a relação que há entre tempo e eternidade propriamente ditos.³⁹⁷ Tomando como referência a eternidade, Smith pondera que ser na eternidade é diferente de ser com a eternidade, dado que o que é predicado pode não ser o mesmo que a predicação.³⁹⁸ Neste entendimento, o Bizantino diferencia o ato de existir do modo de existência:

Evidentemente, se uma coisa existe sempre, ela existe: mas não é verdade o inverso que, se uma coisa existe, ela existe sempre. O “existir” é mais universal e mais genérico que o “existir sempre” e por essa razão ele é mais próximo da Causa de tudo, dos seres e das *hénadas* inerentes aos seres, bem como da criação e da matéria.³⁹⁹

4.2.2.1 Eternidade

A existência é relativa à *hipóstase* e pode ou não estar ligada ao que Proclo denomina como “sempre” (ἀεί). O existir é mais abrangente, porque pode estar antes ou depois da eternidade, pois o que é sempre é sempre ser e o que não é sempre continua a ser. Com tal entendimento, o sempre significa uma medida do ser, não uma medida qualquer, mas o modo com que a existência permanece e se identifica com o ser. Sempre, no entanto, se diz duplamente, porque é dito tanto daquilo que é eterno como do que é temporal⁴⁰⁰. Na medida em que é mais abrangente, a compreensão do que é a eternidade é necessária, dado que é possível afirmar que o tempo está nela contido de tal modo que, segundo Smith, “o tempo só pode ser adequadamente descrito no contexto da eternidade”⁴⁰¹.

Mas afinal, o que é a eternidade? Para Proclo, há uma noção comum aos antigos sobre o que significa eternidade, ainda que esta noção não seja totalmente clara, porque é entendida a partir do movimento, um movimento regular, algo relacionado à noção de sempre idêntico. Assim, pensada como movimento de caráter regular, o sentido de eternidade estaria relacionado à noção de sempre idêntico.⁴⁰² Esta noção dos antigos, ainda que turva, deixa entrever algo importante: o sentido de permanência que está presente, também, no sentido

³⁹⁷ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, III, 13.5-16.

³⁹⁸ Cf. SMITH, *Eternity and Time*, 1999, p. 199.

³⁹⁹ Évidemment, si une chose existe toujours, elle existe: mais il n'est pas vrai à l'inverse que, si une chose existe, elle existe aussi toujours. L'exister est plus universel et plus générique que l' 'exister toujours', et pour cette raison il est plus proche de la Cause de tout, et des êtres et des hénades inhérentes aux êtres et de la création même et de la matière. PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, III, 15.23-28.

⁴⁰⁰ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, III, 3.9.

⁴⁰¹ “Thus time may be adequately described only in the context of eternity”. SMITH, *Op. cit.*, 1999, p. 197.

⁴⁰² Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, III, 9.1-5.

etimológico dos seres eternos. αἰὼν possui o sentido de ser sempre, de maneira que seria construído a partir de ὁ ἀεὶ ὄν.⁴⁰³ Este ser que é sempre, para que seja sempre, precisa de estabilidade. Colocada nestes termos, a eternidade é o princípio imutável da unidade.⁴⁰⁴

Ao ser princípio de unidade nos seres, a eternidade é a causa da permanência da existência.⁴⁰⁵ À vista disso, é razoável o entendimento de que os seres que existem no tempo, na medida em que são compreendidos como seres que possuem existência em um determinado intervalo de tempo, também são abrangidos pela eternidade. Sob tal perspectiva, o tempo pode ser visto como a imagem da eternidade.

4.2.2.2 Tempo

O tempo é dito como um intelecto que permanece em círculo, ele é eterno tanto em essência quanto em atividade, sendo sempre identicamente o mesmo.⁴⁰⁶ Em sua tentativa de dizer o que é o tempo, Proclo parte da circularidade do movimento. Entretanto, por medir o movimento, o tempo não pode ser pensado como o movimento propriamente dito, mas como um participante dele, já que é entendido como o primeiro móvel.

Assim, tempo e eternidade ocupam lugares distintos no sistema procleano, ainda que ambos sejam identificados como medidas temporais. O Diádoco identifica a eternidade como intermediária entre ser e intelecto, de modo que “a eternidade é anterior ao intelecto e posterior ao ser”.⁴⁰⁷ Ao fazer isso, a eternidade é estabelecida no mesmo patamar da vida, fazendo com que a afirmação de Berger faça sentido quando ele aponta que a eternidade é a primeira forma de vida.⁴⁰⁸ O tempo, por sua vez, é apontado como uma criação do *Demiurgo*, de maneira a ser identificado como anterior à Alma, portanto, não pode ser um produto dela.⁴⁰⁹ O tempo, assim, implica em medição de movimento, porque ele próprio é o primeiro móvel. Contudo a medida do movimento mensurada pelo tempo não é o movimento em si, mas o tempo apreendido pela alma.⁴¹⁰

Esse tempo da alma nos parece estar relacionado com as noções de “antes e depois”. Em outras palavras, as categorias passado, presente e futuro estão relacionadas ao modo como a alma percebe a medição do movimento pelo tempo. O tempo é compreendido a

⁴⁰³ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 52.

⁴⁰⁴ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, III, 12.1.

⁴⁰⁵ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, III, 16.1.

⁴⁰⁶ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, III, 27.25-33.

⁴⁰⁷ “Πρὸ τοῦ νοῦ τοῖνυν ὁ αἰὼν καὶ μετὰ τὸ ὄν”. PROCLO, *Teologia Platônica*, III, 16, 56.25.

⁴⁰⁸ Cf. BERGER, *Op. cit.*, 1846, p. 20.

⁴⁰⁹ Cf. JOLY, *Le temps n'est pas un produit de l'âme: Proclus contre Plotin*, 2003, p. 230-231.

⁴¹⁰ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, III, 20.1-4.

partir da sua relação com o devir, que é demarcado pelas subdivisões epocais. Neste sentido é que Berger informa que ele é divisível e distinguido por três épocas: presente, passado e futuro.⁴¹¹ Esta noção tem influência direta nos seres, de maneira que Proclo coloca nos seguintes termos: “Tudo o que é medido pelo tempo, ou em sua substância ou em sua atividade, é devir enquanto é medido pelo tempo. O ser medido pelo tempo tem essência ou atividade temporal, e um passado e futuro que são mutuamente distintos”.⁴¹²

4.2.2.3 Perpetuidade

tempo e eternidade são medidas de vida e movimento e, se a eternidade é princípio de unificação, o tempo é marcado pela divisão, mas divisão no sentido da existência de um “antes e depois”. Sob este aspecto, os seres temporais sofrem a ação do movimento de forma mais significativa do que os seres eternos que, por sua estabilidade, permanecem sempre os mesmos, seja sob a perspectiva da atividade, seja da essência. São elencados, portanto, três modos de existência dos seres que compreendem três diferentes *hipóstases*. A respeito dos três níveis de realidade, Proclo, em sua *Carta a Teodoro* argumenta:

Estes três níveis de seres que têm sido postos em evidência podem ser definidos, respectivamente, como nível intelectual, nível psíquico e nível corpóreo. Com o termo “intelectual” indico toda realidade ontologicamente eterna e dotada de capacidade *noética*; com o termo “corpóreo” entendo, por sua vez, uma realidade que devém sempre ao infinito temporal ou a um tempo determinado; com o termo “psíquico”, aquela realidade ontologicamente eterna, mas que atua em um tempo.⁴¹³

O exposto na *Carta a Teodoro* revela uma realidade marcada por três tipos de seres, o que significa que a marcação de tempo e eternidade, somente, não é suficiente para abranger todos os modos de ser relativos à vida e ao movimento. É preciso pensar as medidas temporais não como duais, mas triádicas. O que se tem até aqui é a medição dos seres que são sempre e, neste sentido, são imóveis e eternos, e os seres que se movem no tempo. Mas entre os seres que se movem, há aqueles que o fazem sempre e aqueles que são móveis por um determinado período. Faz-se necessário uma terceira medida, uma que seja intermediária, que

⁴¹¹ Cf. BERGER, *Op. cit.*, 1846, p. 23.

⁴¹² “Πᾶν τὸ χρόνον μετρούμενον ἢ κατὰ τὴν οὐσίαν ἢ κατὰ τὴν ἐνεργειαν γένεσις ἐστὶ ταύτη, ἣ μετρεῖται κατὰ χρόνον. εἰ γὰρ ὑπὸ χρόνου μετρεῖται, προσήκοι ἂν αὐτῷ τὸ κατὰ κρόνον εἶναι ἢ ἐνεργεῖν, καὶ τὸ ἦν καὶ τὸ ἔσται διαφέροντα ἀλλήλων”. PROCLUS, *Elementos de Teologia*, prop. 50.

⁴¹³ “Estos tres niveles del ser que te han sido puestos en evidencia pueden ser definidos, respectivamente, como nivel intelectual, nivel psíquico y nivel corpóreo. Con el término ‘intelectual’ indico toda realidad que sea ontológicamente eterna y esté dotada de capacidad noética; con el término ‘corpóreo’ entiendo, por contra, una realidad que deviene siempre en el infinito temporal o bien en un tiempo determinado; con el término ‘psíquico’, en definitiva, aquella realidad ontológicamente eterna, pero que actúa en el tiempo”. PROCLO, *Carta a Teodoro acerca de la providencia, el destino y aquello que está en nuestro poder*, III, §9, p. 220.

promova a relação entre seres eternos e seres temporais. Logo, entre os seres inteligíveis e os corpóreos.

A terceira medida temporal estabelecida por Proclo é denominada perpetuidade (ᾧδιότης), que para o Bizantino é dupla: eterna e temporal.⁴¹⁴ O texto procleano, a esta altura, parece confuso, dado associar a perpetuidade à eternidade e ao tempo, mas no título da proposição trata especificamente dos seres que participam do tempo, é dito: “Tudo o que subsiste de maneira temporal, ou tem uma existência temporal perpétua, ou somente uma subsistência passageira em uma porção do tempo”.⁴¹⁵ Ocorre que nem todos os seres que estão submetidos ao tempo estão submetidos ao processo de geração e corrupção, como os seres psíquicos e o cosmo em sua totalidade. Logo, tais seres não participam de uma porção do tempo, mas de sua totalidade e, se compreendermos que o tempo é eterno, porque participa da eternidade, então é razoável uma marcação temporal que não está no vir a ser e deixar de ser.

O estabelecimento de três modos de existência viabiliza a passagem da *hipóstase* inteligível para a sensível, tendo como ponto de mediação aquilo que está presente em ambas as esferas, ou seja, que participa tanto do tempo quanto da eternidade. Este terceiro é entendido como a *hipóstase* psíquica, cuja posição no sistema procleano é intermediária entre inteligível e sensível, sendo causada pelo primeiro e sendo causa do segundo. Este elemento de mediação só é possível por sua constituição e porque participa das duas medidas temporais, possuindo uma existência perpétua.

4.2.3 A autarquia da alma

A alma, como última *hipóstase* incorpórea, é entendida por Trouillard como o centro do sistema procleano.⁴¹⁶ Sendo um todo de tudo, ela é o elemento central de comunicação de todo o sistema e, por isso, pode ser elemento intermediário. A condição de perpetuidade da alma revela sua característica mediadora, advinda da participação no tempo e na eternidade. Ora, se o que participa não é o mesmo que o participado, sendo condição lógica da participação que o participado seja anterior ao participante, fica explícito que a *hipóstase* da alma é posterior às duas medidas temporais. A questão a ser feita é: em que aspecto ela pode ser entendida como perpétua? O que a existência perpétua significa?

⁴¹⁴ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 55.

⁴¹⁵ “Πάν τὸ κατὰ χρόνον ὑφεστὸς ἢ τὸν αἰὲ χρόνον ἔστιν ἢ ποτὲ ἐν μέρει χρόνου τὴν ὑπόστασιν κεκτημένον”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 55.

⁴¹⁶ Cf. TROUILLARD, *Âme et Sprit selon Proclus*, 1959, p. 10.

Proclo, ao negar a passagem direta de seres eternos para os que só existem em uma fração do tempo, reivindica a existência de seres perpétuos, aos quais ele afirma serem aqueles que estão no meio termo, sendo intermediários que “sob um ponto de vista são semelhantes aos seres mais elevados, sob outro, dessemelhantes”.⁴¹⁷ Ele teoriza a perpetuidade, ou melhor, os seres perpétuos como aqueles que são caracterizados por uma dupla existência, uma eterna e outra temporal, concluindo que:

Uma é a perpetuidade imóvel, a outra, a perpetuidade no devir. Uma tem o ser concentrado e simultaneamente inteiro, a outra é recolhida ou estendida conforme a lei da distensão temporal. Uma é toda inteira nela mesma e a outra, feita de partes expostas segundo o antes e o depois.⁴¹⁸

Situada entre os seres inteligíveis e sensíveis, entre os seres eternos e temporais, a alma, ao ser todo de tudo, como já observara Trouilllard, deve apresentar atributos destas duas realidades. Ela é “todas as realidades, as sensíveis sob o modo exemplar e as inteligíveis sob o modo de imagem”.⁴¹⁹ Se considerarmos os modos de ser estabelecidos por Proclo: como causa, em si mesmo e como imagem,⁴²⁰ ao ser um modo exemplar das realidades sensíveis, a alma é sua causa; mas como ela também é uma imagem da inteligibilidade, significa que participa dessa esfera e, sob a perspectiva psíquica, ela é um ser em si mesma. Em resumo, sob a ótica da sensibilidade, a alma é causa; sob a ótica do inteligível, imagem; sob a ótica da psiquê, ser em si. Chlup, sobre a relação da alma com as *hipóstases* superiores, argumenta:

Se olharmos a Alma sob esta perspectiva, por exemplo, podemos distinguir três níveis básicos: (1) Primeiro, a Alma procede do Uno, imitando-o em seu nível mais elevado e fundamental; é em virtude desse “uno na Alma” que ela é unificada e pode transmitir unidade a outras coisas. (2) Ela também procede do Intelecto, que produz outro subnível, o “intelecto na Alma”, que garante que ela possua as formas e seja capaz de transmiti-las para seus efeitos. (3) Por fim, a Alma procede de si e converte-se a si mesma, vindo a ser um nível autoconstituído, com propriedades específicas, isto é, dotada de racionalidade discursiva.⁴²¹

⁴¹⁷ “δὲ τούτων τε καὶ ἐκείνων ἐστὶ τὰ πῆ μὲν ὁμοία ἐκείνοις”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 55.

⁴¹⁸ “Ἡ μὲν ἐστῶσα αἰδιότης, ἡ δὲ γινομένη· καὶ ἡ μὲν ἠθροισμένον ἔχουσα τὸ εἶναι καὶ ὅμου πᾶν, ἡ δὲ ἐκχυθεῖσα καὶ ἐξαπλωθεῖσα κατὰ τὴν χρονικὴν παράτασιν· καὶ ἡ μὲν ὅλην καθ'αυτὴν, ἡ δὲ ἐκ μερῶν, ὧν ἕκαστον χωρὶς ἐστὶ κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 55.

⁴¹⁹ “Πᾶσα πάντα ἐστὶ τὰ πράγματα, παραδειγματικῶς μὲν τὰ αἰσθητὰ, εἰκονικῶς δὲ τὰ νοητὰ”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 195.

⁴²⁰ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 65.

⁴²¹ “If we look at Soul from this perspective, for instance, we can distinguish three basic layers within it: (1) First of all, Soul proceeds from the One, imitating it in turn by its highest and most fundamental layer; it is by virtue of this 'one in the Soul' that the Soul is unified and can transmit unity to other things. (2) It further proceeds from Intellect, which produces another sub-layer, the 'intellect in the Soul', which ensures that the Soul is well formed and is capable of forwarding forms to its lower effects as well. (3) Finally the Soul proceeds from and reverts to itself, becoming thus a self-constituted level with specific properties of its own, i.e. one endowed with discursive rationality”. CHLUP, *Proclus – An introduction*, 2012, p. 85.

A relação com as *hipóstases* superiores leva a alma a ser entendida como um *hipóstase* autoconstituído. Tal categorização é apontada por Chlup, mas também está explícita nos *Elementos de Teologia*, quando o Bizantino entende que tudo o que tem a capacidade de se voltar sobre si mesmo é incorpóreo⁴²² e que todo aquele que possui automovimento possui a capacidade de se converter sobre si mesmo. Na medida em que um ser é incorpóreo, há nele uma relação de unidade entre o que move e o que é movido, podendo sua atividade se voltar sobre si mesmo.⁴²³ A autoconstituição, então, implica um movimento, ou melhor, um princípio de movimento que se manifesta na capacidade de converter-se sobre si mesmo. Proclo faz, com isso, uma relação de prova e contraprova, relacionando o voltar-se sobre si mesmo e o ser autoconstituído.

No movimento de processão, é condição *sine qua non* a efetivação também da permanência e da conversão. Se um ser tem a capacidade de proceder de si mesmo, ele permanece em si mesmo e retorna ao seu início, fazendo com que sua perfeição esteja em si mediante seu autorrealizar-se.⁴²⁴ Desta maneira, dos seres autoconstituídos pode ser dito que são causas de si mesmos na medida em que “toda causa tem o poder de dar aos seus efeitos, junto ao ser ao qual ela é dispensadora, o bem com que esse mesmo ser está unido, de tal maneira que o ser em questão dá a si mesmo o seu bem”.⁴²⁵ A alma é identificada com o ser automotor, incorpóreo⁴²⁶ e que, portanto, tem a capacidade de voltar-se sobre si, sendo autoconstituída.

Mas, na medida em que a autoconstituição está relacionada à autarquia, *i. e.*, à perfeição, há um ponto a ser investigado: qual tipo de autarquia diz respeito à alma. Vachon depara-se com esse problema ao examinar o sentido de autoconstituição e autarquia. A questão levantada por ele é oriunda da crítica de Dorion em *Platon, Proclus et l'Autarcie du Monde (Timée 33d)*,⁴²⁷ no qual Dorion identifica dois tipos de autarquias: a absoluta e a derivada. Tendo como objeto de investigação a autarquia do mundo, o argumento levantado por Dorion defende que sob a perspectiva ontológica, o mundo não é autárquico em absoluto, dado receber o seu ser de outras realidades.⁴²⁸

Dorion estende a crítica sobre a autarquia do mundo a todos os seres que não são a causa primeira. Ele admite graus de autarquia e, sob esse aspecto, as almas, por dizerem

⁴²² Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 15.

⁴²³ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop.15;17.

⁴²⁴ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 40.

⁴²⁵ “δύνатаι δὲ πᾶν τὸ αἴτιον τῷ ἀπ'αὐτοῦ διδόναι μετὰ τῆς οὐσίας, ἣς δίδωσι, καὶ τὸ εἶ τῆς αὐσίας, ἣς δίδωσι, συζυγές· ὥστε καὶ αὐτὸ ἐαυτῷ”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 42.

⁴²⁶ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 186.

⁴²⁷ Cf. DORION, *Proclus et l'Autarcie du Monde (Timée 33d)*, 2006.

⁴²⁸ Cf. DORION, *Op. cit.*, 2006, §18.

respeito ao terceiro ordenamento serial dentre os seres incorpóreos, seriam as menos autárquicas dos seres incorpóreos. Para ele, “há uma gradação entre a autarquia do mundo visível e a do mundo das almas e, enfim, a do mundo intelectual. A perfeição relativa à autarquia desses três mundos está fundamentada em seu distanciamento ou proximidade com os deuses”.⁴²⁹ Assim, a crítica à autarquia do mundo também é aplicada à alma, ainda que não totalmente, dado que a alma está no âmbito do incorpóreo, possuindo unidade e automovimento.

Mas, porque a alma tem princípios, *i. e.*, tem existência a partir da processão de outros, a crítica de Dorion ao mundo sensível também se aplica a ela neste aspecto, segundo o entendimento de Vachon. Bastid parece caminhar na mesma direção ao questionar “como pode uma alma ser, por sua vez, autoconstituída e constituída por uma inteligência”.⁴³⁰ O problema é replicado, mas o objeto passa a ser a alma.

Vachon utiliza a noção de ontologia fragmentada a fim de justificar a autarquia da alma, pois, para ele, a derivação ontológica é o que causa a dificuldade de pensar a alma como uma autarquia plena. No entanto, o conceito de autarquia derivada é por si mesmo problemático, pois os termos se contradizem, já que ou um ser é autárquico ou deriva de outro.⁴³¹ Seguindo a noção de ontologia fragmentada, Vachon admite a autarquia da alma, mas o faz a partir da compreensão dos seres em seu sentido próprio. Ele fundamenta a autarquia sob um olhar que isola os elementos do sistema. Em outras palavras, o modo próprio sobrepõe-se ao “tudo está em tudo”,⁴³² de modo que a alma seria autárquica em seu sentido próprio, isto é, conforme a alma.⁴³³

A questão que levantamos, no entanto, é que a explicação de Vachon para acomodar a autarquia da alma inverte a ordem de primazia da relação entre partes e todo. O que se quer dizer é que é problemático falar de uma ontologia fragmentada no pensamento procleano, dado que, em nossa interpretação, o sistema procleano não deve ser entendido somente a partir da ontologia, visto que se trata de uma *henologia*. Se se fala de um sistema no qual a unidade tem primazia sobre o ser, é necessário partir da unidade como parâmetro do ser. Com essa compreensão e considerando a simultaneidade do movimento do processão,

⁴²⁹ “Il y a donc une gradation entre l'autarcie du monde visible, celle du monde des âmes et celle, enfin, du monde intellectif. La perfection respective de l'autarcie de ces trois mondes étant fonction de leur éloignement ou de leur proximité avec les dieux”. DORION, *Op. cit.*, 2006, §37.

⁴³⁰ “comment une âme peut être à la fois autoconstituante et constituée par une intelligence”. BASTID, *Op. cit.*, 1969, p. 370.

⁴³¹ Cf. VACHON, *Autarcie radicale et autarcie dérivée chez Proclus: le problème de l'autarcie de l'âme par illumination*, 2016, p. 144.

⁴³² Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 103.

⁴³³ Cf. VACHON, *Op. cit.*, 2016, p. 144.

bem como o entendimento de que o sistema procleano tem por fundamento a causa primeira de todas as coisas, parece-nos razoável que a autarquia da alma tenha seu fundamento na unidade da processão.

Se partirmos deste pressuposto, a saber, que o sistema do Diádoco está fundamentado na unidade e não no ser, afirmar uma ontologia fragmentada para justificar a autarquia da alma é problemático. Isso na medida em que é no isolamento dos termos que o problema surge, dado ser atribuído como causa geradora da alma algo que lhe é exterior. Neste ponto, traçamos um paralelo com a discussão sobre o mal na filosofia do Bizantino. Para Proclo, o mal só existe se compreendido a partir do isolamento do ser, pois se o cosmo, ou melhor, a totalidade do cosmo é perfeita, cada ser que o compõe também o é, de maneira que aquilo que isoladamente pode ser interpretado como um mal, sob a perspectiva da totalidade do sistema, é um bem.⁴³⁴ A mesma lógica é aplicada à noção de autarquia absoluta da alma. Não é o seu isolamento que justifica uma autarquia e autoconstituição, mas o sistema em sua totalidade.

Na medida em que a alma participa da eternidade, *i. e.*, tem uma existência ininterrupta, não se submetendo ao processo de geração e corrupção, ela tem sua origem explicada pelo movimento de processão e participa das *hipóstases* que estão acima dela. Assim, sua autarquia está ancorada na totalidade. O que se quer apontar é que na medida que “tudo está em tudo” e que há um uno, bem como um intelecto na alma, e sua constituição diz respeito ao movimento lógico e não geracional, não há motivos para pensar uma derivação da perfeição. Validando nossa tese, há a afirmação de Proclo de que “tudo o que é capaz de se converter sobre si mesmo em sua atividade também volta-se para si mesmo quanto à sua substância”.⁴³⁵ Ora, a atividade depende da potência do ser, não podendo ser superior a ele. Logo, se a alma pode direcionar a sua atividade para si mesma, ela também sustenta sua unidade, conservando seu ser ao voltar-se para si. A alma, portanto, é autárquica e sua autarquia é absoluta.

4.2.4 A alma na filosofia procleana: o caráter de mediação

Além de autárquica e autoconstituída, Proclo, nos *Elementos de Teologia*, dedica-se a traçar um perfil da *hipóstase* psíquica. Neste sentido, é válido recorrer ao que diz Trouil-

⁴³⁴ Cf. PROCLO. *Sobre la existencia de los males*, V, §61.

⁴³⁵ “Πάν τὸ κατ'ἐνέργειαν πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν καὶ κατ'οὐσίαν ἐπέστραπται πρὸς ἑαυτό”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 44.

lard sobre essa *hipóstase*. Para o estudioso “ela é o centro da filosofia de Proclo”.⁴³⁶ Como centro do pensamento da filosofia do Diádoco, a alma, enquanto *hipóstase*, é chave para a compreensão do sistema, porquanto apresenta qualificações que permitem observar o que está acima dela e o que é por ela produzido.

Neste sentido, é conveniente lembrar a hipótese à qual ela corresponde na leitura neoplatônica do *Parmênides* de Platão, a saber, a terceira,⁴³⁷ que se apresenta como intermediária. A hipótese intermediária que diz respeito ao nível da alma possui conclusões afirmativas e negativas, com negações que são coordenadas com as afirmações.⁴³⁸ A alma, então, contempla tanto negação quanto afirmação, em outros termos, ela transita entre o eterno e o temporal, entre a estabilidade e o devir.

No entanto, há uma diferença concernente à essência e à atividade da alma, pois “toda alma participada tem uma substância eterna e uma atividade temporal”.⁴³⁹ É nessa diferença que residem as características que lhe permitem ter movimento, ao mesmo tempo que permanece sempre a mesma. Se a processão ocorre por semelhança, na filosofia procleana, para que haja diferença entre produto e produtor, há também uma diminuição de potencialidade.⁴⁴⁰ Proclo argumenta que se tanto a atividade quanto a essência da alma fossem regidos pela eternidade, significaria que não haveria diferença entre produto e produtor, ou seja, não haveria distinção entre o *noûs* e a alma,⁴⁴¹ pois a alma seria imóvel em essência e em atividade. Por outro lado, se atividade e essência fossem regidas pelo tempo, a alma participaria do devir, já que sua essência seria móvel. Mas, neste último caso, ela não seria autoconstituída, porquanto seria afetada pelo processo de geração e corrupção dos seres.

Logo, a participação da alma no tempo e na eternidade só pode ser plenamente compreendida quando considerada a divisão procleana da constituição dos seres a partir da essência, potência e atividade.⁴⁴² Se a alma não é um ser gerado, significa que sua essência participa da eternidade e, ademais da participação na eternidade, Proclo afirma que sua essên-

⁴³⁶ “C’est dans l’âme qu’il faut chercher le centre de la philosophie de Proclus”. TROUILLARD, *L’Un et l’Âme selon Proclus*, 1972, p. 28.

⁴³⁷ Nos referimos à terceira hipótese, conforme a leitura neoplatônica, ou seja, aquela presente em *Parmênides*, 155e3 – 157, dado ela ser lida como possuindo conclusões tanto afirmativas como negativas e, assim, correspondendo ao aspecto intermediário encontrado na Alma.

⁴³⁸ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, I, 12, p. 83.

⁴³⁹ “Πᾶσα ψυχὴ μεθεκτὴ τὴν μὲν οὐσίαν αἰώνιον ἔχει, τὴν δὲ ἐνέργειαν κατὰ χρόνον”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 191.

⁴⁴⁰ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 7.

⁴⁴¹ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 191.

⁴⁴² Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, II, 125.13.

cia se apresenta de forma tripla,⁴⁴³ porque nela pode ser encontrada: substância, harmonia e forma,⁴⁴⁴ que estão ligados entre si:

Em efeito, a substância comporta com ela mesma a multiplicidade harmoniosa: pois ela não é nem sem pluralidade, nem implica uma pluralidade que seja somente pluralidade que não é harmoniosa. Da mesma maneira, a harmonia é da ordem da essência, porque ela mantém junto e unificada a essência [...]. Enfim, a forma também inclui as ligações harmônicas como contém, nela mesma, a substância da alma.⁴⁴⁵

Quanto à substância, nos *Elementos de Teologia*, Proclo afirma que “toda alma é substância vivente e cognitiva, vida substancial e cognitiva, conhecimento enquanto substância e vida”.⁴⁴⁶ Os atributos da alma estão ligados àqueles presentes no *Noûs*: ser, vida e intelecto, deixando evidente a relação entre alma e intelecto. Mas tais elementos estão na alma conforme o modo da alma. Proclo, ainda em seu *Comentário ao Timeu* de Platão, sintetiza o inteligível afirmando que ele é um ser realmente ser, eterno, indivisível, imóvel, mas com a capacidade de mover todas as coisas.⁴⁴⁷ Já no que se refere à *hipóstase* sensível, ele a apresenta como inversamente proporcional à inteligível, de maneira a ser marcada pelo ser e não-ser, estando essencialmente no tempo. A *hipóstase* sensível é divisível, móvel e tem necessidade de outro.⁴⁴⁸

Corroborando esta perspectiva, o Bizantino entende que “toda alma é mediadora entre os princípios indivisíveis e aqueles que se dividem nos corpos”.⁴⁴⁹ Ela é uma substância incorpórea e incorruptível,⁴⁵⁰ mas também é vida e movimento, imprimindo tais características nas realidades corpóreas. Sua mediação se estabelece de tal maneira que Proclo a localiza exatamente entre essas duas esferas. A alma:

É intermediária entre estes extremos: o não ser realmente ser, superior sem dúvidas ao não ser, mas inferior ao realmente ser; ela é de algum modo eterna, mas tem suas atividades no tempo; é indivisível segundo o que tem em si de mais divino, mas divide-se segundo o progresso infinitamente diversificado de seus processos

⁴⁴³ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, II, 126.4.

⁴⁴⁴ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, II, 125.24-126.9.

⁴⁴⁵ “En effet la substance comporte avec lui-même le multiplicité harmonisée: car ele n’est ni sans pluralité ni impliquant une pluralité qui soit seulement pluralité, qui n’ait pas été harmonisée. De même l’harmonie est ele aussi de l’ordre de l’essence, puisqu’elle maintient ensemble et unifie l’essence. [...] Enfin, la forme aussi non seulement inclut les rapports harmoniques, mais encore contient en ele-même la substance de l’Âme”. PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, II, 126.9-23.

⁴⁴⁶ “Πᾶσα ψυχὴ οὐσία ἐστὶ ζωτικὴ καὶ γνωστικὴ, καὶ ζωὴ οὐσιώδης καὶ γνωστικὴ, καὶ γνωστὶς ὡς οὐσία καὶ ζωή”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 197.

⁴⁴⁷ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, II, 128.1-5.

⁴⁴⁸ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, II, 128.7-10.

⁴⁴⁹ “Πᾶσα ψυχὴ μέση τῶν ἀμερίστων ἐπὶ καὶ τῶν περὶ τοῖς σώμασι μεριστῶν”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 190.

⁴⁵⁰ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 186; 187.

racionais; é este que move a si mesmo e que é, sem dúvida, mestre de seu movimento para os outros, mas inferior aos não-movidos.⁴⁵¹

A alma tem trânsito pelos dois mundos, assemelhando-se ao Uno para os seres sensíveis. Ela possui características que a sensibilidade não pode alcançar, em razão de ser incorpórea e indivisível, enquanto a realidade sensível é marcada pela divisão e corporeidade. A alma, portanto, por ser princípio de movimento, é quem permite aos seres corpóreos participar das *hipóstases* superiores. É por sua mediação que a sensibilidade participa daquilo que está presente no *noûs*: ser, vida e intelecto. Não sendo uma participação direta, ser, vida e intelecto, mediados pela alma, são impactados pelo tempo de maneira que, na realidade sensível, eles são potencialmente inferiores, por participantes de substâncias móveis.⁴⁵² Na medida em que a alma possui uma atividade móvel, *i. e.*, no tempo, o ser, a vida e o intelecto presentes na sensibilidade são marcados pela possibilidade da geração e corrupção, do vir a ser e deixar de ser, sendo potencialmente inferiores a esses elementos presentes no *noûs*.

4.2.5 A triadicidade da hipóstase psíquica

A alma, como *hipóstase*, é: 1. princípio de movimento; 2. participante do tempo e da eternidade e; 3. tem atividade e essência distintas quanto à mobilidade. Ela é um ser perpétuo, podendo ser dita como o vivente em si (*αὐτόζωος*), por participar da vida pela totalidade do tempo e possuir, nela mesma, a causa de sua perfeição e de sua constituição. Mas, como é marca do sistema procleano, a *hipóstase* da alma também é triádica. Proclo entende que “há três gêneros de alma: o primeiro são as almas divinas; o segundo, as almas não divinas que participam ininterruptamente do *noûs* e o terceiro, as que tanto ascendem ao *noûs* quanto caem no inconsciente”.⁴⁵³ Trouillard subdivide este grupo, pois, para ele, os tipos de alma são no número de 4: divinas, angélicas, demoníacas e mundanas.⁴⁵⁴

⁴⁵¹ “Est donc intermédiaire entre ces extremes le non réellement être (...), supérieur sans doute au non-être, mais inférieur au réellement être, ce qui est de quelque manière éternel, mais qui accomplit ses activités dans le temps, ce qui est indivisible selon ce qu’il a en soi de plus divin, mais se divise selon le progrès indiniment diversifié de ses processus rationnels, ce qui se meut soi-même et qui est sans doute maître des mus par un autre, mais inférieur aux non-mus”. PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, II, 128.15-23.

⁴⁵² Pois, para Proclo, “tudo o que nasce de uma causa imóvel tem uma substância imutável, mas o que nasce de uma causa móvel, tem uma substância sujeita a mudanças”. “Πάν μὲν τὸ ἀπο ἀκινήτου γινόμενον αἰτίας ἀμετάβλητον ἔχει τὴν ὕπαρξιν· πᾶν δὲ τὸ ἀπὸ κινουμένης, μεταβλητὴν”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 76.

⁴⁵³ “φανερὸν ὅτι πρία γένη τῶν ψυχῶν εἰσιν· καὶ πρῶται μὲν αἱ θεῖαι, δεύτεραι δὲ τῶν μὴ θείων αἱ αἰεὶ νοῦ μετέχουσιν, τρίται δὲ αἱ ποτὲ μὲν εἰς νοῦν, ποτὲ δὲ εἰς ἄνοϊαν μεταβάλλουσιν”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 184.

⁴⁵⁴ Cf. TROUILLARD, *Op. cit.*, 1959, p. 5.

A divisão de Trouillard não é problema, pois não diverge do que Proclo teoriza nos *Elementos de Teologia*, dado que as almas demoníacas e angélicas podem ser compreendidas a partir do segundo gênero de alma, aquele que participa ininterruptamente do *noûs*.⁴⁵⁵ Ora, a alma divina está diretamente relacionada com a *hipóstase* do Uno, as angélicas e as demoníacas são aquelas ligadas ao *noûs*, enquanto as mundanas são caracterizadas pelo contato com a sensibilidade. Portanto, podemos vislumbrar que é por meio da alma que o conhecimento das múltiplas realidades é possível, o que torna imprescindível a compreensão da constituição de cada um dos gêneros de alma.

4.2.5.1 As almas divinas

Para analisar a alma divina, devemos voltar ao movimento de processão horizontal e vertical. Isso porque, no desenvolvimento oriundo da processão vertical, a existência da alma divina é problemática, pois significa estabelecer uma comunicação direta entre as *hipóstases* do Uno e da alma, porquanto o sentido de divino, na filosofia procleana, está relacionado à *hipóstase* do Uno. Na processão vertical há, entre o Uno e a alma, o *noûs*, elemento pelo qual a alma pode alcançar o Uno, que é entendido como imparticipável, em razão de sua condição de causa primeira de todas as coisas. À vista disso, somente a processão horizontal torna possível a comunicação entre Uno e alma, já que neste modo de proceder, paralelo ao Uno, ou seja, na mesma *hipóstase* que ele, há o conjunto das *hénadas*, que são mônadas dos seres. Neste sentido, a alma imparticipada, também compreendida como alma divina, pode estabelecer contato com a *hipóstase* além ser.

A processão horizontal, ao tornar possível a existência de uma alma divina, faz com que o primeiro termo da *hipóstase* psíquica exista como causa das demais, visto que ela é o que está mais próximo do primeiro bem e, ainda que participe do intelecto, é seu contato com o divino que a coloca como princípio da realidade psíquica. Sobre sua posição no sistema procleano, a partir da processão horizontal, Trouillard, em nota à proposição 191 do *Elementos de Teologia*, afirma que a alma divina possui o mesmo status do *noûs*.⁴⁵⁶ Esta alma possui três graus de atividade: 1. como alma; 2. em sua relação com o intelecto; e 3. em sua relação com o divino. Quanto à atividade relativa à sua divindade, Proclo a entende como o

⁴⁵⁵ Todavia, é preciso pontuar que no *Tria Opuscula*, nos *Elementos de Teologia* e no *Comentário ao Timeu*, os números de gêneros de almas aumentam, dado que entre as almas participadas incluem-se as dos heróis e as almas mundanas podem ser lidas por meio da alma do mundo e das individuais.

⁴⁵⁶ Cf. TROUILLARD, *nota 1*, 1965, p. 176.

princípio da série. Para ele “toda alma divina domina as numerosas almas que seguem perpetuamente os deuses [...]. Pois, para todos os seres, o divino tem o domínio soberano”.⁴⁵⁷

As almas divinas, na condição de causa, reúnem em si, em maior proporção, as qualidades dos seres da realidade divina e da inteligível do que os demais gêneros de alma e os seres sensíveis. Sobre o modo desse gênero de alma atuar a partir da participação nas diferentes *hipóstases*, o Bizantino defende que “as almas divinas assumem, sob o plano psíquico, o primeiro lugar que corresponde aos deuses”,⁴⁵⁸ agindo de maneira divina. No que diz respeito ao seu modo de atuar a partir da substância *noética*, “estas almas não agem somente de maneira divina, mas também *noética*”,⁴⁵⁹ de modo que, para elas, o conhecimento é possível graças à participação no *noûs*, que lhes dá as razões substanciais de tudo o que há nele.⁴⁶⁰ Por fim, ela age conforme sua própria constituição, que “consiste em mover os seres que, por sua natureza, são heteromotores e vivificam os que só tem vida por adição”.⁴⁶¹

A partir dessas características de ação e ademais dos modos de ação próprios da alma divina, é possível observar o modo de existência e ação das almas que estão abaixo dela, i. e., as almas entendidas como em si mesmas e aquelas que existem como imagens. Em outros palavras, porque as almas divinas são causas na *hipóstase* psíquica, elas são entendidas “englobando a alma imparticipada, que é hipercósmica e corresponde à terceira *hipóstase* plotiniana”.⁴⁶² É por ela que é possível vislumbrar as características das almas intermediárias e das mundanas. Isso porque a alma participada, ou melhor, as almas intermediárias, são marcadas pela participação na inteligência, enquanto a terceira, as almas parciais, se caracterizam pela relação com a corporeidade.

4.2.5.2 Almas participadas

Após a alma divina, segue a alma intermediária, que é o gênero de alma que viabiliza a ligação entre as almas particulares e as almas divinas. Elas são quem melhor apresentam as características da *hipóstase* psíquica, de maneira que é sobre elas que, nos *Elementos de Teologia*, Proclo manifesta os atributos gerais das almas. A generalização das

⁴⁵⁷ “Πᾶσα θεία ψυχή πολλῶν μὲν ἡγεμονικὴν ψυχῶν ἀεὶ θεοῖς ἐπομένων ... καὶ γὰρ τὸ θεῖον ἐν πᾶσι ταῖς οὐσίαις ἡγεῖται τῶν ὅλων”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 204.

⁴⁵⁸ “ἀλλὰ θεῖαι ψυχαί, τὴν ἀνάλογον τοῖς θεοῖς ἐν τῷ ψυχικῷ πλάτει προστησάμεναι τάξιν”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 201.

⁴⁵⁹ “διὸ νοεραὶ τέ εἰσιν ἅμα καὶ θεῖαι”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 202.

⁴⁶⁰ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 193.

⁴⁶¹ “κινητικὴ μὲν ὑπάρχουσα τῶν φύσει ἐτεροκινήτων, ζωοποιὸς δὲ τῶν ἐπέισακτον ἐχόντων τὴν ζωὴν”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 201.

⁴⁶² “englobent l’âme imparticipée qui est hypercosmique et correspon à la troisième hypostase plotinienne”. BASTID, *Op. cit.*, 1969, p. 365.

características das almas participadas para a totalidade da *hipóstase* psíquica faz sentido quando observado que ela é o centro da *hipóstase*, podendo ser dita como o ser em si. Neste sentido, para este estudo, sobre a alma intermediária muito já foi dito quando a *hipóstase* da alma foi analisada como princípio de movimento, como pertencente à perpetuidade e em sua autoconstituição e autarquia.

Porque os aspectos gerais da alma participada já foram apresentados, podemos voltar o olhar, de forma mais individual e detalhada, sobre este nível psíquico. Recorremos aqui não mais aos *Elementos de Teologia*, mas ao *Tria Opuscula*, dado ser nestas obras que o Bizantino investiga a subdivisão das almas intermediárias. Nas referidas obras, Proclo apresenta os três seres que compõe este nível: anjos, *daimones* e heróis.⁴⁶³

Seguindo a ordem de existência que estabelece os modos de ser a partir do movimento de processão, anjos, *daimones* e heróis têm lugar e potência conforme sua proximidade com o primeiro princípio, pois “toda multiplicidade, quanto mais próxima do Uno, menor em quantidade, em comparação às mais distantes, porém, maior em potência”.⁴⁶⁴ Assim, os anjos existem como causa, sendo mais próximos dos seres superiores, e possuem ligação direta com as almas divinas. Os *daimones* têm um caráter de seres em si, fazendo mediação entre as esferas. Eles são intermediários entre os dois outros e, na religião grega, aparecem como aqueles que se relacionam com os humanos, mas somente sob a condição de conselheiros.⁴⁶⁵ Já os heróis, como imagem, na mitologia grega são aqueles que fazem a mediação, desde sua constituição,⁴⁶⁶ entre humanos e deuses. Sendo próximos da realidade sensível, eles se relacionam diretamente com os seres corpóreos.

4.2.5.2.1 Almas angélicas

⁴⁶³ Vale aqui a observação que esses elementos estão diretamente relacionados à mitologia grega. São, portanto, seres já conhecidos à cultura pagã e que foram introduzidos aqui em uma harmonização metafísica e religiosa.

⁴⁶⁴ “Πάν πλῆθος ἐγγυτέρω τοῦ ἐνὸς ὢν ποσὶ μὲν ἐστὶ τῶ-ν πορρωτέρω ἔλαττον, τῇ δυνάμει δὲ μείζον”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 62.

⁴⁶⁵ Na *Apologia de Sócrates*, Platão apresenta a natureza intermediária dos *daimones* mediante o personagem Sócrates, quando o faz declarar: “A razão desse fato [...] a encontrareis em algo divino e demoníaco que se dá comigo e a que, por zombaria, o próprio Meleto se referiu em sua acusação. Isso começou desde o meu tempo de menino, uma espécie de voz que só se manifesta para dissuadir-me do que eu esteja com intenção de praticar”. PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 31c-d.

⁴⁶⁶ Hesíodo, em *Os trabalhos e os dias*, apresenta a raça dos heróis como a quarta, os entendendo como mais perfeita que as de prata e as de bronze. Desde o poeta, este gênero de ser possui natureza humana e divina, sendo considerado bem-aventurado. Para Hesíodo: “sobre a terra que muitos nutre,/ Zeus filho de Crono fez, mais justa e valorosa,/ a raça divina de homens heróis, que são chamados/ semideuses, a geração anterior à nossa na terra imensurável”. HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, 157-160.

Assim, devemos partir da noção de que a alma participada, enquanto tal, é o primeiro dos sujeitos do devir,⁴⁶⁷ de maneira que a mobilidade está presente desde o primeiro termo. Sob este entendimento, as almas angélicas são compreendidas como mensageiras dos deuses.

A estirpe dos intérpretes dos deuses está estreitamente ligada aos próprios deuses, conhece seus pensamentos e faz manifesta a vontade divina. Essa estirpe é ela mesma uma luz divina nascida da luz que está no inacessível, a qual se exterioriza, se faz visível e não é outra coisa que o bem que avança.⁴⁶⁸

Proclo atribui atividades importantes aos anjos, compreendendo-os como um tipo de alma por seu movimento e proximidade com o divino. A eles é dada a capacidade de serem mensageiros dos deuses. As almas angélicas manifestam a potência divina, por serem elas próprios produtos dela. Ademais, o mais intrigante é manifesto quando é dito que “anunciam o silêncio divino”.⁴⁶⁹ Esta atribuição ao primeiro termo das almas intermediárias é particularmente importante, porque evidencia o início de possibilidade de compreensão daquilo que transcende a afirmação e a negação, *i. e.*, daquilo que está posto como causa e além de esfera do real, o Uno. Esta atividade, no entanto, não ocorre somente devido à condição de alma, mas à sua proximidade com o Princípio e, principalmente, em razão da sua relação com o intelecto. Mas, sobre isso, trataremos nos próximos capítulos. No momento importa compreender a constituição da *hipóstase* psíquica.

4.2.5.2.2 Os *daimones*

Se os anjos são os elementos causais das almas participadas, os *daimones* são o centro deste gênero de alma. Eles são os seres em si, nos quais é possível observar o modo de mediação. Quanto aos *daimones*, o *Tria Opuscula* não os têm como objeto de análise especificamente, fazendo somente sob a perspectiva do objeto do tratado, a saber: *Sobre a existência do mal*. Deste modo, só é possível entrever, a partir da discussão ali estabelecida, o que os *daimones* são. A primeira coisa a ser observada é que, bem como os seres que lhes são

⁴⁶⁷ Cf. BASTID, *Op. cit.*, 1969, p. 369.

⁴⁶⁸ “la estirpe de los intérpretes de los dioses está ligada estrechamente a los propios dioses y conoce sus pensamientos y hace manifesta la voluntad divina. Esa estirpe es ella misma una luz divina nacida de la luz que está en lo inaccesible, la cual se exterioriza, se hace visible y no es otra cosa que el bien que avanza”. PROCLO, *Sobre la existencia de los males*, II, §14.

⁴⁶⁹ “dan voz a lo silencio divino”. PROCLO, *Sobre la existencia de los males*, II, §14.

superiores, eles não sofrem alteração em seu ser.⁴⁷⁰ No entanto, a eles é atribuída uma relação de guia dos seres inferiores, mais especificamente, das almas humanas.

Os *daimones* apresentados em *Sobre a existência do mal* são a ordem de seres que vem imediatamente após os anjos e, por isso, são bens, porque procedidos de um bem, a ordem angélica. Para Proclo, “Os *daimones* [...] são sempre fiéis a sua própria natureza e a sua ordem específica”.⁴⁷¹ Mas, qual a natureza demoníaca? Para responder a esta pergunta devemos nos atentar ao fato de que, ainda que não seja dito de forma explícita qual a natureza dos *daimones*, é possível teorizar sobre ela a partir da sua função na condução das almas humanas. A discussão de Proclo em *Sobre a existência do mal* volta-se para a possibilidade de os *daimones* serem maus. Se o ser pode ser pensado tendo como referência os *daimones*,⁴⁷² é na tentativa de salvaguardá-los da fama de maus que são encontradas pistas sobre sua natureza. Vejamos o que o texto diz:

De maneira que, se alguns *daimones* conduzem as almas até o alto e outros fazem com que aquelas que não podem ascender aos graus superiores do ser permaneçam na condição que lhes é própria, em ambos os casos não se poderia definir tais *daimones* como maus, nem aqueles que separam as almas do mundo terreno, nem aqueles que fazem com que elas permaneçam aqui. [...] os *daimones*, com efeito, atuam baseados em sua natureza e sempre da mesma maneira.⁴⁷³

A natureza demoníaca é aquela que ordena os seres, no sentido de conduzir cada alma particular ao grau de existência que lhe cabe. Ela, por sua vez, permanece sempre a mesma, tendo uma ação constante, o que demonstra um grau de estabilidade maior do que a natureza dos seres que são conduzidos e podem permanecer no mundo do devir, como as almas particulares e os seres corpóreos. Os *daimones* seguem os anjos ao mesmo tempo que conduzem as almas particulares.

4.2.5.2.3 Os heróis

Mas, quanto ao terceiro termo da tríade psíquica participável, o que cabe aos heróis? A estirpe dos heróis é a imagem da ordem das almas participáveis e, enquanto tal, eles

⁴⁷⁰ Cf. PROCLO, *Sobre la existencia de los males*, II, §20.

⁴⁷¹ “Los demonios [...] son siempre fieles a su propia naturaleza y a su específico orden”. PROCLO, *Sobre a existência de los males*, II, §17.

⁴⁷² Cf. PROCLO, *Sobre la existencia de los males*, II, §17.

⁴⁷³ “De modo que, si algunos demonios conducen a las almas hacia lo alto y otros hacen aquellos que no pueden ascender a los grados superiores del ser permanezcan en la condición que les es propia, en ambos casos no se podrán definir tales demonios como malvados, ni aquellos que separan las almas del mundo terrenal, ni aquellos que hacen que ellas permanezcan aquí. [...] los demonios, en efecto, actúan en base a su naturaleza y siempre de la misma manera”. PROCLO, *Sobre la existencia de los males*, II, §17.

são elementos de mediação, ao mesmo tempo em que possuem um contato maior com as ordens imediatamente inferiores, a das almas particulares. Isso porque os heróis têm uma substância cuja natureza se volta para o princípio superior. Ademais, ainda que cada ser desta estirpe seja sempre igual a si mesmo, eles possuem a função de cuidar das diversas realidades inferiores.⁴⁷⁴ Neste sentido, “os heróis [...] são aqueles que vigiam no tempo que lhes é concedido as ações contrárias à ordem do mundo e têm a tarefa baseada em um plano preciso”.⁴⁷⁵ Eles não são apenas guias, mas juízes. Ao permanecerem sempre os mesmos, mas terem a possibilidade de acompanhar as ações realizadas no tempo, podem ser vigias e benfeitores daqueles que existem no tempo, sendo utilizados como instrumentos de salvação das almas particulares.

É sobre as almas individuais que os heróis agem. Estas, enquanto terceiro termo da *hipóstase* psíquica, agem como ligação entre os elementos da sensibilidade e inteligibilidade. Neste caso, as almas individuais são causas dos seres sensíveis que possuem vida, na medida em que toda alma é um vivente em si, mas elas também são imagens e coordenadas pelas *hipóstases* superiores. As almas individuais são o ponto de participação, por parte dos seres sensíveis, no intelecto, em razão de “o intelecto não poder estar presente no mundo sem uma alma”.⁴⁷⁶ Vejamos no que consiste as almas individuais.

4.2.5.3 Almas individuais

Quando a investigação se volta para o último nível das *hipóstases* incorpóreas, temos por objeto de análise um grupo que tem relação com a sensibilidade e, neste sentido, são verificadas dois tipos de alma: a alma do mundo e as almas individuais. Quanto à alma do mundo, segundo Bastid, ela é responsável por organizar a matéria,⁴⁷⁷ o que é feito a partir de períodos medidos pelo tempo. O período da alma do mundo é a totalidade organizada em ciclos, que se dá infinitamente.⁴⁷⁸ Quando se trata das almas individuais humanas, por sua vez, estamos falando de um tipo de alma que está em contato com o mundo sensível e, portanto, de um gênero que tem contato com seres que participam dos processos de geração e corrupção, ainda que elas mesmas não participem desses processos.

⁴⁷⁴ Cf. PROCLO, *Sobre la existencia de los males*, II, §18.

⁴⁷⁵ “Los héroes [...] son aquellos que vigilan en el tiempo que se les ha conferido las acciones contrarias al orden del mundo y que tienen el mérito en base a un plan preciso”. PROCLO, *Sobre la existencia de los males*, II, §19.

⁴⁷⁶ “οὐ γὰρ ἄνευ ψυχῆς τῷ κόσμῳ πάρεστιν ὁ νοῦς” PROCLO, *Teologia Platônica*, V, 23, 84.18-19.

⁴⁷⁷ Cf. BASTID, *Op. cit.*, 1969, p. 371.

⁴⁷⁸ Cf. BASTID, *Op. cit.*, 1969, p. 373.

Diferente da filosofia plotiniana, na qual a alma não desce completa aos corpos, pois “nem mesmo a nossa alma se aprofunda inteiramente no corpo, mas há algo nela que sempre permanece na região inteligível”;⁴⁷⁹ para Proclo a alma não pode ser dividida, permanecendo uma parte no alto, enquanto a outra decai no mundo do devir. O Diádoco não deixa espaço para dúvidas: “Toda alma particular que desce à geração o faz inteiramente e não há nenhuma parte dela que permaneça no alto enquanto outra descende”.⁴⁸⁰ Todavia, por participar da totalidade do tempo, elas não estão presas na sensibilidade, podendo retornar ao alto e descer ao mundo material infinitas vezes.⁴⁸¹ Isso é possível em razão da sua existência imutável, possibilitada pelo último termo do *noûs*, que Proclo identifica com o *Demiurgo*.

Ao tratar das condições de existência das almas, Proclo, na *Teologia Platônica*, faz uma comparação entre as almas divinas e as particulares. Para ele, todas as almas imortais receberam sua processão a partir do *Demiurgo*, participando das perfeições que vêm dele. Contudo, as almas divinas, por terem existência anterior ao que vem em seguida, participam diretamente de suas perfeições; já as almas individuais, participam de maneira secundária, sendo mais divisíveis.⁴⁸² É em razão desta participação que, mesmo no mundo sensível, entre os seres vivos fala-se de três tipos de vida,⁴⁸³ bem como se pode dividir as almas em racionais e irracionais, a depender de sua ligação com o corpo.

Os seres humanos são compreendidos por sua relação com as almas, de modo que, seguindo a filosofia platônica, Proclo entende que o ser humano é sua alma,⁴⁸⁴ sendo ela a responsável por haver seres, na realidade sensível, que participam do intelecto e são capazes de conhecimento. Nesta linha de raciocínio, Finamore e Kutash entendem que as almas humanas são limitadas em razão do seu contato com o mundo físico e que a capacidade de assimilar níveis mais elevados advém do contato com o intelecto.⁴⁸⁵ A partir desta compreensão, dois pontos podem ser assinalados: o movimento da alma individual e a relação entre conhecimento e contato com o intelecto.

Sobre a relação de mobilidade e da presença das almas nos corpos, é válido lembrar que a alma tem sua essência na eternidade. Sendo ela incorpórea, há uma distância signi-

⁴⁷⁹ “οὐ πᾶσα οὐδ’ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδω, ἀλλ’ ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοντῷ ἀεὶ”. PLOTINO, *Enneadi*, IV, 8.2-3.

⁴⁸⁰ “Πᾶσα μερικὴ ψυχὴ κατιοῦσα εἰς ἡένετιμ ὅλη κάτεισι, καὶ οὐ τὸ μὲν αὐτῆς ἄνω μένει, τὸ κάτεισιν”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 211.

⁴⁸¹ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 206.

⁴⁸² Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, V, 19, 70.20-71.5.

⁴⁸³ Fala-se de três tipos de vida porque não se pode falar de seres irracionais como alma, já que a alma deve ser racional. Assim, o que seria uma alma vegetativa e sensitiva diz respeito à vida vegetativa e à vida sensitiva. Cf. SIORVANE, *Op. cit.*, 1996, p. 141.

⁴⁸⁴ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Premier Alcebiade*, 317.1-2.

⁴⁸⁵ Cf. FINAMORE; KUTASH, *Op. cit.*, 2017, p. 128.

ficativa entre os corpos sensíveis que participam da geração e corrupção e sua natureza. Assim, para salvaguardar a alma como elemento intermediário de realidades tão distintas como a inteligível e a sensível, é introduzido a existência de um veículo que participa da eternidade e cuja constituição está mais próxima dos seres incorpóreos. Sobre este veículo, Proclo entende que “o veículo de toda alma particular é imaterial, tem substância (οὐσίαν) indivisível e é impassível (ἀπαθές)”.⁴⁸⁶ O veículo pneumático é o elemento que permite às almas o trânsito entre sensível e inteligível, dado ele próprio ter origem no *Demiurgo*.⁴⁸⁷

Contudo, sob um primeiro olhar, nos perguntamos como se dá a relação entre este veículo e os corpos sensíveis, dado que nenhum dos dois é a alma propriamente dita. Esta relação é possível graças ao modo de composição das almas humanas, de maneira que da mesma forma que o gênero de alma pode se relacionar com todas as *hipóstases*, a ela também é possível conciliar a existência simultânea no corpo etéreo, que é seu veículo, e nos corpos elementares. A alma humana, portanto, “tem ambos os corpos, um etéreo e outro elementar, tornando suas vidas e pensamentos mais intimamente envolvidos com a natureza”.⁴⁸⁸ Elas não precisam renunciar a seus veículos etéreos quando descem aos corpos elementares, podendo acumular ambos em sua existência no mundo da geração.

Pode-se afirmar, então, que a possibilidade das almas individuais de acumularem dois corpos está associada à possibilidade de conhecimento dos seres humanos, dado que é a relação com ambos que permite aos humanos um modo de apreensão que lhes é próprio. Ocorre que as almas contêm, a título derivado, todas as ideias que estão no *Noûs* a título primordial.⁴⁸⁹ As imagens existentes nas almas humanas, enquanto elas estão em corpos elementares, têm influência das duas realidades e é por essa relação que o conhecimento e a apreensão da realidade são possíveis.

Mas antes de adentrar nos modos de conhecimento, ainda é preciso investigar no que concerne a última *hipóstase* do sistema procleano, a sensível, em especial, no que consiste a matéria, para que assim seja possível a compreensão dos modos de conhecimento humano.

⁴⁸⁶ “Πάσης μερικῆς ψυχῆς τὸ ὄχημα ἄϋλόν ἐστι καὶ ἀδιαίρετον κατ’οὐσίαν καὶ ἀπαθές”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 208 (grifo nosso).

⁴⁸⁷ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 208.

⁴⁸⁸ “Human souls have both an ethereal and a corporeal body, and so their lives and thinking become more intimately involved with nature”. FINAMORE; KUTASH, *Op. cit.*, 2017, p. 132.

⁴⁸⁹ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 194.

5 MATÉRIA: SOBRE AS MUDANÇAS NO MODO DE APREENSÃO DA REALIDADE

A existência da realidade sensível na filosofia procleana poderia ser questionada se pensada a partir de uma continuidade lógica, em razão de o sistema do Diádoco ser marcado pela processão por semelhança. A saída da unidade em direção à multiplicidade implica o desenvolvimento de um sistema no qual a passagem de uma *hipóstase* a outra ocorre de maneira sutil, uma vez que o produto deve ser sempre semelhante ao produtor. Em outras palavras, ainda que seja possível identificar diferentes *hipóstases* no sistema do Bizantino, a passagem de um elemento a outro sempre se dá a partir de qualidades cuja semelhança é anterior à dessemelhança, pois “toda causa produtiva dá existência a coisas semelhantes a si mesma mais que a dessemelhantes”.⁴⁹⁰ Esta dinâmica, a processão por semelhança, foi discutida nos capítulos anteriores, nos quais foi demonstrado que, a partir da leitura neoplatônica do *Parmênides* de Platão, foi desenvolvido um sistema em que todas as realidades estão interligadas mediante a participação em sua causa imediata e, através das causas imediatas, na *hipóstase* divina.⁴⁹¹

Ocorre que, no que concerne às *hipóstases* incorpóreas, a processão por semelhança se dá gradualmente, de modo que cada característica se manifesta no sistema de maneira a se relacionar com os termos imediatamente anteriores. Contudo, quando, na perspectiva do desenvolvimento do sistema, é levada em consideração a *hipóstase* sensível, tem-se uma mudança de característica significativa pela presença da corporeidade. Fala-se de três realidades bem demarcadas: divina, inteligível e sensível. A primeira foi discutida anteriormente,⁴⁹² ela está acima da esfera do real, não podendo ser dita ou pensada por não apresentar nenhuma das categorias do ser. A segunda, a inteligível,⁴⁹³ é marcada pela presença do *noûs* e da alma, apresentando o primeiro grau de multiplicidade, logo, de predicados pelos quais podem ser ditas, ainda que sejam incorpóreas. Quanto aos seres marcados pela materialidade, sobre eles nos deteremos neste capítulo, pois apresentam diferenças significativas se comparadas às *hipóstases* anteriores.

Ainda que seja admitida a participação da esfera sensível na unidade, dado que ela é condição de existência dos seres, pensar em um desenvolvimento processional que explique

⁴⁹⁰ “Πάν τὸ παράγον τὰ ὅμοια πρὸς ἑαυτὸ πρὸ τῶν ἀνομαίων ὑφίστησιν”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 28.

⁴⁹¹ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 31.

⁴⁹² No capítulo 2 deste trabalho.

⁴⁹³ No capítulo 4 deste trabalho.

a passagem da realidade incorpórea à corpórea é complexo, porquanto, no sistema procleano, a matéria é o último termo. Caram explicita: “a matéria é o último na cadeia causal e, enquanto tal, é, de certa forma, um não-ser pelo qual não pode produzir nada”.⁴⁹⁴ Se a matéria é um não-ser, quais as implicações disso? Ela é um mal? Mas se tudo o que existe advém da causa primeira, que é o Bem, seria a matéria um bem? Como pensar o sistema procleano considerando o papel da matéria na realidade sensível? Se a matéria não pode produzir, ela pode ser dita causa? Essas são algumas questões sobre as quais nos deteremos neste breve capítulo, dado que elas fornecem elementos para a discussão da possibilidade do conhecimento, uma vez que o âmbito da materialidade é uma terceira forma de existência, uma forma que se distingue das anteriores.

No capítulo anterior, foi teorizada a realidade ontológica incorpórea, que se caracterizou por ser uma realidade com múltiplas qualidades, mas que pode ser compreendida a partir da unidade. Quando, porém, a análise se volta para a realidade sensível, não é possível aplicar os mesmos critérios. Ao teorizar sobre o incorpóreo, percebe-se que as categorias que o envolve são distintas daquelas utilizadas na corporeidade, fazendo com que seja necessária uma atenção específica para esta *hipóstase*, a fim de que seja possível traçar os pontos de semelhança e dessemelhança com as realidades incorpóreas, do modo a não perder a unidade do sistema. À vista disso, este capítulo está organizado em três tópicos: 1. a respeito da relação entre processão e realidade material; 2. o que se entende por corporeidade e; 3. o lugar que a realidade material ocupa no sistema do Diádoco.

No primeiro tópico, por versar a respeito do papel do movimento de processão na existência da *hipóstase* marcada pela materialidade, é investigado o que é a matéria na filosofia procleana, levando em consideração o diálogo do Diádoco com seus antecessores, em particular, com a perspectiva plotiniana de matéria. Assim, ao apresentar a diferença da concepção de matéria entre a filosofia de Plotino e a de Proclo, o tópico se volta à distinção entre a matéria simples e a matéria particular. É apresentada a relação causal entre os tipos de matérias e a realidade suprassensível, permitindo que a matéria seja localizada na lógica do movimento de processão e esclarecendo a maneira como ela se relaciona com os seres incorpóreos. Neste ponto, é identificada a diferença entre matéria simples e matéria particular, tornando possível a investigação a respeito das realidades corpóreas.

Ainda na esteira da relação entre matéria e realidade suprassensível, o segundo tópico examina o que é entendido por Proclo como matéria particular, *i. e.*, aquela que pode

⁴⁹⁴ “La materia es lo último en la cadena causal, y, como tal, es en cierta forma un no-ser, por lo cual no puede producir nada”. CARAM, *La continuidad ontológica en el pensamiento de Proclo*, 2014, p. 109.

ser apreendida pela sensibilidade e que é entendida como corpo. O segundo tópico, portanto, é dedicado à compreensão do que é corpo, quais suas características e como ele é submetido às leis de geração e corrupção, de maneira a não estar sujeito a mesma lógica de existência dos seres realmente seres: inteligíveis e psíquicos. O âmbito da corporeidade, portanto, é apresentado como um modo de existência que se diferencia da divina e da inteligível, mas que tem sua causa nas realidades supra materiais, fazendo com que possam ser apreendidas.

5.1 A processão da realidade corpórea

Para discorrer sobre a realidade sensível, é preciso ter em mente que ela possui elementos específicos que não são encontrados diretamente na realidade suprassensível, são eles: a geração, que está ligada à temporalidade,⁴⁹⁵ e a materialidade, mais especificamente, a matéria como último termo do sistema. É neste aspecto que a filosofia de Proclo encontra mais um ponto de ruptura com aquilo que foi estabelecido por Plotino: a concepção de matéria.

5.1.1 A matéria é um mal?

Para Plotino, a matéria é completa indeterminação, pois não possui forma. Plotino argumenta que “se o ser do indeterminado, o ser do ilimitado e o ser do que não possui qualidade é o mesmo que o ser da matéria, como as suas definições são duas?”⁴⁹⁶ O sentido de *apoios*, i. e, desta não determinação enquanto ausência de qualidades, apontada por Plotino, não é algo pontual, porque, para ele, a matéria não apenas não possui forma, como não admite formas.⁴⁹⁷ Assim, sob o aspecto formal, a indeterminação e a privação na matéria seriam o mesmo.

Todavia, embora a matéria seja completa privação, é preciso observar que tal identificação está no âmbito conceitual, de maneira que, no plano da existência, a privação da matéria não corresponde a um nada absoluto. Nesta perspectiva, Igal entende que a matéria

⁴⁹⁵ Vale pontuar que a temporalidade é a medida temporal característica da realidade sensível. Isso significa que geração e temporalidade estão estreitamente relacionadas, de modo que não se pode pensar que a influência do fator tempo, na alma, é o mesmo que nos seres sujeitos à geração. As almas são eternas no que diz respeito ao seu ser, já os seres sensíveis têm no tempo um fator de influência em sua existência individual, ou seja, podem vir-a-ser e deixar de ser, havendo mudança em sua substância.

⁴⁹⁶ “si el ser de lo indeterminado, el ser de lo ilimitado y el ser de lo carente de cualidad es lo mismo que el ser de la matéria, ¿cómo es que todavía las definiciones son dos?”. PLOTINO, *Enéadas*, II, 4, 14.28-30.

⁴⁹⁷ Cf. IGAL, *Introducción General*, 2008, §50, p. 67.

plotiniana é privação no âmbito do ser,⁴⁹⁸ ele argumenta: “sem ser o nada absoluto, é privação de todo ser. E, neste sentido, o não-ser da matéria é também *alteridade*, *i. e.*, o outro, o diferente de todo ser”.⁴⁹⁹ Plotino utiliza a tese platônica de negação como alteridade, fazendo com que a matéria seja um outro do ser. Ela é um outro que não tem qualquer parte no ser, em razão de não participar do primeiro princípio. Plotino é categórico ao afirmar que o que não possui medida é um mal⁵⁰⁰. Sendo mal absoluto, a matéria não participaria do primeiro princípio ou das formas, não cabendo a ela qualquer modo de participação.

Assim, na filosofia plotiniana, a forma presente em qualquer matéria, de acordo com Igal, se dá à semelhança de um espelho, ou seja, é um reflexo. Neste aspecto é possível afirmar a não há participação da matéria no ser, pois, enquanto reflexo, *i. e.*, enquanto imagem das formas, a matéria não tem qualquer contato com o objeto refletido.⁵⁰¹ É nesse aspecto que o pensamento plotiniano se distancia do procleano, dado que, para o Bizantino, nenhum elemento do sistema está fora da participação no Primeiro Princípio, mediante a conversão intermediada pelas causas imediatas.

A filosofia procleana rompe com a dificuldade de uma existência que não tem parte na causa primeira, como na filosofia de Plotino, e de uma *hipóstase* que, tendo parte na causa primeira, é apresentada como seu contrário. O alicerce do pensamento procleano está na recusa em admitir uma ruptura no sistema. O que queremos dizer é que, no sistema do Bizantino, todos os elementos precisam participar do primeiro princípio e, portanto, do Bem. Neste sentido, a diferença com a concepção da matéria plotiniana tem consequências sobre todo o desenvolvimento do sistema, ou melhor, sobre a percepção de todo o desenvolvimento do sistema do Diádoco, ainda que a matéria diga respeito ao último elemento e, portanto, ao mais distante do Uno.

Para Proclo, na medida em que a processão se dá por semelhança e todas as coisas advêm da causa primeira, mediadas por suas causas imediatas, a matéria ser um mal significaria que ou o Uno-Bem apresenta qualquer coisa de mal ou que a existência da matéria tem origem em outro princípio.⁵⁰² Ocorre que, para Proclo, a realidade pode ser dividida em duas, o Princípio de todas as coisas e aquilo que deriva do Princípio. O que deriva do Princípio ne-

⁴⁹⁸ Mas o sentido de não-ser, aqui, também segue o estabelecido por Platão no *Sofista* 257b-c, *i. e.*, um sentido de alteridade e não de contrariedade.

⁴⁹⁹ “sin ser la nada absoluta, es privación de todo ser. Y en este mismo sentido es también alteridad, es decir, lo otro, lo distinto de todo ser”. IGAL, *Op. cit.*, 2008, §51, p. 67.

⁵⁰⁰ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, I, 8, 8.37.

⁵⁰¹ Cf. IGAL, *Op. cit.*, 2008, §52, p. 68.

⁵⁰² Cf. PROCLO, *Sull'esistenza del male*, I, §31.8-10.

cessita do Bem para existir, pois não são admitidos dois princípios.⁵⁰³ Logo, se a matéria não pode ser um princípio mau, a outra possibilidade seria o mal advir do Bem, mas se a produção é por semelhança, o Bem não pode gerar o mal. Ademais, Proclo evidencia o contrassenso da concepção da matéria como um mal na hipótese de esse mal advir de um outro lugar que não o Bem. Ele chama atenção:

Não é possível que o mal derive do bem, porque, assim como o Bem é causa dos bens particulares, com maior razão o Mal seria o princípio gerador do mal. Tampouco é possível que o princípio do mal tenha uma natureza produtiva; ora, se aquilo que é produzido deseja assemelhar-se a sua causa, este mal será bem, feito bem enquanto causa do mal e o mal será bem enquanto produzido por um bem.⁵⁰⁴

Em sua argumentação, Proclo destaca a impossibilidade de a matéria ser um mal em razão de a causa primeira ser o Bem. Contudo, é preciso ter cautela na análise desse primeiro argumento. Ao contrapor diretamente o mal ao bem e entender que toda causa produtiva é um bem, pode-se cair no engano de concluir que a matéria, ao não poder ser um mal, é um bem, ainda que um bem particular, em razão do seu papel na realidade sensível.⁵⁰⁵ No entanto, é preciso ter em mente que a matéria em questão é a matéria informe, a matéria simples, aquela que Plotino entendia como um mal.

5.1.2 *Matéria simples e matéria particular*

A matéria simples não pode ser um bem, porque não tem potência produtiva e, por não ter potência produtiva, não pode ser uma causa. Contudo, ela também não pode ser um mal, pois “é absolutamente impossível que o mal esteja presente na matéria por acaso, pois ela é por si mesma sem qualidade (ἄποιός) e sem forma (ἀνείδεος), é um substrato (ὑποκείμενον), porém não está em uma substância, é simples e não é algo que esteja em outra coisa”.⁵⁰⁶ Mais adiante, ainda no §30 de *Sobre a existência dos males*, Proclo completa “A matéria é a última

⁵⁰³ Esta afirmação está presente no §31 de *Sobre a existência do mal* e na proposição 11 dos *Elementos de Teologia*.

⁵⁰⁴ “Οὐτ’ ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ· ὥς γὰρ τὸ τῶν ἀγαθῶν αἴτιον μειζόνως ἀγαθοῦ, οὕτω δὴ καὶ τὸ τοῦ κακοῦ γεννητικὸν μειζόνως ἂν εἴη κακόν· καὶ οὐδὲ τὸ ἀγαθὸν ἔτι τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔξει, τὴν τοῦ κακοῦ παράγον ἀρχὴν καὶ ἢ τὸ ἀγαθὸν ἔσται κακόν, ὥς τοῦ κακοῦ ποιητικόν, ἢ τὸ δὲ κακὸν ἀγατόν, ὥς ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ παρηγμένον”. PROCLO, *Sull’ esistenza del male*, I, §31.20-28.

⁵⁰⁵ Proclo, em *Sobre a existência do mal* (§30), distingue o Bem absoluto, que ele entende como aquele que não é outra coisa além de bem e que, conforme os *Elementos de Teologia* (prop. 13), é identificado com o Uno, do bem que se dá sempre em outro, que não é o Bem primeiro e que diz respeito aos seres particulares, sendo ele mesmo um bem particular.

⁵⁰⁶ “Συμβεβηκέναι μὲν γὰρ αὐτῇ τὸ κακὸν οὐδαμῶς δυνατόν, ὅτι καθ’ ἑαυτὴν ἄποιός ἐστι καὶ ἀνείδεος καὶ ὑποκείμενον, ἀλλ’ οὐκ ἐν ὑποκειμένῳ, καὶ ἀπλοῦν, ἀλλ’ οὐκ ἄλλο ἐν ἄλλῳ”. PROCLO, *Sull’ esistenza del male*, I, §30.4-8.

forma de ser; toda realidade, em efeito, nasceu para ser ativa ou passiva, contudo, a matéria é neutra em razão de estar privada de ambas as capacidades”.⁵⁰⁷ Assim, a matéria simples, ao ser o último termo do sistema procleano, não é nem um mal nem um bem, sendo um neutro.

Neste ponto, é preciso retornar à organização triádica da filosofia procleana, porque, ao dizer respeito ao último termo do sistema, a influência do ser não alcança a matéria informe, pois é necessário que a influência do primeiro princípio se estenda mais amplamente que a da esfera inteligível. Neste sentido, ele afirma: “A privação da forma tem origem no Bem (tudo tem origem nele); o intelecto, que é forma, não pode dar origem à privação”.⁵⁰⁸ É preciso observar que a privação das formas não adquire o sentido de mal porque o termo não está carregado de valoração. A ausência de forma não implica em uma não-participação no Uno, mas em uma não participação no *noûs*, fazendo com que o último termo do sistema ainda participe da causa primeira.

Como último termo, a matéria se assemelha ao Uno em sua ausência de formas. Mas, diferente dele, ela não tem capacidade produtiva. Sob esse aspecto, Trouillard informa que “a matéria não pode ser o mal por essência, porque é justamente em sua oposição essencial ao Uno que [ela] é a melhor expressão do Uno. Ela ‘assemelha-se na dessemelhança’ porque é ‘sem forma’ (ἀνείδεος), bem como infinita e incognoscível”.⁵⁰⁹ Logo, ao não ser nem um bem nem um mal, a matéria não é pensada a partir das categorias do real. Esclareçamos, o Bem está acima da esfera do real, de maneira que não pode ser compreendido e, portanto, a palavra não o alcança; contudo, sua incognoscibilidade se dá por superabundância. Quanto à matéria, por ser o último nível da processão, também não pode ser compreendida e, assim, a linguagem também não alcança a sua totalidade. Todavia, no âmbito da matéria, a incognoscibilidade é oriunda falta, pois estamos falando de dois extremos que não são pensados a partir de termos positivos. Uno e matéria estão ligados tanto pela falta de predicação, quanto porque o último termo da processão sofre influência do primeiro, mas diferenciam-se dele na medida em que a matéria não tem capacidade produtiva.

A matéria não é ser com atividade, só podendo ser percebida e analisada quando informada, sendo necessário que um ser a informe para que sua existência seja qualificada. Um fato, porém, chama atenção nessa relação: a matéria que é tão distante do primeiro ser e

⁵⁰⁷ “Τὸ δὲ τῶν ὄντων ἔσχατον ὕλη· πάντα γὰρ τὰ ἄλλα ποιεῖν ἢ πάσχειν πέφυκεν· ἡδὲ οὐδέτερον, τῆς ἀμφοῖν ἐστερημένη δυνάμει”. PROCLO, *Sull'esistenza del male*, I, §30.30-32.

⁵⁰⁸ “καὶ γὰρ αἰσθησεις τῶν εἰδεῶν ἐκεῖθεν [πάντα γὰρ ἐκεῖθεν]· νοῦς δὲ στερήσεως ὑποστάτης οὐκ ἔστιν, εἶδος ὧν”. PROCLUS, *Elements of theology*, prop. 57.

⁵⁰⁹ “La matière ne peut être le mal par essence, puisque c’est justement son opposition essentielle à l’Un qui est la meilleure expression de l’Un. Elle lui <<ressemble dans la dissemblance>> parce qu’elle est <sans forme>> (ἀνείδεος) et ainsi infinie et inconnaissable”. TROUILLARD, *Mystagogie de Proclus*, 1982, p. 50 (grifo nosso).

que sofre influência do primeiro princípio, ao ponto de ter dele a característica de não ser compreendida por si mesma, é base para a esfera sensível sem, contudo, ser causa dela. Diante de tal fato, é válida a questão a respeito da relação entre matéria e realidade sensível, mais especificamente, entre a matéria informe e a realidade corpórea.

Para compreender tal relação, investigaremos o que é a matéria. A este respeito, o capítulo XI de *Sobre a eternidade do mundo*, de Proclo, pode ser revelador. Vejamos:

Além disso, se a matéria simples é inteiramente a matéria da geração, sendo todas as coisas em potência, e nada é necessário para ela em relação ao ser material, como seria o caso da matéria particular (pois o que é absolutamente é assim em todos os lugares e é primariamente, não precisando de nada para ser o que é), então todas as formas estão simultaneamente nela [...]. Consequentemente, assim que ela existe, possui as formas das quais é matéria. E a matéria é não gerada e incorruptível, de modo que não é o caso de a matéria, enquanto absoluto existente, requerer outra matéria.⁵¹⁰

No texto acima, merece atenção a distinção de dois tipos de matéria: a simples e a particular. A primeira é matéria absoluta, ela não pode ser dita e é fundamento para toda geração. Tecer comentário sobre ela é complexo, porque ela pode facilmente ser confundida com a matéria particular, aquela encontrada na realidade sensível. Tal dificuldade está expressa no seguinte comentário:

a matéria é de algo, isto é, da forma que está sobre ela. Na verdade, a matéria particular é matéria no exato momento em que sua forma está nela. Portanto, também os artesãos transformam a matéria que ainda não tem substância em algo bem elaborado e, na medida em que moldam a matéria para criação, neste momento, a forma passa a estar presente.⁵¹¹

Sigamos as proposições presentes nos trechos citados. A primeira é a ligação da matéria particular com a forma a qual adquire. Esta relação é tão estreita que a matéria particular só é dita matéria no momento que adquire uma forma. Deste modo, pergunta-se: o que é a matéria sem a forma? Proclo deixa explícito o não-ser da matéria fora da relação com a forma ao afirmar que o artesão transforma a matéria que ainda não tem substância em algo elaborado, deixando implícito que uma matéria sem forma não é. Contudo, na citação anterior, o Bizantino argumenta que todas as formas estão simultaneamente na matéria

⁵¹⁰ “εἰ οὖν καὶ ἡ ἀπλῶς ὕλη πάντως ἐστὶν ὕλη πάσης γενέσεως καὶ ἔστιν δυνάμει πάντα καὶ οὐδέν αὐτῇ δεῖ πρὸς τὸ ὕλη εἶναι χαθάπερ τῇ τινί (τὸ γὰρ ἀπλῶς πανταχοῦ τοιοῦτο καὶ πρῶτως οὐδενὸς εἰ τὸ εἶναι ὃ ἐστὶν δεόμενον), ἅμα ἐστὶν καὶ τὰ εἶδη πάντα ἐν αὐτῇ [...]. ὥστ', ἀφ' οὗ ἔστιν, ἔχει τὰ εἶδη, ὧν ὕλη ἐστίν. ἀγέννητος δὲ ἐστὶν καὶ ἄφθαρτος, ἵνα μὴ ὕλη ἄλλης δέηται ὕλη οὕσα ἀπλῶς”. PROCLUS, *On the eternity of the word*, XI, 403.18-25.

⁵¹¹ “τινὸς γάρ ἐστιν ἡ ὕλη τοῦ ἐπ' αὐτῆς εἶδους· καὶ γὰρ ἡ τις ὕλη τότε ὕλη ἐστὶν, ὅταν ᾗ καὶ τὸ εἶδος; διὸ καὶ εὐεργόν οἱ τεχνῖται τὴν μήπω οὖσαν ὕλην καὶ, χαθόσον προχόπτουσιν εἰς τὸ ποιεῖν ὕλην, κατὰ τοσοῦτον παραγίνεται τὸ εἶδος”. PROCLUS, *On the eternity of the word*, XI, 403.12-16.

simples. Mas, a matéria simples é não gerada, incorruptível e, por isso, tem existência independente de outra matéria, diferente do que ocorre com a matéria que é informada.

A questão que se põe é: como interpretar a afirmação de que a matéria tem substância somente quando associada a uma forma, sendo uma espécie de não-ser quando não informada (como é o caso da matéria particular) e, ao mesmo tempo, afirmar que a matéria que tem existência absoluta, sendo fundamento da geração, assim o é por não necessitar de nenhuma matéria ulterior e por não ter passado pelo processo de ser informada? A resposta a esta questão está no entendimento do lugar que a matéria absoluta, *i. e.*, que a matéria simples, ocupa no sistema. Neste sentido, é preciso observar, de início, o papel dos princípios *péras e ápeiron* para, então, compreender a natureza da matéria e como matéria simples e matéria particular se relacionam.

5.1.3 A matéria e o ilimitado

Se a matéria é substrato para a realidade sensível e igualmente é o último termo do sistema procleano, a pergunta que se faz é: qual a sua origem, ou melhor, a sua causa? A resposta a esta pergunta implica na resposta de perguntas importantes, tais como a origem do cosmo. Se conhecimento é conhecimento das causas, compreender a origem da matéria é um passo importante para entender o que ela é. À vista disso, deve-se considerar que: se a matéria é base, substrato para a realidade sensível, não são os seres corpóreos que dão existência à matéria, mas seres incorpóreos. Tal entendimento consiste na noção de que, se a realidade corpórea pressupõe a existência de matéria e de forma, e a matéria é elemento constitutivo do corpo, significa que sua existência é anterior ao corpo. Tal fato evidencia que a causa da matéria não pode ser física. Riel argumenta:

Em contraposição aos médio-platônicos Plutarco e Ático, bem como a Aristóteles, Proclo argumenta que a matéria é criada por causas não físicas, que agem conjuntamente, e que essa criação não é situada no tempo ou em uma série de eventos cronológicos, mas tem lugar no princípio, *i. e.*, com base no status sempre operativo dos princípios.⁵¹²

Se a matéria procede de substâncias incorpóreas, temos a razão pela qual ela, ainda que dessemelhante aos seres que admitem algum grau de inteligibilidade, seja passível

⁵¹² “Over against the Middle Platonists Plutarch and Atticus, and also Aristotle, Proclus maintains that matter is created by non-physical causes, which all act conjointly, so that this creation is not to be situated in time or in a chronological series of events, but rather that it takes place in principle, *i. e.*, on the basis of the ever-operative status of the principles”. RIEL, *Proclus on matter and physical necessity*, 2006, p. 247.

de receber as formas, dando origem aos seres corpóreos. Todavia, ainda é necessário observar o porquê de a matéria ser tão diferente dos seres que possuem alguma relação com os inteligíveis. É preciso retornar ao início do movimento de processão, ao entendimento da função dos dois princípios que descendem do Uno e são compreendidos como sua manifestação, a saber, *péras* e *ápeiron*.

Péras é o princípio que determina a forma, limitando os seres e permitindo que, ao mesmo tempo em que eles são um, participando da unidade, possam ser predicados, ao serem individualizados. Já o princípio do *ápeiron*, vale lembrar, é o responsável pela potência produtiva, sendo ele que permite a multiplicação dos seres. O problema, *a priori*, é que a matéria nem é limitada, i. e., informada, nem ilimitada, em razão de não ter potência produtiva, já que é o último termo do sistema. Como, então, compreendê-la como participante do movimento de processão? É preciso perceber que todas as coisas que existem depois do Uno são constituídas pelos princípios limite e ilimitado, assim, embora o âmbito da realidade sensível seja distinto do da realidade inteligível como um todo, ela também é resultado dos dois princípios. Vejamos:

Ademais, a totalidade do mundo do devir tem a forma do limite porque o número total das espécies é limitado e elas são sempre as mesmas, e porque o único ciclo do devir é a imagem da revolução celeste, mas em razão da variedade dos componentes particulares e de sua incessante variação, e por causa da intervenção do mais e do menos na participação nas formas, ele é uma imagem do ilimitado. Diante disso, resulta que cada ser produzido pela natureza assemelha-se, por sua forma, ao limite e, por sua matéria, ao ilimitado.⁵¹³

O trecho apresentado confirma a tese de Maurette, que entende a matéria como expressão do ilimitado. Segundo o estudioso, assim como os seres, a matéria é um misto de limite e ilimitado, contudo, sobre ela se sobressai o ilimitado, uma vez que o limite é responsável pela unidade e, assim, pela delimitação e identidade dos seres. A matéria simples, por não possuir elementos como identidade e unidade, enquanto singularidade, não expressa o princípio do limite. A matéria simples é indeterminada, ela é substrato dos seres presentes na realidade corpórea e, por isso mesmo, não existe nada depois dela, ainda que seja fundamento dos seres da geração.

⁵¹³ “Καὶ μὴν καὶ ἡ σύμπασα γένεσις διὰ μὲν τὰ εἶδη πάντα πεπερασμένα καὶ ἀεὶ ὥσαντως ἐστῶτα καὶ διὰ τὸν ἓνα κύκλον τὸν τὴν οὐράνιον περιφορὰν ἀπεικαζόμενον περατοειδὴς ἐστὶ, διὰ δὲ αὖ τὴν τῶν καθ'ἑκάστα συνισταμένων ποικιλίαν καὶ τὴν ἐξαλλαγὴν τὴν ἄπαιστον καὶ διὰ τὴν τοῦ μᾶλλον καὶ ἧττον ἐν ταῖς μεθέξεσι τῶν αἰδῶς παρεμπλοκὴν τῆς ἀπειρίας ἐστὶν εἰκῶν. Καὶ πρὸς τούτοις αὖ τῶν φύσει γινομένων ἑκάστον κατὰ μὲν τὸ εἶδος τῷ πέρατι προσέεικε, κατὰ δὲ τὴν ὕλην τῇ ἀπειρίᾳ”. PROCLUS, *Theologie Platonicienne*, III, 8, 134.23-135.3.

A relação é ainda mais complexa quando analisada a partir das categorias temporais, como o antes e o depois, dado que, como podem os seres corpóreos participarem do limite e ilimitado e a matéria, que é substrato desses seres, não ser expressão do limite? O sentido da não identificação da matéria com o limite reside em sua indeterminação. Isto é, não se pode falar de uma ausência absoluta de limite, pois a existência depende dele, mas enquanto elemento que dá substância, que apresenta as categorias de identidade, mesmidade, o limite não está presente, porque a matéria simples não possui qualquer tipo de forma, ou seja, não tem parte com as formas inteligíveis. Por outro lado, sua indeterminação, por vir do ilimitado, é fundamento da produção geracional, sendo passível de ser substanciada.

A indeterminação da matéria procleana consiste em ela mesma não poder ser qualificada, contudo, a participação na realidade incorpórea é possível por meio da realidade corpórea. Ou seja, a possibilidade da conversão da matéria ao Primeiro Princípio parece estar na possibilidade de a matéria simples receber as formas, em ela ser fundamento da geração da realidade corpórea. Logo, se a característica do ilimitado está na potência produtiva, pensar a matéria como ilimitada não é um contrassenso, na medida em que ela é potencialmente apta a receber todas as formas e, assim, ser informada, podendo realizar o movimento de retorno ao Primeiro Princípio, fazendo com que, desse modo, também tenha parte no limite.

Neste processo, há a diferenciação da matéria simples para a matéria particular, *i. e.*, para a *hyle* que se apresenta no *hylemorfismo*, a quem Proclo concede a qualificação de matéria enquanto substância (τὴν οὐσαν ὕλην). Tal processo é observado em *Sobre a eternidade do mundo* (XI, 403.15-16), quando o Bizantino se refere ao processo do artesão que transforma a matéria que ainda não possui substância em algo bem trabalhado, que apresenta forma e figura. Na passagem da matéria simples para a matéria que é informada e que adquire substância, é evidenciado que é na realidade sensível, ou seja, na esfera corporal que se encontram os elementos necessários à compreensão da totalidade passível de ser conhecida. Devemos, portanto, voltar o olhar para os seres corpóreos.

5.2 Natureza e realidade corpórea

Ao refletir a respeito do corpo, tem-se como objeto de estudo aquilo que Proclo denomina como matéria particular, uma realidade caracterizada pela divisibilidade, pois, diferente da matéria simples, ela possui limites oriundos das formas que adquire. Neste sentido, refletir acerca da matéria particular é voltar a atenção para uma realidade que é apresentada como imagem do inteligível, mas que, por ter parte na materialidade, não pode

ser dita pertencente ao âmbito do incorpóreo. Investigar a matéria particular, portanto, é investigar a corporeidade com toda a complexidade advinda da divisibilidade, da temporalidade e da participação nas *hipóstases* suprassensíveis.

A realidade corpórea possui elementos de diferentes esferas, posto que, na medida em que há corpos particulares, há a presença da unidade; todavia, por não ser o Uno mesmo, a matéria particular é não-unidade, sendo múltipla. A *hipóstase* corpórea, em sua multiplicidade, também se caracteriza pela presença da alma, o que fica manifesto no fato de ela ser uma *hipóstase* passível de movimento e, ademais, possuir formas e figuras, indicando sua participação na realidade do *noûs*. Por fim, ela também é uma realidade material. É neste sentido que a corporeidade, seja quanto aos indivíduos particulares, seja quanto à totalidade dos cosmo sensível, tem origem tanto na matéria quanto nos elementos imateriais, o que resulta em uma estreita relação entre corpos e natureza (φύσις).

5.2.1 A natureza na filosofia de Proclo

Para analisar a realidade corpórea é preciso compreender o que é a natureza, uma vez que Proclo atribui a processão serial do mundo físico a ela, como pode ser observado na *Teologia Platônica*. Na referida obra, o Diádoco informa que toda mônada tem uma produção coordenada e semelhante a si mesma, de modo que “a natureza produz uma série física”. A frase procleana “τὴν μὲν φύσιν φυσικόν”⁵¹⁴ é traduzida por Nieva, como “la naturaleza una serie física”,⁵¹⁵ enquanto Saffrey e Westerink traduzem por “la nature, une série de natures”.⁵¹⁶ Com sua tradução, Nieva demonstra a relação entre natureza e mundo físico, de maneira que, se entendermos que se trata da realidade física propriamente dita, a tradução de Saffrey e Westerink deixa ainda mais evidente que a realidade corpórea e a natureza estão estreitamente relacionadas, identificando-se.

Essa relação não fica só a cargo das interpretações/traduições, ela é confirmada nos *Elementos de Teologia*. A relação é posta nos seguintes termos: “disso resulta que à natureza corpórea pertence unidade e multiplicidade, esta natureza única contém múltiplas naturezas,

⁵¹⁴ PROCLUS, *Théologie Platonicienne*, III, 2.8.2.

⁵¹⁵ PROCLO, *Teologia Platônica*, III, 2.2, p. 219.

⁵¹⁶ PROCLUS, *Théologie Platonicienne*, III, 2.8.2.

que dela dependem; inversamente, essas naturezas múltiplas derivam de uma única natureza, a da totalidade”.⁵¹⁷

Sem deixar dúvidas a respeito da identificação entre natureza e realidade corpórea, a proposição 21 dos *Elementos de Teologia* permite entrever outro fator importante, a noção de que natureza é um conceito que pode ser entendido de duas formas: o primeiro diz respeito à totalidade; o segundo, aos seres particulares. Na proposição também fica explícito que a natureza da totalidade é mônada, i. e, coordena as demais naturezas e, assim, aponta, mais uma vez, para a existência dos dois tipos de naturezas, a da totalidade e a dos seres particulares.

5.2.1.1 Algumas noções sobre *physis*

A noção de natureza, *physis*, está presente no mundo grego desde os filósofos pressocráticos, tendo levado Aristóteles a denominar esses pensadores como filósofos da *physis*. Desde este ponto, a natureza é compreendida como um ponto central na história da filosofia grega, sendo importante atentar para o fato de o sentido de natureza para os antigos gregos não ser o mesmo da modernidade.

Atualmente, a natureza pode ser entendida como um campo de saber específico ou algo que é diferente e exterior ao humano; no mundo grego, por sua vez, natureza significava algo mais amplo que somente uma área de saber ou algo exterior ao indivíduo. Peraita, ao investigar o sentido de *physis* desde o seu sentido etimológico, conclui que “a *physis* é, originariamente, ser, poder que brota de si, fonte de geração e de corrupção, da forma e da essência de tudo o que vem a ser. Definitivamente, o mesmo ser ao desenvolver-se”.⁵¹⁸ A estudiosa demonstra que a *physis* grega, desde sua origem, apresenta um sentido duplo, um sentido que diz respeito ao ser e outro que se refere à mudança, ao desenvolvimento.

A duplicidade da significação do conceito teria origem em seu sentido etimológico, no fato de a raiz *phy* ter significado de “produção”, “nascimento”, guardando semelhanças com o verbo ser em seu sentido dinâmico.⁵¹⁹ *Physis*, então, carrega a duplicidade complementar que abriga a possibilidade de geração de um ser, cujo desenvolvimento ocorre

⁵¹⁷ “ἐκ δὲ τούτων φανερόν ὅτι καὶ τῇ φύσει τοῦ σώματος ὑπάρχει τό τε ἐν καὶ τὸ πλῆθος, καὶ ἡ τε μία φύσις τὰς πολλὰς ἔχει συνηρημένας καὶ αἱ πολλαὶ φύσεις ἐκ μιᾶς εἰσι τῆς τοῦ ὅλου φύσεως”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 21.

⁵¹⁸ “la *physis* es originariamente ser, poder que brota desde sí, fuente de la generación y la corrupción de la forma y la esencia de todo lo que llega a ser. En definitiva, el mismo ser en su despliegue”. PERAITA, *Una interpretación de la concepción de la physis entre los presocráticos*, 2016, p. 146-147.

⁵¹⁹ PERAITA, *Op. cit.*, 2016, p. 146.

interiormente. É importante chamar atenção para o fato de o sentido de natureza, na medida em que reúne estabilidade e desenvolvimento, guardar consigo o peso conceitual que, em Proclo, está presente nos princípios limite e ilimitado.

Para o Bizantino, o movimento do conceito de *physis* é um movimento que faz nascer um movimento geracional e, simultaneamente, a identidade que se faz presente. Isso ocorre porque o fazer brotar carrega consigo uma ideia de substância que é e que tem em si a fonte de seu desenvolvimento, revelando um aspecto da identidade que só existe frente à unidade, como já Parmênides anunciava na identidade entre ser, pensar e dizer, ao compreendê-los como uma só coisa.⁵²⁰

5.2.1.2 *Physis como princípio: sobre a natureza do todo*

O sentido de natureza, na filosofia procleana, não diverge do sentido etimológico que adquiriu na filosofia grega, leia-se o que Aristóteles indica em sua *Metafísica* ao relacionar *physis* com as causas e a totalidade. Aristóteles, no livro Δ da *Metafísica*, apresenta seis significados para natureza: 1. geração das coisas que crescem; 2. princípio originário e imanente da coisa que cresce; 3. princípio do primeiro movimento que se encontra nos seres naturais; 4. princípio material originário do qual derivam ou são feitos os objetos materiais que são privados de forma e incapazes de mudar; 5. substância dos seres naturais e; 6. toda substância. Ele sintetiza:

Do que se disse fica claro que a natureza, em seu sentido originário e fundamental, é a substância das coisas que possuem o princípio do movimento em si mesmas e por sua essência: com efeito, a matéria só é dita natureza porque é capaz de receber esse princípio, e a geração só é dita natureza e crescimento porque são movimentos que derivam desse mesmo princípio.⁵²¹

As definições aristotélicas contribuem para o entendimento da concepção do termo na filosofia procleana desde a perspectiva do movimento de processão e, deste modo, da totalidade. As significações cunhadas pelo Estagirita são centrais na relação entre princípio e movimento, com exceção da 4ª significação. Se pensada sob a perspectiva dos níveis *hipostáticos* manifestos na processão, a alma é a causa imediata da realidade sensível, de maneira que ela, por ser o primeiro ser automotor, pode ser lida como princípio de movimento e causa imediata. É pela presença da alma que os seres da realidade sensível participam da

⁵²⁰ Cf. PARMÊNIDES, *Da Natureza*, frags. B6.1A; B8.

⁵²¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Δ, 4,1015a13-17.

hipóstase inteligível, fazendo com que as formas presentes nas realidades materiais sejam por ela mediadas. Assim, a correspondência entre princípio, movimento e substância que permeia as definições aristotélicas vai ao encontro da concepção do papel da *hipóstase* psíquica da filosofia procleana. Há, portanto, em Proclo, uma continuidade na concepção de natureza com as significações aristotélicas, embora o Bizantino introduza em sua filosofia elementos próprios da leitura neoplatônica do desenvolvimento das realidades, como se viu nos capítulos anteriores.

Enquanto totalidade, o primeiro significado de natureza de Proclo está exposto na proposição 21. Como demonstrado anteriormente, a natureza é mônada, princípio de uma série a qual ordena. Contudo, no prólogo ao *Comentário ao Timeu*, Proclo mostra-se ciente das dificuldades que o termo *physis* apresenta, apontando a necessidade de compreender qual seria a essência dela.⁵²² Natureza é por ele definida nos seguintes termos: “A natureza é a última dentre as causas que produzem o corpóreo e o sensível aqui embaixo; ela é o limite do plano das essências incorpóreas; ela é repleta de princípio criativo e força pela qual guia os seres *encósmicos*, como o próprio Platão explicará mais adiante”.⁵²³ A natureza é um elemento de ligação entre a realidade corpórea e incorpórea, sendo ela mesma um elemento incorpóreo.

Para compreender melhor o papel da natureza da totalidade é preciso voltar ao texto *Tria Opuscula*, mais especificamente à *Carta a Teodoro*, quando o Bizantino deixa entrever a identidade entre natureza e destino, ao ponderar que “é necessário que a natureza seja causa de conexão, nela buscando o destino”⁵²⁴ e, de modo mais explícito, ao argumentar:

Assim, descobrimos o que é o destino e de que modo ele é a natureza deste mundo como substância incorpórea, de modo que o destino é o primeiro princípio para os corpos, vida e substância, já que move os corpos internamente e não externamente, movendo as coisas com base no tempo e unindo o movimento de todas as coisas distantes temporalmente e espacialmente.⁵²⁵

O Bizantino apresenta uma *hipóstase* que tem influência sobre a totalidade dos seres corpóreos, de maneira a ter um poder considerável sobre eles, o que fica demonstrado na medida em que a natureza é identificada com o destino (*ἀνάγκη*), no sentido de algo que está

⁵²² Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, I, 9.32-10.3.

⁵²³ “Ainsi donc la Nature vient en tout dernier parmi les causes qui produisent le Corporel et le Sensible d’ici-bas, elle est la limite du plan des essences incorporelles, elle est remplie de principes créatifs et de forces grâce auxquelles elle dirige les êtres encosmiques, comme Platon le dira lui-même plus avant”. PROCLUS, *Comentaire sur le Timée*, I, 11.10-4.

⁵²⁴ “τοῦτο ἀναγκαῖον αἴτιον εἶναι τῶν συμπλεκόμενων καὶ ἐν αὐτῷ τὴν φυσικὴν ἀνάγκην ζητεῖν”. PROCLO, *Carta a Teodoro*, III, 11.21-22.

⁵²⁵ “Οὗτος τοίνυν ὁ πρὸ σωμάτων τῆς φύσεως τοῦδε τοῦ κόσμου ὄντοτης τέ ἐστιν ἀσώματος, ὡς τῶν σωμάτων προστάτης, καὶ ζωὴ ἐπειδὴ τὰ ἔμψυχα ἐνδοθεν κινεῖ [...], πάντα κατὰ χρόνον κινῶν καὶ συμπλέκων τὰς πάντων καὶ τῶν χρόνους καὶ τῶν τόποις διεστώτων κινήσει”. PROCLO, *Carta a Teodoro*, III, 12.5-7.

posto. Nesta perspectiva, Berger entende a natureza como “uma potência inferior à alma que tira sua força das ordens intelectuais e inteligíveis e que produz, organiza e conserva os corpos”.⁵²⁶ A natureza, enquanto fado/destino, tem força de necessidade,⁵²⁷ porque atua sobre os seres desde a geração. Na tentativa de compreendê-la, Proclo recorre a uma imagem, ele propõe que o destino seja visto como uma conexão de cenas, como em um espetáculo teatral.⁵²⁸ O Diadóco entende a natureza como a força que atua na esfera corpórea, permitindo a unidade desta *hipóstase* que, ainda que seja explicitamente caracterizada pela multiplicidade, tem uma conexão que permite a unidade da *hipóstase*.

5.2.1.3 A natureza dos seres individuais

É pelo caráter da necessidade que a natureza adquire nos seres corpóreos que ela passa a ser compreendida como parte do ser deles. Uma interpretação neste sentido pode ser vista com Berger, quando o estudioso afirma que as almas são indivisíveis sob a perspectiva de sua natureza divina.⁵²⁹ É sabido que a indivisibilidade, bem como a imutabilidade da alma residem em seu ser e que sua divisibilidade, bem como seu movimento, diz respeito à sua atividade. Assim, na medida em que Berger apresenta a natureza indivisível da alma, ele, implicitamente, identifica o ser da alma a sua imutabilidade. Isso ocorre na medida em que, para Proclo, a origem do movimento também marca a divisibilidade dos seres e, na medida em que os seres são indivisíveis, significa que sobre eles o movimento não atuou. Quando Berger aponta que a indivisibilidade pertence à natureza das almas e compreende que a natureza tem caráter de necessidade na filosofia procleana, fica pressuposta sua imobilidade quanto ao ser.

Tal interpretação também é encontrada em diversos trechos da obra do Diádoco, em especial, nos *Elementos de Teologia* e na *Teologia Platônica*.⁵³⁰ As ocorrências de identificação da natureza com o ser dos elementos corpóreos acontecem de maneira sutil, pois não ocorrem a partir de tratados, proposições específicas ou teses explicitamente defendidas, estando presentes no modo de argumentação. O primeiro indício que podemos observar está no livro V da *Teologia Platônica*, no qual é dito que “a natureza vem à existência com a

⁵²⁶ “une puissance inférieure à l’âme qui tire sa force des ordres intellectuel et intelligible, et qui produit, organise et conserve les corps”. BERGER, *Proclus, exposition de sa doctrine*, 1840, p. 63.

⁵²⁷ Cf. PROCLO, *Dez questões sobre a providência*, VII, §46.33-34.

⁵²⁸ Cf. PROCLO, *Carta a Teodoro*, I, 2.7-14.

⁵²⁹ Cf. BERGER, *Op. cit.*, 1840, p. 47.

⁵³⁰ Por exemplo, nos *Elementos de Teologia*: prop. 16, 20, 58 e na *Teologia Platônica*: II, 2. p. 158 – 161 e V, 30, 113.1-5.

geração dos corpos”.⁵³¹ Ora, se a natureza é uma substância incorpórea, sendo o último termo da realidade suprassensível, como ela poderia ter existência com a geração? Já neste primeiro ponto é possível observar que a natureza que Proclo menciona neste trecho não pode ser a mesma que ele identificou com o destino. No mesmo trecho fica ainda mais evidente que se refere a elementos distintos a afirmação de que é por meio da necessidade (ἀνάγκης) que o *Demiurgo* engendra os corpos.⁵³² Se a necessidade é o mesmo que a natureza, isso significaria que a natureza (enquanto mônada) engendra a natureza (em sentido de substância, características específicas dos seres) junto aos corpos.

Bastid pondera a este respeito que, ademais de engendrar os corpos, a natureza é inseparável dos corpos, para ele “A natureza é uma coisa dos corpos, ela mergulha neles e é inseparável deles”.⁵³³ Ao ser inseparável, ela também se faz corpo. Ora, dizer que a natureza se faz corpo não implica em pensá-la como sensível, mas que, na medida em que é teorizada como inseparável do corpo, ela é compreendida como determinante. É preciso lembrar, a natureza é destino, necessidade. O corpo, então, é determinado por sua natureza. Mas, o que é o corpo?

5.2.2 *Os corpos na filosofia procleana*

Na filosofia procleana, para analisar o conceito de corpo é preciso considerar que estamos estudando um elemento que, na organização do sistema, está entre a matéria informe e as esferas inteligíveis. Todavia, como foi demonstrado anteriormente, a matéria simples ou matéria informe diz respeito a algo que não corresponde ao nível da sensação. Ela tem sua causa nos seres imateriais, podendo ser compreendida como algo que não diz respeito à materialidade presente nos elementos. Assim, podemos falar da matéria simples como uma matéria imaterial, por ela não ser objeto da sensação. Contudo, quando estamos nos referindo à matéria em geral, também está em questão a matéria particularizada, aquela presente nos seres corpóreos, sejam eles os elementos simples, como os quatro elementos, sejam aqueles presentes nos demais seres corpóreos.

⁵³¹ “Καὶ μὴν καὶ ἡ φύσις συνυφίσταται τῇ γενέσει τοῦ σώματος”. PROCLO, *Teologia Platônica*, V, 32, 118.24-25.

⁵³² PROCLO, *Teologia Platônica*, V, 32, 118. 25.

⁵³³ “La nature est cependant chose des corps, elle plonge en eux et en est inséparable”. BASTID, *Op. cit.*, 1969, p. 383.

É neste ponto, da ordem da matéria simples e da existência dos corpos, que a imagem da processão comumente apresentada no sistema procleano⁵³⁴ é colocada em questão. Na medida em que a matéria tem como causa as *hipóstases* imateriais, duas hipóteses confirmam-se: 1. a matéria simples, ainda que não produtiva, não pode ser entendida como sendo o último elemento do sistema e; 2. a processão não atua segundo as regras da temporalidade; por essa razão, qualquer apresentação do movimento de processão que trata sobre a constituição da realidade não deve ser entendida a partir de uma relação de antes e depois. Com essas informações é possível analisar o modo como se dá a existência dos corpos a partir da relação das realidades inteligíveis e materiais, *i. e.*, a relação de matéria e forma na realidade sensível.

5.2.2.1 O corpo: matéria e forma

O corpo não parece ser tema da filosofia procleana. O Diádoco, ao voltar sua atenção para as relações causais e de participação parece ter no corpo um elemento de fácil compreensão, cuja constituição é evidente. Isso faz com que, em seus textos, o corpo não seja objeto de análise, sendo necessário observar o que o Bizantino teoriza sobre corpos específicos, quando ele está investigando elementos como o mundo ou a relação da alma com o corpo. Neste sentido, para o estudo sobre a corporalidade no sistema procleano, tomamos por referência o *Comentário ao Timeu*, quando o objeto de investigação é o mundo, e a *Teologia Platônica*, que faz apontamentos sobre os corpos em comparação às realidades suprassensíveis.

Iniciemos pela resolução da problemática do caráter sensitivo da matéria, *i. e.*, da matéria enquanto objeto de percepção, dado que, como indicado anteriormente, se a causa da matéria simples é imaterial e ela mesma não é objeto da sensopercepção⁵³⁵, como os corpos podem ser sentidos? Para Proclo: “A forma é indivisível e da ordem da essência, mas, uma vez que ela expandiu e adquiriu volume, ela emanou de si mesma, semelhante a um desprendimento, as potências materiais, que são de qualidades definidas”.⁵³⁶ No trecho é possível observar o modo como se dá a materialização da matéria, em outras palavras, como

⁵³⁴ Como uma hierarquia que tem início no Uno, procede em direção às *hénadas*, segue para o *noûs*, alma e realidade corpórea até alcançar a matéria informe, que se apresenta como último elemento por não ser causa produtiva.

⁵³⁵ Processo de sentir e interpretar estímulos do ambiente, envolvendo a sensação e a percepção.

⁵³⁶ “La forme est indivisible et de l’ordre de l’essence, mais, une fois qu’elle s’est étendue et a pris volume, elle fait émaner hors d’elle-même, pareilles à une exhalaison, les puissances matérialisées, qui sont des qualités définies”. PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, III, 25.7-9.

ela passa a poder ser objeto de sensação, adquirindo corpo. No *Comentário ao Timeu* fica demonstrado que a materialidade da matéria, presente na matéria particular, é oriunda da superabundância da realidade suprassensível, que é apontado como um desprendimento das formas que adquirem volume. Assim, a existência de seres corpóreos, se pensada em uma ordem temporal, diria respeito ao último termo.

Quanto à matéria simples, conceitualmente, ela necessita existir antes dos corpos, em razão de as existências corporais preexistirem tanto nas formas, como na matéria simples que tem, potencialmente, toda a ordem da matéria particular em si mesma,⁵³⁷ ainda que não tenha potência produtiva. O corpo, nesta primeira compreensão, é entendido como composto por matéria e forma, mas não só isso, ele também é limite e ilimitado, sendo sua ilimitação oriunda da indefinição da matéria, e a limitação, da forma. É a partir do composto de matéria e forma que os corpos têm existência, adquirindo qualificações.

5.2.2.2 *Qualidades dos corpos*

A perspectiva de corpo como composto de matéria e forma não é algo exclusivo da filosofia procleana, esta concepção já estava presente na filosofia grega, como pode ser observado com Platão e Aristóteles.⁵³⁸ O que Proclo traz, que se diferencia e é importante ser considerado, está na concepção da matéria simples como algo que não pode ser compreendido como um mal. Se a forma é um bem e a matéria um neutro, como pode o corpo ser mau? Como os elementos que o constituem, o corpo não pode ser entendido como algo mau. Todavia, é inegável que ele apresenta qualidades que distinguem, de modo relevante, suas características das dos seres das realidades imateriais.

Os corpos, por serem constituídos por forma e matéria, *i. e.*, pela forma, que é produtiva, e pela matéria, improdutiva, existem como realidades que refletem a inteligibilidade. Por outro lado, eles não se multiplicam por meio do movimento de processão, mas do de geração. Neste sentido, Proclo entende que “os corpos são engendrados sob todos

⁵³⁷ Cf. PROCLUS, *On the eternity of the Word*, XI, 403.18-26.

⁵³⁸ Platão, em *Timeu* 47d ss., distingue dois elementos que compõem o mundo sensível: as formas e os elementos, que também são lidos como matéria, ou elementos materiais. Ele sintetiza “A propósito, como nos cabe afirmar, a única coisa que é dotada da propriedade que faculta a posse do entendimento é a alma, a qual é invisível, ao passo que o fogo, a água, a terra e o ar são corpos visíveis”. Aristóteles, em *Sobre a Alma*, ao analisar os seres que possuem vida, afirma a relação da alma e da matéria no corpo, ao explicar que: “o corpo antes é sujeito e matéria. A alma, portanto, tem de ser necessariamente uma substância, no sentido de forma de um corpo natural que possui vida em potência” (ARISTÓTELES, *Sobre a Alma*, II, 412a19-21).

os aspectos: sua existência desenvolve-se inteiramente sob o signo do tempo”.⁵³⁹ Por ter seu desenvolvimento no tempo, os corpos participam da esfera temporal e da matéria, elementos que os tornam divisíveis.⁵⁴⁰ Desta feita, além das formas, os corpos são constituídos por qualidades que são particulares aos seres materiais, a saber: número, volume e potência⁵⁴¹. Estas características são apresentadas quando o Bizantino discorre a respeito da concepção de mundo em seu *Comentário ao Timeu*. Para ele, volume, número e potência são qualidades que não somente pertencem aos corpos, mas também, por estarem presentes em todos os corpos, são os aspectos que os distinguem tanto da matéria informe quanto das formas em si mesmas.

Os corpos, enquanto seres particularizados, não possuem existência eterna, pois isso significaria que não estariam sujeitos à geração e à corrupção, não havendo mudança na realidade sensível. Mas a realidade sensível é marcada pela mudança, em razão de os corpos sublunares dizerem respeito a seres regidos pelo tempo, possuindo tanto sua essência quanto sua atividade marcados pelo devir. Neste sentido, Berger afirma que “todo o corpo é essencialmente perecível, fenomenal, constituído por uma causa externa e movido por uma força que não é sua”.⁵⁴² Os corpos, portanto, além de matéria e forma, volume, número e potência, têm por característica terem sempre sua existência ligada às *hipóstases* que lhe são exteriores, o que se observa quando, no apontamento de Berger, é indicado uma causa externa tanto de movimento como de existência.

Os corpos não possuem autonomia, eles possuem aparência de automovimento, uma vez que toda sua mobilidade ou vem de uma causa exterior ou da alma que está neles. Eles, por si mesmos, são heteromotores, sendo movidos internamente em razão da presença de uma alma que lhes confere movimento quando, ao mover-se, movem o corpo, conferindo aparência de automovimento.⁵⁴³ Assim, do mesmo modo que o movimento que vem da alma não é o mesmo que o corpo, sua existência não tem sua causa em si mesmo, mas é engendrada pelas causas suprassensíveis, como o intelecto e a necessidade, resultando na natureza dos corpos. Proclo, explicita:

Assim, a natureza vem à existência com a geração do corpo. De fato, mediante a necessidade, o Demiurgo gera o corpo e o molda com a vida que lhe convém; sendo

⁵³⁹ “Le Corps est de tout point engendré: son existence se déroule tout entière sous le signe du temps”. PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, III, 1.12-14.

⁵⁴⁰ Cf. PROCLO, *Teologia Platonica*, II, 2, 16.25-19.2.

⁵⁴¹ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, III, 25.25.

⁵⁴² “Tout corps est essentiellement périssable, phénoménal, constitué par une cause étrangère, mû par une force qui n’est pas lui”. BERGER, *Op. cit.*, 1840, p.109.

⁵⁴³ Cf. PROCLUS, *Théologie Platonicienne*, I, 14, 63.3-8.

por esta razão que, posteriormente, quando ele traz à existência as almas individuais, *ele mostra tanto a natureza do todo quanto as leis da fatalidade*.⁵⁴⁴

Tem-se, aqui, uma mudança significativa quanto aos seres das realidades apresentadas, seja sob a perspectiva dos seres inteligíveis, seja sob a perspectiva da matéria. O mundo corpóreo, como ficou demonstrado na exposição do sistema hipostático de Siriano e Plutarco,⁵⁴⁵ diz respeito a uma imagem do mundo inteligível. Ele segue um modo de existência que, ainda que seja mais manifesto à apreensão sensível, ainda não foi exposto, por tratar-se de mudanças não só no âmbito da atividade, mas dos seres.⁵⁴⁶ Neste sentido, semelhante ao que ocorre entre a *hipóstase* divina e a inteligível, quando os modos de apreensão e de existência diferem, há diferenças significativa entre a realidade inteligível e sensível, seja sob a perspectiva dos próprios seres, seja sob perspectiva dos modos de existências.

5.2.2.3 A dinâmica da existência corporal

O modo de existência dos seres corpóreos está relacionado com o devir. Proclo entende que Platão já teria formulado uma definição a respeito dos seres do devir ao afirmar que “é objeto de opinião graças à sensação irracional e, porque devém e perece, nunca é”.⁵⁴⁷ Ser do devir é todo aquele que está sujeito aos processos de geração e corrupção, além de todo ser objeto de sensação;⁵⁴⁸ logo, tudo o que é corporal, visível e tangível.⁵⁴⁹ Entretanto, quando investigamos as relações corporais, é interessante observar que os corpos não possuem natureza de relação uns com os outros.⁵⁵⁰ Frente a esta afirmação, tem-se a questão: se os corpos não se relacionam naturalmente entre si, como explicar as relações observadas no mundo fenomênico?

Voltemos a alguns entendimentos básicos: 1. corpos são matéria informada, *i. e.*, eles têm parte no *péras* e *ápeiron*, possuindo elementos que possibilitam que tenham parte nas esferas suprassensíveis; 2. estes corpos, por possuírem matéria, são divisíveis e imóveis, de

⁵⁴⁴ “Καὶ μὴν καὶ φύσις συνυφίσταται τῇ γενέσει τοῦ σώματος. Δι’ἀνάγκης γὰρ ὁ δημιουργὸς ἀπογεννᾷ τὸ σῶμα καὶ τῆς οἰκείας αὐτῷ διαπλάττει ζωῆς· καὶ διὰ ταῦτα μικρὸν ὕστερον τὰς μερικὰς ψυχὰς ὑποστήσας δείκνυσιν αὐταῖς καὶ τὴν τοῦ παντὸς καὶ τοὺς εἰμαρμένους νόμους”. PROCLUS, *Teologia Platônica*, V, 32, 118.24-119.3.

⁵⁴⁵ Como exposto no tópico 2.3. A leitura neoplatônica do *Parmênides* de Platão, neste trabalho.

⁵⁴⁶ Cf. PROCLUS, *The Elements of Theology*, prop. 76.

⁵⁴⁷ “τὸ δ’ αὖ δόξη μετ’ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν”. PLATÃO, *Timeu*, 48a2-3.

⁵⁴⁸ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, III, 4.5-9.

⁵⁴⁹ PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, III, 5.14-16.

⁵⁵⁰ Cf. PROCLUS, *Théologie Platonicienne*, IV, 19, 55.10-15.

maneira que seu “automovimento” não vem deles, mas das almas que neles estão. Isso posto, é possível concluir que tudo que envolve ligação, alteração e movimento não tem princípio nos corpos, mas em sua causa imediata, ou seja, na *hipóstase* psíquica.

Frente ao exposto, vejamos como se dá a relação entre os corpos. Analisemos o que o Bizantino pontua a respeito das ligações. Para ele, o termo “ligação” possui três sentidos: 1. o que preexiste na causa dos termos que se juntam; 2. o que reside nos termos ligados, que está no mesmo plano que os termos e que faz corpo com eles e; 3. o lugar intermediário entre os dois termos que se ligam, que em parte procede de uma causa e em outra se manifesta nos termos ligados.⁵⁵¹ Na formulação do Bizantino fica estabelecido que, desde o primeiro significado, é necessária uma causa para que as ligações possam ser efetivadas, sendo preciso um terceiro ponto que, enquanto causa, é comum entre os termos que se relacionam.⁵⁵² Tal entendimento corrobora a afirmação de que os corpos não se ligam naturalmente,⁵⁵³ porque introduz a noção de que qualquer ligação entre os corpos não advém deles, mas de um ser exterior.

Mais adiante, no livro III do *Comentário ao Timeu*, Proclo sintetiza as noções de ligação. Ele afirma que ligações podem ser entendidas como qualidades comuns aos elementos; causa única do corpo; e ligação intermediária entre os dois, que de uma parte vem das causas e de outra, dos corpos.⁵⁵⁴ Deste modo, no âmbito do mundo sublunar, as ligações estão relacionadas à proporção, que existe como número, volume e potência:

Os números físicos são as formas envolvidas na matéria, conforme se particularizam nos objetos concretos; os volumes são as extensões e espacializações que a matéria introduz nessas formas; as potências são as qualidades que garantem a coesão e especificidade de cada corpo.⁵⁵⁵

As categorias que compõe a proporção são as ligadas à possibilidade de entendimento dos corpos. Como exemplificação, tem-se os números físicos, que são responsáveis pela particularização e, portanto, limitação da matéria mediante o processo de envolvimento em uma forma. Ora, se olharmos atentamente para o modo como os três elementos são apresentados, identificaremos que pelo número se manifesta o papel do limite,

⁵⁵¹ Cf. PROLCUS, *Commentaire sur le Timée*, III, 15.13-18.

⁵⁵² Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 11.

⁵⁵³ Cf. PROCLUS, *Théologie Platonicienne*, IV, 19, 55.10-15.

⁵⁵⁴ Cf. PROLCUS, *Commentaire sur le Timée*, III, 24.20-23.

⁵⁵⁵ “Les Nombres physiques sont les formes engagées dans la matière telles qu’elles se particularisent dans les sujets concrets; les volumes sont les extensions et spatialisations que la matière introduit en ces formes; les puissances sont les qualités qui assurent la cohésion et la spécificité de chaque corps”. PROLCUS, *Commentaire sur le Timée*, III, 25.2-6.

das formas; já no segundo ponto, do volume, o que ganha destaque é o papel da matéria e ilimitação. O volume traz consigo o que é próprio da sensibilidade: a extensão e espacialidade, cujas características são adquiridas pela presença da matéria. No volume, o *ápeiron* ganha evidência. Espacialidade e extensão, sem a presença de limitantes, implicam em indefinição, ilimitação, sendo preciso uma síntese entre número e volume. Esta síntese está nas potências dos seres, potências estas que permitem tanto a extensão como a singularidade de cada termo e, assim, as qualidades próprias de cada corpo.⁵⁵⁶

5.3 O lugar da realidade sensível no sistema procleano

Os corpos possuem causas que têm origem na realidade suprassensível e, por participarem da matéria, são regidos por leis que não são as mesmas da esfera inteligível, estando sujeitos ao processo de geração e corrupção. Tais processos, mediante o vir a ser e deixar de ser, mais do que um modo de apontar a inferioridade dos seres corpóreos em relação aos que participam da eternidade, compõem a perfeição do cosmo.⁵⁵⁷ Este fato deixa entrever a completude da tríade do movimento de processão, reafirmando a lei geral do sistema procleano que não permite que nenhum termo do sistema esteja fora do primeiro princípio e, assim, da totalidade. Por fazer parte da perfeição do universo, os processos de geração e corrupção dos seres fazem com que o sistema seja um por meio da participação no Uno. Ora, o perecer é o que garante que a extensão do poder do Primeiro Princípio não se estende ao infinito, ao mesmo tempo que a perpétua geração comprova que, mesmo diante de uma não extensão ao infinito, a capacidade produtiva não se esgota.

Dois pontos, então, são latentes quando analisada a *hipóstase* sensível/material, são eles: 1. isoladamente, ela é uma *hipóstase* cujo modo de existência difere das *hipóstases* suprassensíveis e, 2. ela faz parte da totalidade e, neste sentido, unificação de todo o sistema procleano. Quanto ao primeiro aspecto, é significativa a diferença dos seres sensíveis em

⁵⁵⁶ Vale ressaltar a impossibilidade da matéria simples como causa. Ora, embora o volume seja característica da materialidade, de maneira que extensão e espacialidade se manifestam em razão da participação dos corpos na matéria, esta matéria não pode ser entendida como causa, mas como substrato. Ao ser um neutro, a matéria simples não tem força criativa, mas potência de receber as formas, já que causa é somente o que têm potência produtiva. Terezis, sobre isso, pondera que na filosofia procleana o deus teria produzido as espécies de corpos, o fazendo como uma causa das condições naturais e eternas. O estudioso entende que o sentido causal atribuído ao deus, que Proclo identifica como Demiurgo (PROCLUS, *Theologie Platonicienne*, V, 30, 113.5-9), diz respeito às causas eficientes, enquanto as formas, ao estabelecerem as espécies de seres corporais, corresponderiam às causas paradigmáticas (TEREZIS; TEMPELIS, 2017, p. 144). Se pensado no sentido aristotélico das quatro causas, poderíamos elencar a matéria simples como causa material dos corpos, mas sob a perspectiva procleana de causa, a matéria como substrato jamais poderia ser lida como causa, dado que, vale lembrar, para o Bizantino, para ser causa é preciso dar existência. Deste modo, causa é causa produtiva.

⁵⁵⁷ Cf. PROCLUS, *Carta a Teodoro*, §5.

relação aos inteligível. O ponto de maior clareza em relação a esta diferença consiste no modo de participação nas medidas temporais.

Os seres sensíveis têm seu ser enquanto participantes do tempo, sobre eles impera o mundo do devir. Contudo, diferente do que ocorre com as almas, que têm seu ser na eternidade, mas sua atividade no tempo, os seres materiais têm seu ser no tempo, estando sua existência sujeita a mudanças, em razão do vir a ser e deixar de ser, mas têm atividade imóvel, porque seu movimento vem da alma. Sua imobilidade não vem da participação no tempo, mas de uma falta, de uma incapacidade de mover-se. Deste modo, não é por perfeição que os corpos não têm atividade por si mesmos, mas por carência, em razão da presença da matéria, que não possui potência produtiva, sendo um neutro.

Quanto ao segundo aspecto, a realidade material, seja ela simples ou particular, é teorizada como pertencente à totalidade do sistema, o que significa que ela não apenas faz parte, mas revela elementos das *hipóstases* superiores na medida em que as causas são conhecidas por seus efeitos.⁵⁵⁸ Por esta razão foi necessário dedicar um capítulo a esta *hipóstase*, pois, na medida em que o objetivo deste trabalho é saber se é possível conhecer, é preciso compreender como o Bizantino teorizou a constituição de cada *hipóstase*, inclusive a material, para que possamos voltar a atenção aos modos como elas se relacionam e, desde modo, apreender cada uma delas. Direcionemos, então, nossos esforços para os modos de conhecimentos admitidos por Proclo.

⁵⁵⁸ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 123.

6 APREENSÃO DA REALIDADE

A mudança de perspectiva a respeito do conceito de matéria realizada por Proclo em relação à concepção plotiniana viabilizou uma nova interpretação neoplatônica sobre a apreensão da realidade. Isso porque, se em Plotino a matéria era uma espécie de não-ser, por não ter parte com a esfera do real, sendo somente um reflexo do inteligível⁵⁵⁹, isso implicava em não haver qualquer apreensão da realidade na esfera material. A filosofia procleana, no entanto, ao entender a matéria como um elemento neutro, faz com que a realidade sensível não seja apenas um reflexo sem participação no inteligível. Esta perspectiva permite que haja algum grau de realidade na *hipóstase* material, possibilitando a participação na esfera do real sem que a matéria seja excluída do sistema. Tem-se, deste modo, uma maneira de buscar o conhecimento que não necessita negar por completo a realidade sensível.

Assim, tendo em vista que a *hipóstase* sensível também pode ser apreendida, este capítulo está voltado para a discussão sobre os distintos modos de apreensão da realidade, observando os elementos apresentados nos capítulos anteriores, dado compreendermos que a máxima procleana “tudo está em tudo”,⁵⁶⁰ não se restringe ao aspecto *henológico*, abrangendo as divisões das áreas de conhecimento. O “tudo está em tudo”, portanto, é encarado como fundamento do método do Bizantino, de maneira a podermos dizer que tal máxima não está restrita a uma análise ontológica. Desta maneira, assim como se fala de uma *henologia* na qual a ontologia está presente, o mesmo ocorre com a epistemologia. Em outras palavras, na filosofia do Diádoco, o conhecimento está diretamente relacionado às *hipóstases*, permitindo uma *epistemologia* fundamentada na *henologia*, como indicado desde os primeiros capítulos deste trabalho.

Partindo das discussões dos capítulos anteriores, nos quais foram apresentadas as características específicas de cada *hipóstase*: Uno, *hénadas*, *noûs*, alma e matéria, neste capítulo é observado para o que cada um destes elementos aponta que culmina na possibilidade de apreensão da realidade. Ocorre que, como ficou demonstrado no capítulo 3, quando tratamos da realidade divina, ela é uma existência, ou seja, não estamos falando da esfera do ser. Por não dizer respeito à esfera do real, os elementos dessa *hipóstase* não podem ser ditos substâncias, porque não são seres. Uma vez que não são seres, sua apreensão não ocorre nos moldes das realidades ontológicas, sendo necessários mecanismos de aproximação

⁵⁵⁹ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, I, 8, 8.37.

⁵⁶⁰ “Πάντα ἐν πᾶσιν”. PROCLO, *Elemento de Teologia*, prop. 103.

para que elas sejam ditas, como é o caso das analogias e negações, além da expressividade do silêncio.

Deste modo, a dificuldade de apreensão fica evidenciada, pois, como apreender uma realidade que não-é? É neste ponto que o movimento de processão ganha destaque, seja sob a perspectiva da saída da unidade em direção à multiplicidade, seja sob a necessidade de permanência e retorno do causado à causa. Sob o primeiro aspecto, o quarto capítulo esteve voltado para a saída da unidade em direção à multiplicidade, na medida em que tratou das realidades do *noûs* e da alma. Desde este ponto, foi observado a complexificação do sistema do Bizantino, na medida em que cada *hipóstase* é expressa triadicamente, possuindo qualidades distintas, ainda que reunidas por uma mônada específica.

Todos os seres são compostos por limite e ilimitado.⁵⁶¹ Mas, no *noûs*, os seres são classificados como ser, vida e intelecto, ou ainda, inteligível, inteligível-intelectivo, intelectivo. Já na *hipóstase* da alma, tem-se os anjos, *daimones*, heróis e as almas parciais. *noûs* e alma são *hipóstases* cognitivas, sendo centrais na discussão da possibilidade da apreensão da realidade por dois motivos: 1. porque são quem, por primeiras, lançam no sistema os elementos fundamentais a esta apreensão, como os modos de existência da esfera do real, as medidas temporais, as relações de causa e efeito e, de modo mais fundamental, o movimento e; 2. porque são o ponto em que se pode observar o movimento de processão, bem como o vislumbre das relações entre os elementos dos sistemas nas mais diversas *hipóstases*, como é o caso das relações entre causa e causado, participação e mudança de *hipóstase*. Deste modo, é nas *hipóstases* do *noûs*, e da alma que se encontram elementos importantes a respeito dos modos de conhecimento e apreensão das distintas realidades.

Seguindo o desenvolvimento processional, o quinto capítulo ocupou-se da realidade material, voltando-se para a investigação da concepção da *hipóstase* sensível e da matéria informe. No capítulo referido, foi demonstrado que a matéria é elemento não material, i. e, ela não pode ser apreendida pela sensação, porque procedida da *hipóstase* suprassensível e, em razão da processão por semelhança, ela própria não é objeto da sensação. Os corpos, por sua vez, sendo uma mistura de matéria e forma, são objetos da sensibilidade, podendo serem apreendidos devido à participação nas formas. Completamos, assim, a exposição e apresentação das *hipóstases* que constituem o sistema procleano, permitindo que investiguemos a apreensão da realidade considerando o modo de existência dos seres, a sua relação uns com os outros e com existências que não são seres.

⁵⁶¹ Cf. PROCLUS, *Elementos de Teologia*, prop. 89.

Nesta perspectiva, quatro obras de Proclo constituem fundamento para a argumentação: *Comentário ao primeiro livro dos Elementos de Euclides*, *Comentário ao Timeu*, *Comentário ao Primeiro Alcibiades* e *Tria Opuscula*. As obras citadas são utilizadas no entendimento da relação entre sujeitos e objetos, bem como nos modos de conhecimento na filosofia procleana. Portanto, o corpo deste capítulo está dividido em quatro partes: a primeira versa sobre as relações entre identidade e diferença; a segunda, sobre a tríade inteligível; a terceira, sobre a relação entre sujeito e objeto e; por fim, a quarta, sobre os modos de conhecimento apresentados nas obras citadas.

Logo, o capítulo não só está voltado para a relação intrínseca entre unidade, ser e conhecer na filosofia procleana, como também, por meio dos modos de conhecimento, indica a relação do conhecimento com a totalidade do sistema de Proclo. Portanto, a atenção está voltada para os elementos cognoscitivos, de modo que partimos do entendimento do conhecimento como um modo específico de apreensão da realidade. Assim, é visto como o sistema *henológico* também é um sistema *epistemológico* que tem no *noûs* os elementos necessários ao conhecimento, já que diz respeito tanto ao ser quanto ao intelecto. Neste sentido, é compreendido como no *noûs* tem início a relação de identidade e diferença, tão imprescindível para o conhecimento dos seres. Parte-se para a compreensão das relações entre sujeitos e objetos, tendo como referência a tríade inteligível do *noûs*, para, assim, investigar os modos próprios de conhecimento, que têm na alma o seu desenvolvimento fundamental.

Na esteira do conhecimento, este capítulo aponta para um sistema que tem o ser humano como centro. Tal perspectiva é construída a partir da análise dos modos de conhecimento e seus respectivos objetos. São analisadas as formas cognitivas: sensopercepção, imaginação, opinião e razão discursiva como atividades dependentes da alma. Ademais, é observada, também, a *noésis* como um conhecimento humano ligado ao *noûs*, dando respaldo à defesa do sistema procleano como um reflexo da constituição humana e da totalidade das *hipóstases*.

6.1 Relações *epistemológicas* sob a perspectiva da identidade e diferença⁵⁶²

Se em Proclo há uma *henologia*, um sistema fundamentado na unidade pela qual o ser é derivado, sua epistemologia também deve estar fundamentada nesta chave de leitura, *i.*

⁵⁶² Na sessão 4.1.3 realizamos uma análise da questão relativa à identidade, à diferença e ao ser sob a perspectiva da constituição da *hipóstase* do *noûs*, partindo da compreensão estabelecida a partir da apresentação de tais conceitos por Platão e Aristóteles.

e., tendo como fundamento a unidade. Partimos, então, de dois pontos sobre o conhecimento: 1. que o conhecimento está no âmbito da alma e da inteligência, ou seja, na esfera do real e; 2. que, uma vez que conhecimento se restringe às realidades inteligíveis com potência para capacidade cognitiva, deve haver outros modos de alcançar as realidades. Este entendimento norteia a questão: a que nos referimos quando falamos de conhecimento? Ao que parece, duas respostas são possíveis: a primeira diz respeito à apreensão da realidade; a segunda, ao nosso modo apropriado (*oikeiōs*) de apreensão da realidade.

Apesar de parecer significarem a mesma coisa, modos de apreender a realidade e o nosso modo próprio de apreender a realidade não são o mesmo, uma vez que, ao se referir ao modo humano de apreensão da realidade é estabelecido um marco, um parâmetro que envolve aquilo que denominamos humano. Por outro lado, ao falar de “modos”, em sentido amplo, parte-se da perspectiva de que o modo humano não é o único, fazendo com que sejam admitidas outras maneiras que, *a priori*, não são postas como evidentes. É sob a perspectiva de diferentes modos de apreensão da realidade que este estudo analisa a relação entre os seres, considerando identidade e diferença, bem como a lei da processão por semelhança, que é fundamento da relação entre causa e conhecimento.

Ora, se conhecimento é conhecimento das causas, como já teria sido demonstrado por Aristóteles e reafirmado por Proclo nos *Elementos de Teologia*⁵⁶³, conhecer envolve uma relação com as causas. Se é necessária uma relação entre causa e causado, estamos entrando no campo não somente do saber, mas também do relacionar. Falamos, portanto, de uma *henologia* e uma *epistemologia* porque, para Proclo, há correspondência entre ser e pensar, como se verá mais adiante. Partimos, então, do entendimento da relação de unidade entre sujeito e objeto do conhecimento, considerando a influência da posição do sujeito ante ao objeto. Isso ocorre na medida em que o fundamento da existência está na unidade, que influencia todos os seres subsequentes, como afirma Siorvanes ao declarar:

O fundamento e valor de toda existência mostrou-se tão unificado e completo que nenhuma palavra ou conceito o pode descrever adequadamente. No máximo, podemos o chamar de “Uno” (*to hen*), mas mesmo este nome é uma apropriação inadequada da nossa mente. Ele só pode ser alcançado através de um ato de “união” (*henosis*) por algo que se aproxima dele, uma “unidade” (*henas*), que está em toda existência, incluindo o ser humano. Esta unidade é o eu do ser.⁵⁶⁴

⁵⁶³ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 11.

⁵⁶⁴ “The foundation of all existence and value was shown to be so unified and complete that no separate word or concept can adequately describe it. At most we can call it 'the One' (*to hen*), but even this name is an inadequate appropriation by our personal mind. It can be reached only through an act of 'union' (*henosis*) with something very much like it, a 'unity' (*henas*), which is in every existent, including human beings. This unity is the self of being”. SIORVANES, *Proclus - Neoplatonic philosophy and Science*, 1996, p. 114.

É da união das existências com o Uno que se desenvolvem os níveis de ser e, junto a eles, a relação de semelhança e dessemelhança, de mesmo e outro, bem como a necessidade de participação, tendo como fundamento o movimento de processão. O movimento de processão, na medida em que garante a participação, evidencia as relações de identidade e diferença, demonstrando que o conhecimento não corresponde a todos os níveis do sistema, dado que o conhecimento está no campo da cognição. A cognição diz respeito a realidades específicas: da alma e do intelecto, porque relacionadas ao pensamento. É neste ponto que mesmo e outro, identidade e diferença, bem como a possibilidade de conhecimento são possíveis aos seres capazes de atividade cognitiva.

Se conhecer, ou mesmo apreender a realidade, bem como a participação, estão associadas à processão e, portanto, aos níveis das *hipóstases* no sistema, tem-se que voltar aos conceitos de identidade e diferença, logo, retomar a discussão presente nos capítulos anteriores. A relação entre mesmo e outro, causa e causado foram tocados sempre que tratamos sobre as diferentes *hipóstases* do sistema procleano, pois o desenvolvimento hipostático tem como lei geral a processão por semelhança, uma vez que “as causas produtivas produzem mais por semelhança que por dessemelhança”.⁵⁶⁵ Contudo, o ato de proceder envolve distinção entre o que procede e o que é procedido, indicando uma separação entre os termos, mesmo que no âmbito numérico. Neste sentido, devemos reunir as pistas deixadas para compreender qual é a relação entre identidade e diferença com o conhecimento.

6.1.1 Diferença

O sistema procleano é marcado por relações e é neste aspecto que se encontram os conceitos de identidade e diferença. Isso porque, ainda que identidade e diferença possam ser analisadas em si mesmas, enquanto elementos constitutivos do ser, como foi observado no ponto 4.1.3 deste trabalho, é somente a partir da sua relação com o outro que se alcança plenamente tais conceitos, uma vez que não existe identidade e diferença em seres isolados. O ser em si mesmo está imerso na unidade que, enquanto tal, não apresenta qualificações, em razão da sua participação na causa primeira. Um ser em si mesmo, observado isoladamente, enquanto unidade, existe, dado que a existência provém da causa primeira, mas não pode ser dito ou pensado, pois pensar e dizer envolvem parâmetros, ou seja, a multiplicidade, o outro, um termo pelo qual é possível comparar. Portanto, o pensar e o dizer necessitam da diferença.

⁵⁶⁵ “τὰ ὅμοια ἄρα πρὸ τῶν ἀνομοίων ὑφίστησι πᾶν τὸ παρακτικὸν αἴτιον”. PROCO, *Elementos de Teologia*, prop. 28.

A diferença origina-se na multiplicidade, de maneira a ter existência a partir da dualidade expressa na multiplicidade. Neste raciocínio, diferença diz respeito ao outro, à alteridade. Beierwaltes aponta que:

É a alteridade que tem - em sua colocação assistemática em função da ἀπειρία - a função ativa de diferenciação. Ela a possui não apenas como ἀπειρία ou δυνάς, mas a partir dela, de modo que a ἐτερότης possa ser concebida como um momento interno e externo, resultante de ἀπειρία e δυνάς.⁵⁶⁶

Na mesma medida em que o processo de multiplicação das existências dá origem a diferentes *hipóstases*, o processo de multiplicação não só tem implicações exteriores, mas também interiores aos próprios seres. Contudo, a diferenciação originada na multiplicidade, na díade indefinida, não pode ter seu fim na multiplicidade mesma, em razão da impossibilidade de processão ao infinito.⁵⁶⁷

A diferença, então, pode ser compreendida a partir de duas perspectivas: a ontológica, que está ligada à multiplicação das *hipóstases*, e a epistemológica, porque se apresenta como elemento de distinção dos seres. Como observado anteriormente, se do Uno e, portanto, da unidade não é possível qualquer nomeação, porque nela não há distinção, tratar da diferença enquanto multiplicidade é também falar da origem da determinação e, desta maneira, da possibilidade de conhecimento. É neste aspecto, da distinção entre os seres, que se fala de totalidade, de modo que, ao retornar para a figura do círculo apresentada por Proclo em seu *Comentário ao primeiro livro dos Elementos de Euclides*,⁵⁶⁸ podemos encontrar a diferença na imagem dos raios, em razão de, na analogia, estar nos raios a saída daquilo que não pode ser distinguido para aquilo que pode ser observado individualmente, mas que, ainda assim, compõe a totalidade.

A alteridade, enquanto elemento que demarca e determina a infinitude, não é oposta à identidade, sendo um elemento que a constitui, na medida em que não só delimita o ser, como traz à luz o outro, elemento pelo qual se estabelece um parâmetro de análise. Sob este aspecto, Beierwaltes compara a diferença com a estrutura numérica,⁵⁶⁹ porquanto, na ordem numérica, ainda que todos os elementos sejam compostos por unidades, cada um é distinto do outro, sendo ele mesmo e constituindo uma diversidade ontológica que não existe

⁵⁶⁶ “È l'alterità ad avere - nelle sua asistemática collocazione in funzione dell'ἀπειρία - la funzione attiva di differenziazione. Essa la possiede non solo come ἀπειρία o δυνάς, ma a partire da essa, di modo che l'ἐτερότης possa essere concepita come un momento interno e esterno, risultante di ἀπειρία e δυνάς”. BEIERWALTES, *Identità e Differenza*, 1989, p. 70.

⁵⁶⁷ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 11.

⁵⁶⁸ PROCLO, *Comentário ao Primeiro Livro dos Elementos de Euclides*, 153.11- 15.

⁵⁶⁹ BEIERWALTES, *Op. cit.*, 1989, p. 73.

na realidade divina. É neste entendimento que diferença e identidade se complementam, possibilitando a investigação das características distintivas dos seres.

6.1.2 *Identidade*

A identidade, bem como a diferença, existe na relação, seja consigo mesmo, enquanto um ser composto, seja com o outro, aspecto pelo qual o ser pode ser entendido enquanto unidade. Estamos no terreno de seres uno-múltiplos, onde todos os elementos do sistema são demarcados por determinações. MacIssac entende que no sistema procleano há três tipos de determinações:

Primeiro, existem as determinações que emergem da *taxis* [ordem] das hierarquias de todas as coisas e que podem ser pensadas como o seu conteúdo, a exemplo dos inteligíveis gerados no intelecto (*Noûs*), ou das várias espécies animais do mundo material. Segundo, existem as determinações que dão a uma *taxis* [ordem] particular todas as suas características, como a simplicidade das *hénadas*, ou a temporalidade das almas. Por fim, existem as determinações que emergem do próprio pensamento discursivo, os *logoi* pelos quais apreendemos as determinações de todas as coisas.⁵⁷⁰

Logo, seja sob a perspectiva de cada *hipóstase*, seja do interior de cada *hipóstase*, a partir do Uno há um processo de divisão e unificação simultânea. Expliquemos, falamos de divisão porque é possível distinguir características, seja na visão de cada *hénada* como uma unidade, ou do intelecto como algo diferente, separado da alma e das *hénadas*; seja sob o entendimento de que, mesmo no interior de cada ordem, há uma série de elementos com características próprias. Assim, o processo de diferenciação também é um processo de identificação, porque na medida em que cada elemento é dividido e separado, ele é um outro, sendo ele mesmo. Ao compreender que os seres se identificam com eles mesmos, tem-se uma chave interpretativa que não é a mesma das relações de semelhança e dessemelhança, ainda que ambas estejam pautadas nas relações entre os seres.

O sentido de semelhança está fundamentado no que um ser tem em comum com outro, carregando consigo a noção de identidade e diferença, já que o semelhante possui aspectos de igualdade com os outros, ao mesmo tempo que se distingue deles. Assim, a

⁵⁷⁰ “First, there are the determinations which emerge within any given *taxis* in the hierarchy of all things and which may be thought of as its content, such as the intelligible genera in Intellect (*Nous*), or the various animal species in the material world. Second are the determinations which give a particular *taxis* its overall Character, such as the simplicity of the *henads*, or the temporality of souls. Finally, there are the determinations which emerge through discursive thinking itself, the *logoi* through which we grasp the determinations of all things”. MACISAAC, *The origin of determination in the neoplatonism of Proclus*, 2007, p. 141 (tradução e grifo nosso).

semelhança sempre diz respeito ao outro. Já quanto à identidade, ainda que ela seja, em alguma medida, estabelecida em comparação com os outros, é na diferença que um ser tem com os outros que ele tem como objeto sua relação consigo mesmo. Voltamos, neste aspecto, à perspectiva da unidade, que também pode ser compreendida por meio da relação do ser consigo mesmo, levando em conta aquilo que ele é; ou seja, entramos na esfera do ser, que permite, em razão da unificação daquele que é uno-múltiplo, ser apontado.

6.1.3 *Ser*

É com o ser que adentramos na perspectiva ontológica e, com ela, no âmbito das determinações, qualificações e limitações que possibilitam a comparação das mais distintas realidades. Ora, é válido lembrar que a multiplicidade não garante a diferenciação, de modo que é oportuno diferenciar o conceito de multiplicidade do de pluralidade. Na pluralidade há diferença não só numérica, mas também qualitativa. Neste sentido, é possível estabelecer diferenciação e singularidade entre cada um dos termos de uma *hipóstase*, sendo isso que ocorre no âmbito do ser. Por outro lado, um exemplo de multiplicidade sem pluralidade, *i. e.*, de diferença quantitativa, mas não qualitativa, está nas *hénadas* divinas que, ainda que sejam múltiplas, a semelhança entre elas não permite que sejam diferenciadas umas das outras.⁵⁷¹

A *hipóstase henádica* e ontológica, portanto, se diferenciam por uma ser múltipla e a outra, múltipla e plural. Caracterizada pela unidade interna da *hipóstase* e, assim, pela impossibilidade de apontar diferenças entre elas, as *hénadas* só podem ser conhecidas por seus efeitos, pois não possuem qualificações que as possam identificar, confirmando a tese de que as causas são conhecidas por seus efeitos.⁵⁷² Ao indicar que as causas são conhecidas por seus feitos e entendendo que a causa imediata dos seres são as *hénadas*, dado que as *archai péras* e *ápeiron* são expressões da multiplicidade de *hénadas* e sua potencialidade, podemos afirmar que as *hénadas* são conhecidas através dos seres. Seguindo esta linha de raciocínio e compreendendo, junto a Nieva, que o ser primordial é potencialmente múltiplo porque composto de *péras* e *ápeiron*, sendo o primeiro o princípio de determinação e o segundo, da multiplicidade,⁵⁷³ verifica-se que no nível do ser há pluralidade e multiplicidade e não apenas multiplicidade. Na medida em que há pluralidade, é na *hipóstase* do *noûs*, que tem no ser o

⁵⁷¹ Sobre a coerência da ordem divina, ver o tópico 3.2.1 *As Archai e as Hénadas* neste trabalho.

⁵⁷² Cf. PROCLO, *Elemento de Teologia*, prop. 123.

⁵⁷³ NIEVA, *Introducción*. In: PROCLO, *Teología Platónica*, I-III, 2015, p. 22-23.

primeiro elemento de sua tríade, que é possível observar os diferentes modos de existência e, com isso, falar sobre conhecimento a respeito dessas existências.

Dando início à ontologia procleana, o ser é componente de diversas tríades, como: ser, identidade e diferença; ser, vida e intelecto; além de ser apresentado como o primeiro misto da tríade limite, ilimitado e misto.⁵⁷⁴ A presença do ser nas múltiplas tríades aponta para o entendimento de que ele e, junto a ele toda a realidade ontológica, pode ser lida de muitos modos, como defendia Aristóteles ao anunciar a multiplicidade nos modos de dizer o ser.⁵⁷⁵ Ademais, não se pode perder de vista que o Ser tem sua presença inicial no *noûs*, de maneira a indicar que a epistemologia tem lugar primordial na ontologia. Tal fato fica ainda mais evidente quando observado que a tríade do *noûs* também é apresentada como: inteligível, inteligível e intelectivo, e intelectivo.

6.2 A tríade inteligível: a distinção entre sujeito e objeto

A filosofia procleana, no âmbito do *Noûs* e, com isso, do ser, é organizada em tríades. No entanto, o caráter triádico não se restringe ao âmbito do real, dos seres como elementos singulares; ele corresponde também às relações entre os seres. Assim, a análise das bases para o conhecer deve levar em consideração o ser e suas relações. Contudo, é preciso observar que o neoplatonismo de Proclo parte de uma *henologia*, o que implica um modo específico de compreender a esfera do real. Com a unidade como fundamento, o sistema procleano estabelece um modo de singularidade dos seres que tem como critério a presença de *péras* e *ápeiron*, fazendo com que a potência da unidade permaneça em cada termo depois do Primeiro Princípio.

6.2.1 Conhecimento: mediação como atividade

A ontologia procleana é apresentada de três modos: 1. com os seres em si mesmos; 2. com a relação entre os seres e; 3. com a predicação.⁵⁷⁶ Cada um desses modos é encontrado na análise do desenvolvimento do sistema, dado que, desde a perspectiva da unidade, referimo-nos a extremos que, enquanto tais, não têm acordo entre si, o que exige um terceiro que atue como mediador. Ou seja, o sistema do Bizantino tem na mediação o ponto cha-

⁵⁷⁴ Cf. CARAM, *La continuidad ontológica en el pensamiento de Proclo*, 2014, p. 114.

⁵⁷⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Λ2, 1003a31.

⁵⁷⁶ Cf. ROSÁN, *The Philosophy of Proclus: the final phase of ancient thought*, 1949, p. 64.

ve para a compreensão do seu desenvolvimento e, junto ao desenvolvimento, a possibilidade de conhecimento das *hipóstases*, na medida em que conhecimento envolve comunicação entre os termos. Tal fato pode ser constatado quando observada a dinâmica de participação, que consiste em um ser que participa, um que é participado e um terceiro que faz a mediação entre eles, a participação.⁵⁷⁷

Desde a relação de participação, que necessariamente envolve a comunicação entre os termos, há relações que podem ser compreendidas pelas categorias de ativo e passivo, ou ainda, de sujeito e objeto. O ser que é participado está em uma condição de passividade, no sentido de dele não ser exigido nenhum movimento, nenhuma atividade para que ele seja o que é na relação. Em outras palavras, o participado, para que seja participado, não necessita mover-se em direção a nenhum objeto, sendo possível a ele permanecer em si mesmo. Por outro lado, quanto ao ser que participa, a este é necessário que se dirija para aquele que é participado, pressupondo um movimento, enquanto atividade, para que ele seja o que é. Deste modo, há dois termos que se distinguem, colocando-se como extremos um do outro e necessitando de um terceiro que viabilize a relação entre eles, qual seja, a participação, que é atividade em si mesma.

À medida que a tríade da participação compreende um ser de atividade, outro de passividade e ainda uma ação, desenha-se uma relação entre sujeito e objetos. No caso específico, o primeiro termo, o participado, é objeto porque permanece em si mesmo e, sob esse aspecto, está associado à passividade. Vale pontuar, no entanto, que aqui a passividade não consiste em uma relação de grandeza e, portanto, não significa inferioridade frente ao sujeito. Se o participado é objeto, o participante é sujeito, porque é ele quem opera o movimento de ida até o objeto para que a comunicação, i. e, a participação ocorra. O terceiro termo, por sua vez, a atividade, que na tríade em questão é a participação propriamente dita, diz respeito à potência oriunda da relação que, ao mesmo tempo em que é termo de mediação, manifesta a correlação entre sujeito e objeto.

Com base na participação, é constatada a escolha do Diádoco pela utilização de tríades nas relações que não se dá de modo aleatório. Isso porque, ademais dos componentes da tradição neoplatônica, a triadicidade é posta como um meio pelo qual é permitido teorizar não apenas os seres a partir de suas definições ou uma relação direta entre eles, como também examinar a relação como um termo isolado. Em outras palavras, a triadicidade é um método de organização da realidade que permite relacionar termos que, *a priori*, não se comunicam,

⁵⁷⁷ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 28.

considerando-os em si mesmo, bem como justificar a relação entre eles por meio de um terceiro que é a própria atividade advinda da potência de comunicação entre os termos iniciais.

No entanto, com Proclo, o terceiro termo, na medida em que é termo médio, ainda que compreendido como atividade oriunda da potência, também ganha caráter *hipostático*. A exemplo, tem-se o fenômeno da tríade ser, vida e pensamento, na qual a relação entre ser e pensamento tem como resultado a vida que, ao mesmo tempo em que é potência, porque resultado da ação do pensamento sobre o ser, é compreendida como um terceiro que tem existência por si própria. Esta compreensão da potência como *hipóstase* é interessante por possibilitar tanto uma leitura ontológica quanto predicativa dos termos médios. É neste sentido que Rosán dá sustentação à sua argumentação da ontologia procleana como dividida em seres em si mesmos, a relação entre eles e a predicação. Dois pontos, então, confluem: 1. a substancialização dos termos médios das tríades e; 2. a possibilidade de predicação desses termos. Logo, há um direcionamento da compreensão da filosofia procleana para aquilo que envolve a relação entre ser, pensar e dizer, como observado no *De Natureza* de Parmênides.⁵⁷⁸

Porém, a triadicidade presente, em Proclo, desde o *De Natureza* de Parmênides, parece indicar um modo específico de apreensão da realidade, a do entendimento humano. Neste sentido, a triadicidade aparece como um método de compreensão da realidade que diz respeito ao próprio pensamento. Sobre isso, Beierwaltes pondera:

A tríade, como estrutura da realidade, afunda suas raízes, fundadas no desenvolvimento do próprio Uno que, fazendo brotar e penetrar-se na dimensão do Espírito (νοῦς) e da Alma (ψυχή), determina, distingue e articula esse desdobramento e o reconduz enquanto cosmo noético (χόσμος νοητός), a uma totalidade, um sistema “hierárquico” de tríades.⁵⁷⁹

Em acordo com Beierwaltes, nossa compreensão das tríades parte da noção apontada pelo estudioso de que o modo de divisão e organização da realidade não se limita a um esquema de classificação formal, tratando-se de um elemento constitutivo da própria realidade e do pensamento.⁵⁸⁰ Nesta perspectiva, as teses de Beierwaltes e Rosán parecem se encontrar na divisão ontológica de Rosán do sistema procleano, isso porque Rosán⁵⁸¹ entende que as coisas individuais correspondem ao primeiro grau de abstração, uma vez que a existência é anterior ao ser, fazendo com que mesmo aquilo que não é um ser, enquanto objeto singular,

⁵⁷⁸ Cf. PARMÊNIDES, *De Natureza*, Frags. 3; 6.1a; 8.34-41.

⁵⁷⁹ “La triade come struttura della realtà affonda le sue radici nel dispiegamento dell’Uno stesso, quell’Uno che, facendo sgorgare e penetrando la dimensione dello Spirito (νοῦς) e quell’Anima (ψυχή), determina, distingue e articula questo dispiegamento, e lo riconduce in quanto cosmo noetico (χόσμος νοητός) ad una totalità ad un sistema ‘gerarchizzato’ di triadi”. BEIERWALTES, *Op. cit.*, 1990, p. 71.

⁵⁸⁰ BEIERWALTES, *Op. cit.*, 1990, p. 71.

⁵⁸¹ Cf. ROSÁN, *Op. cit.*, 1949, p. 65-66.

possa ser analisado sob a perspectiva do ser, pois, ao possuir existência própria,⁵⁸² tem participação no limite e no ilimitado,⁵⁸³ sendo passível de apreensão.

Na esfera do real há dois tipos de existências: dos seres e de seu poder. Rosán as divide a partir de três aspectos: 1. poder potência, que é prioritário aos existentes porque é o que põe em ordem aquilo que existe; 2. poder interno, que é o que os seres têm em si mesmos, sendo o poder contínuo de sua existência; 3. poder externo, que é o modo pelo qual uma coisa passa a outra. O segundo tipo é o que estabelece um ser na hierarquia dos seres, enquanto os outros dois correspondem às relações estabelecidas.⁵⁸⁴ Os aspectos de poder apontados por Rosán parecem estar de acordo com os modos de existência teorizados por Proclo, quando o Bizantino, nos *Elementos de Teologia*, estabelece que tudo existe ou como causa, ou em si mesmo ou como imagem.⁵⁸⁵

Há uma relação entre a perspectiva de poder e de modos de existência que se correspondem, pois causa, enquanto fundamento do ser e aquilo que dá existência, pode facilmente ser interpretada como a potência em seu primeiro sentido, aquela que dá ordem e fundamenta a existência. Isso acontece porque, nas duas perspectivas de análise, há a necessidade de um fundamento, de algo que sustente os seres sem que seja o ser mesmo. Quanto aos seres como imagem, eles parecem corresponderem ao poder em sentido externo, já que têm sua existência a partir de outros. Já os seres em si mesmos, que na escala de existência dizem respeito ao termo médio, ao mesmo tempo que são existências consolidadas, correspondendo ao poder interno, não apenas dão continuidade à processão dos seres como delimitam sua existência. Eles correspondem à essência propriamente dita, ou seja, são seres qualificados na medida em que possuem substância por si mesmos. Deste modo, ainda segundo Rosán, é o poder de cada ser que permite a relação de todo o sistema.

Se voltarmos aos *Elementos de Teologia*, é possível demonstrar o papel do poder, enquanto potência, nos seres. Tal demonstração ocorre, primeiro, pela perspectiva da potência produtiva, que tem início no primeiro princípio e retorna quando chega ao nível da matéria⁵⁸⁶ que, por não possuir um poder específico, é compreendida como um neutro⁵⁸⁷. Mas, não é apenas sob a perspectiva da potência produtiva que potência está no sistema procleano, há também o sentido de poder como elemento que corresponde a cada ser, como pode ser obser-

⁵⁸² Cf. ROSÁN, *Op. cit.*, 1949, p. 65.

⁵⁸³ Vale lembrar que tudo o que existe depois do Uno é uma mistura de *péras* e *àpeiron*, que são compreendidos como manifestações do primeiro princípio.

⁵⁸⁴ Cf. ROSÁN, *Op. cit.*, 1949, p. 67.

⁵⁸⁵ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 65 e 118.

⁵⁸⁶ A potência produtiva não está na matéria simples dado que ela, enquanto último termo do sistema procleano, assim o é porque não pode produzir, reforçando a noção de um sistema perfeito, que não procede ao infinito.

⁵⁸⁷ Cf. PROCLO, *Sull'esistenza del male*, I, §30.30-32.

vado quando se fala que cada ser compreende a si mesmo e tem sua potência limitada, embora toda potência seja percebida como infinita pelos seres inferiores⁵⁸⁸, dado que o efeito não alcança toda a potência da causa. Neste sentido, potência, ser e compreensão se relacionam de modo a viabilizar a análise dos seres que, no sistema procleano, se relacionam entre si.

A relação entre os seres ocorre através dos termos médios que, à exceção do primeiro princípio e da matéria simples, podem ser qualquer termo do sistema, a depender do ponto de análise. A mediação e, portanto, a relação, é tão importante no universo procleano que Trouillard informa: “os termos μεσότης, μέσος estão entre os mais frequentes do vocabulário procleano. Eles significam: meio/médio, intermediário, relação. Os *Elementos de Teologia* submetem à mediação todas as ordens de deuses”.⁵⁸⁹ Isso ocorre na medida em que o sistema procleano é fundamentado na participação e, junto a ela, na comunicação ininterrupta de todo o sistema; não por menos Caram trabalha com o sentido de comunicação ontológica do sistema do Bizantino. No entendimento de Caram, todos os termos estão interligados, sendo justamente a mediação que lança luz sobre a possibilidade do conhecer.

A comunicação entre os seres está associada à possibilidade de cada ser poder, de algum modo, ter acesso àquele com o qual se comunica. Um sistema de mediação permite que todos os seres se comuniquem, deixando evidente que há algo que é o mesmo em todos os existentes, fazendo com que todo o sistema seja um. Nesta perspectiva, Rosán apresenta o sistema do Bizantino como um sistema fechado. Segundo o estudioso “o universo de Proclo é um sistema fechado, selado de cima a baixo e limitado por todos os lados. [Nele] cada coisa tem seu lugar; tudo está relacionado com tudo, direta ou indiretamente”.⁵⁹⁰ Na medida em que tudo o que existe está relacionado com tudo, os termos da relação ocupam o lugar ou de efeito ou de causa, quando pensados a partir da relação, consolidando a intrínseca relação entre todos os termos do sistema.

Contudo, a relação entre causa e efeito não se encerra em si mesma, porque sua existência está fundada em uma atividade que em si mesma já está presente no primeiro termo, como causa, e que aparece no efeito como imagem. O termo que surge é o termo médio, que identifica o modo de participação, ou melhor, de existência do causado na causa, sendo um elemento singular que se manifesta enquanto predicação, por apontar a característica de

⁵⁸⁸ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 93.

⁵⁸⁹ “les termes μεσότης, μέσος sont parmi les plus fréquents du vocabulaire proclusien. Ils signifient: milieu moyen, intermédiaire, relation. Les *Eléments de Théologie* soumettent à la médiation tous les ordres de dieux”. TROUILLARD, *Le sens de médiations proclusiennes*, 1957, p. 332.

⁵⁹⁰ “But the universe of Proclus is a closed system, sealed as it were at the top and the bottom and bounded on all sides. Every thing has its place; everything is related to everything else and everything else is related to it, directly or indirectly”. ROSÁN, *Op. cit.*, 1949, p. 68 (inserção nossa).

análise da tríade, ainda que ele não seja nem a causa e nem o causado mesmo. O termo médio, ao possuir a característica da tríade, ganha contornos ontológicos, sendo um ser por ter existência própria, ainda que seja um elemento relacional.

Assim, seja as tríades relacionais, como a da participação, seja aquelas que surgem a partir do ser, são caracterizadas pela presença de um objeto ao qual um dos termos se dirige e um sujeito, aquele que exerce o movimento de comunicação com o objeto. O terceiro termo, o médio, tem existência a partir da relação, sendo oriundo da própria atividade de comunicação e que caracteriza todo o ponto de análise dos termos envolvidos. Tal perspectiva é particularmente interessante porque, ainda que diga respeito ao modo como as tríades do sistema são estruturadas, ela também é a manifestação de como se dá o processo de conhecimento e apreensão da realidade em geral, pois conhecimento necessariamente envolve um objeto a ser conhecido, um sujeito que conhece e a própria atividade de conhecer.

6.2.2 *A tríade inteligível: conhecimento e apreensão da realidade*

O conhecimento, no entanto, não é uma atividade existente em todas as *hipóstases*, ele está ligado à esfera do real, de maneira a ser preciso estabelecer a distinção daquilo que denominamos, neste trabalho, como apreensão da realidade e daquilo que denominamos conhecimento. Neste sentido, devemos partir do fundamento básico do sistema: a primazia do Uno-Bem, enquanto primeiro princípio, termo que tem sua influência sobre toda a extensão do sistema procleano. Ora, desde este aspecto, o conhecimento, na medida em que necessita de uma atividade e de pelo menos dois termos, quanto à função,⁵⁹¹ não pode corresponder àquilo que é somente unidade ou que tenha nela sua principal característica, como é o caso das *hénadas*. Este fato faz com que o conhecimento seja uma atividade que só pode ter sua origem na esfera do ser, pois somente a partir daí é possível a pluralidade que tem intrínsecos os conceitos de identidade e diferença.

6.2.2.1 *Conhecimento e noûs*

O ser é o lugar das predicções, porque é o lugar das determinações. É, portanto, na esfera do real que há sujeitos de conhecimento. Como sabido, em Proclo, a *hipóstase* que

⁵⁹¹ Referimo-nos à multiplicidade de termos enquanto função por nos referirmos à relação entre sujeito e objeto. Neste caso, não são necessários dois seres distintos, uma vez que é possível o autoconhecimento. Na medida em que um ser conhece a si mesmo, ele possui dupla função, a de sujeito que conhece e a de objeto de seu conhecimento, sem, contudo, deixar de ser uma unidade.

diz respeito ao real, ao ser, é o *noûs*. É no *noûs* que o ser é e na medida em que é pode ser pensado, porque possui uma vida que em sua atividade de apreensão do ser é pensamento. Esta tríade, sob a perspectiva de ser, vida e pensamento, é interessante porque permite abrir caminho para a afirmação de que é nela que o conhecimento tem lugar, posto que o pensamento, ou intelecto, corresponde a um de seus modos de existência. Dois elementos, então, se destacam: o ser, que é fundamento da predicação, porque permite que os existentes sejam ditos a partir de determinadas características; e o pensar, que é o modo pelo qual se dá a apreensão da realidade do ser na *hipóstase* do *noûs*.

Assim, no que tange ao conhecimento, parece haver uma identificação entre apreensão da realidade e pensamento, principalmente no âmbito do *noûs*, sendo nessa identificação, quando ocorre de modo irrestrito, que reside o problema do conhecimento. Apreensão da realidade, pensamento e conhecimento são conceitos distintos, ainda que possam corresponder ao mesmo elemento de análise. Sobre o tema do conhecimento e pensamento, Wilson traz uma compreensão que, ao longo deste capítulo, confluirá com nosso estudo da perspectiva procleana. Para o estudioso:

Há uma classe de conhecimento que deve ser denominada pensar, se é algo. Porém, por outro lado, existem algumas atividades que, muitas vezes, chamamos de conhecer, às quais não chamaríamos pensar. Se considerarmos que todas as apreensões da natureza de um objeto são conhecimento, então a percepção (pelo menos alguma percepção) e a apreensão de um sentimento seriam conhecimento; entretanto, segundo o uso natural da linguagem, não chamaríamos pensar.⁵⁹²

A posição de Wilson é interessante porque explicita que pensamento, apreensão de realidade e conhecimento não são o mesmo, ainda que, como fica perceptível na citação acima, conhecimento é um modo de pensamento e apreensão da realidade. Esta compreensão pode ser constatada na filosofia de Proclo, porque também com o Bizantino a apreensão da realidade é mais ampla que o pensamento e o conhecimento, pois quando nos referimos à apreensão da realidade, estamos nos referindo, principalmente, à participação do causado na causa. É a partir deste ponto que podemos apontar como o sistema de processão é um método que fundamenta o modo de conhecimento como humano. A apreensão da realidade é mais

⁵⁹² “Por lo tanto, hay una clase de conocer que debe ser llamado pensar, si es algo. Pero, por otra parte, existen unas actividades a las que muchas veces, por lo menos, llamamos conocer, a las cuales no llamaríamos pensar. Si consideramos que todas las aprehensiones de la naturaleza de un objeto son conocimiento, entonces la percepción (o al menos alguna percepción) y la aprehensión de un sentimiento serían conocimiento; sin embargo, según el uso natural del lenguaje, no la llamaríamos pensar”. WILSON, *Relación del pensamiento con el conocimiento*, 1967, p. 30-31.

ampla que o conhecimento e o pensamento, pois o pensamento, enquanto atividade, dirige-se a seu objeto, gerando um modo de apreensão. Mas, e o conhecimento?

6.2.2.2 *Conhecimento e apreensão da realidade*

O conhecimento é um modo específico de apreensão da realidade, sendo uma atividade que pode ser móvel ou imóvel, a depender da *hipóstase* a qual diga respeito. Ele é um modo de apreensão característica da atividade inteligível, tendo origem no *noûs* e, portanto, diz respeito à cognição. Esse modo de comunicação entre os termos do sistema tem a necessidade de compreender as coisas mediante suas determinações. Contudo, é preciso ficar atento a esta definição, porque ela é limitante, se pensada sob a perspectiva da comunicação do sujeito de conhecimento com o primeiro princípio. Isso porque o primeiro princípio não pode ser determinado, já que ele não é um objeto com características específicas, delimitadas. Conhecimento, então, é um modo de relação entre os seres que pode envolver o raciocinar, o pensar, mas que não se limita a ele. É neste aspecto que Wilson entende que nem todo conhecimento é pensamento, bem como nem todo pensamento é conhecimento. Há, então, um modo específico de pensar que também é conhecer.⁵⁹³

Em Proclo, a relação entre pensamento e conhecimento ocorre de modo muito particular, porque, para o Diádoco, intelecção e pensamento correspondem a atividades distintas, ainda que interligadas em razão de o raciocinar estar relacionado à participação no *noûs*. O *noûs* é o *locus* da intelecção e isso de tal maneira que, ademais das tríades já apresentadas neste trabalho, ele também é examinado, por Proclo, enquanto: inteligível, inteligível-intelectivo e intelectivo.⁵⁹⁴ Essa divisão da realidade inteligível é resultado da discussão com seus antecessores, nos quais Amélio e Jâmblico têm papel central na construção da composição triádica do *noûs* e de suas características. Os antecessores de Proclo rompem com a percepção plotiniana de um *noûs* marcado pela unidade interna que torna os elementos indistintos.⁵⁹⁵ Neste sentido, Proclo, em seu *Comentário ao Timeu*, informa:

Amélio estabelece o Demiurgo como triplo, afirmando que há três intelectos e três reis: um que é, um que tem e um que vê. Os três diferem um do outro porque o primeiro intelecto é o que é, enquanto o segundo é o inteligível que está nele, mas ele tem o inteligível que é anterior a ele e certamente participa dele, razão pela qual é o segundo. O terceiro também é o inteligível nele, porque todo intelecto é o mesmo

⁵⁹³ Cf. WILSON, *Op. cit.*, 1967, p. 31.

⁵⁹⁴ Cf. PROCLUS, *Commentary on Plato's Timaeus*, II, 311.2-11.

⁵⁹⁵ Cf. BEIERWALTES, *Op. cit.*, 1990, p. 133.

que o inteligível que está associado a ele, mas ele tem o segundo e vê o intelecto que é o primeiro, pois quanto maior a separação, menor a posse.⁵⁹⁶

Amélius teria apresentado o *noûs* como uma tríade que envolve uma hierarquia entre os termos que o compõem, fazendo com que a participação seja o elemento de ligação entre eles, em razão de os demais possuírem a mesma característica da mônada originária da ordem. Mas é Jâmblico quem teoriza a tríade inteligível cuja influência é evidente na filosofia procleana. Também no *Comentário ao Timeu*, Proclo descreve a perspectiva da triadicidade do *noûs*, segundo ele:

[...] ao intelecto único, que contém em si mesmo as mônadas universais, pertence à simplicidade, indivisibilidade, bondade, permanência e unificação com o inteligível, bem como os sinais desse tipo que indicam transcendência. Quanto ao intelecto médio, que reúne a plenitude dos três, ele diz que os melhores indícios são o poder gerador dos deuses, a reunião dos três deuses, o poder contemplativo da atividade (divina), o poder gerador da vida divina e, sobretudo, de toda atividade de processão e beneficente. Quanto ao terceiro intelecto, que molda o universo, ele ensina que os seus melhores tributos são as processões estáveis, a criação e a manutenção das causas universais, as causas universais separadas atribuídas à espécie, e todas as processões e propriedades demiúrgicas semelhantes a estas.⁵⁹⁷

O entendimento de Jâmblico a respeito do *noûs* possibilitou que Proclo admitisse em seu sistema o *noûs* triádico que corresponde à triadicidade de ser, vida e pensamento, dado que inteligível, inteligível-intelectivo e intelectivo são uma maneira de refletir o ser sob a perspectiva da cognição.

6.2.3 A tríade inteligível: inteligível, inteligível-intelectivo, intelectivo

⁵⁹⁶ “Amelius makes the Demiurge triple and says that there are three Intellects and three Kings, one who is, one who has, one who sees. These three differ from each other, because the first Intellect really is what he is, while the second is the Intelligible which is in him, but he has the Intelligible which is prior to him and certainly participates in him, which is the reason why he is second. The third too is the Intelligible in him, for every Intellect is the same as the Intelligible that is coupled with him, but he has the Intellect in the second and he sees the Intellect that is first, for the greater the separation the feebler the possession”. PROCLUS, *Commentary on Plato's Timaeus*, II, 306.2-9.

⁵⁹⁷ “[...] the One Intellect, which also contains within itself the universal monads, belongs simplicity and indivisibility and goodness and permanence and unification with the intelligibles and tokens of this kind that indicate transcendence. As regards the middle Intellect, which gathers together the plenitude of the three, they say that the finest indications are the generative power of the gods, the gathering together of the three gods, the completive power of the (divine) activity, the engendering power of the divine life, and above all the processive and beneficent activity. But with regard to the third Intellect, which fashions the universe, they teach that its finest attributes are the stable processions, the making and the maintenance of the universal causes, the separated universal causes assigned to the species, and all the demiurgic processions and properties similar to these”. PROCLUS, *Commentary on Plato's Timaeus*, II, 308.25-309.6.

Nos *Elementos de Teologia*, Proclo mostra a característica do ser inteligível, ao teorizá-lo como intelecto imparticipável, do qual os demais intelectos devem participar⁵⁹⁸. É importante perceber que este primeiro intelecto é teorizado como causa da ordem inteligível, de modo que o que está presente nele também está nos seres que dele participam, isso de tal forma que “a multiplicidade da série intelectiva procede do intelecto imparticipado, que detém a substância primeira”.⁵⁹⁹

6.2.3.1 *Inteligível*

Porque o primeiro inteligível é imparticipado e substância primeira, ele é também intelecto.⁶⁰⁰ Segundo Beierwaltes “O termo νοητόν exprime a inteligibilidade de um ente, a sua determinada inteligibilidade”⁶⁰¹. Sendo o primeiro termo da série, o inteligível tem por característica a unidade interna, de modo que nele sujeito e objeto de intelecção são o mesmo, pois “se o intelecto pensa a si mesmo, sua atividade tem como objeto a si mesmo”.⁶⁰² O pensar a si mesmo é da ordem de todo intelecto que, na medida em que é incorpóreo, tem nesta atividade o modo pelo qual se volta a si mesmo.⁶⁰³ Porém, o inteligível se diferencia dos demais termos da tríade porque ele só pensa para si mesmo, de modo que nele intelecto e inteligível são uma só coisa.⁶⁰⁴ Somado ao fato de conhecer a si mesmo, nesta *hipóstase* há o conhecimento da própria atividade de intelecção, pois, na medida em que o intelecto conhece a si mesmo, ele sabe que conhece,⁶⁰⁵ originando a consciência de si pelo ato da cognição.

6.2.3.2 *Intelecto*

No *noús* há a intencionalidade do conhecer, uma atividade que envolve direcionamento e consciência de si. Há, portanto, um sujeito que conhece, uma inteligência. Esta inteligência é intelecto, de modo que, para Beierwaltes, “O termo intelectivo (νοερόν) [sic.] indica, ao invés, o *inteligir*, e o ato do Intelecto ou do Espírito, por isso não simplesmente o *pensamento*, mas, em vez de o *pensante*, porque o pensamento sempre se realiza no Espírito,

⁵⁹⁸ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 166.

⁵⁹⁹ “παντὸς μὲν γὰρ τοῦ πλήθους τῶν νόων ὁ ἀμέθεκτος ἡγεῖται, πρωτίστην ἔχων ὑπαρξιν”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 166.

⁶⁰⁰ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 171.

⁶⁰¹ “Il termine νοητόν esprime l’intelligibilità di un ente, la sua intelligibili determinatezza”. BEIERWALTES, *Op. cit.*, 1990, p. 134.

⁶⁰² “νοεῖ γὰρ ἑαυτὸν καὶ ἐνεργεῖ περὶ ἑαυτὸν”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 20.

⁶⁰³ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 15.

⁶⁰⁴ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 167.

⁶⁰⁵ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 168.

que é fundamento do pensamento”.⁶⁰⁶ Estamos falando do outro extremo dos termos do conhecer, uma vez que o intelecto tem o papel de direcionar sua ação para seu objeto, o inteligível, a fim de tornar-se um com ele, viabilizando a comunicação e, assim, a relação entre sujeito e objeto. Deste modo, se o primeiro termo do *noûs* é um inteligível essencial e o terceiro é um intelecto intelectivo, resta ainda compreender o termo médio, que é quem possibilita a mediação dos dois anteriores. É no inteligível-intelectivo que reside a atividade do conhecer.

6.2.3.3 *Inteligível-intelectivo*

No livro IV da *Teologia Platônica*, Proclo apresenta as características do inteligível-intelectivo, compreendendo que o intelecto existe de dois modos, como aquele que é somente intelectivo, *i. e.*, o terceiro termo da tríade; e o segundo, que é ambos, inteligível e intelectivo.⁶⁰⁷ Para o Diádoco, “tal é a natureza dos deuses inteligíveis-intelectivos, tal é a propriedade que eles têm recebido: eles em parte unem os extremos, convertem os seres inferiores, pensam os deuses que os precedem e são pensados pelos sucessivos”.⁶⁰⁸ Figurando uma posição intermediária, o inteligível-intelectivo corresponde à vida da *hipóstase* e, na escala dos seres, na medida em que reúne em si características de todos os termos extremos da *hipóstase*, diz respeito a um ser em si. Deste modo, Proclo entende o inteligível-intelectivo como a vida inteligível, dado que, na medida em que o *noûs* é um espelho do movimento de processão, este termo corresponde à processão da *hipóstase*, à multiplicação dos termos que, no inteligível, figura como unificação pela permanência do objeto no sujeito.⁶⁰⁹

O inteligível-intelectivo, ao ser termo médio, existe de pelo menos dois modos: 1. como termo de relação entre os extremos, o que significa que ele corresponde à relação do conhecer, dizendo respeito a uma atividade; e 2. como um ser em si mesmo, ou seja, ele passa por um processo de autonomia em relação aos termos por ele mediados, ganhando existência em si próprio. O inteligível-intelectivo, assim, é a síntese da esfera do *noûs*, cuja importância, neste trabalho, está em apresentar, sob a perspectiva da cognição, o modo de apreensão da realidade, da relação entre sujeito e objeto de conhecimento. O que se pode verificar é que, no âmbito do conhecimento, dois termos são necessários: o sujeito que conhece e o objeto co-

⁶⁰⁶ “Il termine intelletivo (νοερόν) indica, invece, l’intelligere, e l’atto dell’Intelletto o dello Spirito, quindi non pensiero semplicemente, ma piuttosto il pensante, poichè il pensiero si compie sempre nello Spirito, che è il fondamento del pensiero”. BEIERWALTES, *Op. cit.*, 1990, p. 135 (tradução e grifo nosso).

⁶⁰⁷ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, IV, 1, 5.10-15.

⁶⁰⁸ “Telle est la nature des dieux intelligibles-intellectifs, telle, la propriété qu’ils ont reçu en partage: ils unissent les extrêmes, manifestent les êtres supérieurs, convertissent les êtres inférieurs, pensent les dieux qui les précèdent, sont pensés par ceux qui les suivent”. PROCLO, *Teologia Platônica*, IV, 1, 10.7-11.

⁶⁰⁹ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, IV, 3, 14.14-21.

nhecido, que são mediados por um terceiro, cuja existência caracteriza o modo de relação entre eles.

6.2.4 *Ser, poder e atividade*

Os conceitos de substância, poder e atividade, na relação entre sujeito e objeto, são centrais por corresponderem tanto à tríade presente no *noûs*, quanto ao conhecimento. Proclo faz esta correspondência em seu *Comentário ao Timeu*, contudo, ele identifica a tríade do conhecimento com uma tríade psíquica. Deste modo, o Bizantino faz com que elas confluem, considerando toda a realidade supra material. Veja-se:

Pois substância, ser e objeto de conhecimento têm um status análogo ao Bem, uma vez que coesão, permanência, unicidade e perfeição [são características] do Bem; e [análoga à] vontade [são] poder, vida e conhecimento, já que autoprodução, compreensão de todas as coisas e fornecimento de medidas [são características] da vontade; [análogo] à Providência são atividade, intelecto e sujeito de conhecimento, pois eficácia, inserção de todas as coisas e apreensão de todas as coisas são semelhantes (*Indalmata*) à providência divina.⁶¹⁰

Substância é caracterizada pela coesão, permanência, unicidade e perfeição. A potência é auto produtiva e tem papel de mediação. A atividade é dita por meio de sua ação, que pode ser introduzida nas demais *hipóstases*. Ademais da correspondência entre substância, potência e atividade com as tríades de ser, vida e intelecto; bem como objeto de conhecimento, conhecimento e sujeito de conhecimento, e de bem, vontade e providência, há também a presença da tríade processão, permanência e retorno. São, portanto, cinco tríades que confluem e se correspondem. A confluência das cinco tríades demonstra que no sistema procleano há uma unidade pautada na identidade, principalmente quando partimos da perspectiva de que a realidade sensível também participa da triadicidade ao refletir a tríade ser, vida e intelecto, quando analisada sob a perspectiva de seres minerais, vitais e racionais. A identidade triádica que costura todo o sistema, para nós, figura sob uma perspectiva basilar, em razão de ser chave para a defesa do sistema procleano como um reflexo da perspectiva humana.

⁶¹⁰ “For Substance, Being and the Object of Knowledge have an analogous status to Goodness, since cohesiveness and permanence and singleness and perfectiveness [are features] of Goodness; and [analogous to] Will [are] Power, Life, Knowledge, since self-production and comprehending all things and providing measure [are feature] of Will; and [analogous] to Providence are Activity and Intellect and the Knower, since efficaciousness and penetrating all things and to have grasped all things in advance are likenesses (*indalmata*) of divine providence”. PROCLUS, *Commentary on Plato’s Timaeus*, II, 372.5-13.

Desde o início deste trabalho, o sistema de Proclo mostrou-se um sistema fechado, no qual cada degrau é um modo de manifestação do primeiro princípio, que é compreendido como sendo todas as coisas sem, contudo, ser nenhuma delas. Até este capítulo, a análise seguiu o modo de exposição dedutivo. Partimos da universalidade dos termos, seguimos o que, na filosofia procleana, diz respeito à processão, à saída da unidade, para compreender como se dá a multiplicação dos termos no sistema pautado pela unidade. Importa agora mudar a perspectiva e considerar os dois outros termos do movimento de processão: a permanência e o retorno. Para tanto, compreenderemos como o sistema de Proclo é também permanência e, para isso, nossa investigação fundamenta-se na máxima “Tudo está em tudo, mas cada um em seu modo próprio”.⁶¹¹ É na máxima citada que julgamos encontrar o ponto chave para a perspectiva da possibilidade de conhecimento, porque tal proposição parece exigir a permanência das existências umas nas outras, mas sem desconsiderar as particularidades.

Neste sentido, como processo inverso do momento de processão, ou seja, como manifestação do retorno dos sujeitos às realidades suprassensíveis, tem-se o conhecimento. Isso porque conhecimento diz respeito à conversão do sujeito ao seu objeto, logo, na medida em que há a possibilidade de conhecer realidades mais unificadas, isso significa que há um movimento de retorno à causa primeira. Todavia, este processo não se limita à conversão, ele também é a expressão da permanência do sujeito do conhecimento em seus objetos, dado que o semelhante é conhecido pelo seu semelhante e a semelhança é aquilo que permanece da causa no causado, permitindo a comunicação entre eles. Portanto, o conhecer é um processo que evidencia não só a integralidade do movimento de processão como a unidade de todo aquele que está sujeito a esta atividade.

6.2.5 *Alma e conhecimento humano*

Antes de passar à análise do sistema a partir de uma perspectiva de permanência e retorno, é preciso entender o porquê é no âmbito da alma, e não do *noûs*, que Proclo, no *Comentário ao Timeu*, introduziu a tríade do conhecimento. Ora, como já demonstrado, se é na realidade do *noûs* que tem início o processo de intelecção, de relação entre sujeito e objeto de conhecimento, por que Proclo, na referida obra, atribui à alma esta tríade? Uma hipótese a ser considerada é de que o conhecimento no âmbito do *noûs* ocorre de maneira causal, em razão do seu caráter unitário, sendo na alma que há o processo de conhecimento enquanto conheci-

⁶¹¹ “Πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 103.

mento propriamente dito, ou ainda, que o conhecimento do *noûs* é diferente do conhecimento da alma.

Os processos de conhecimento que se dão na alma e no *noûs* são referenciados a partir de termos diferentes, sendo a *diánoia* correspondente àquilo que se dá na alma, enquanto a *nóesis*, corresponde àquilo que se dá no *noûs*. Estes conceitos são observados quando, em seu *Comentário ao primeiro livro dos Elementos de Euclides*, Proclo retorna à divisão do conhecimento apresentada por Platão, na *República*, por meio da analogia da linha dividida. Seguindo a divisão platônica do conhecimento, ele afirma que:

Para os inteligíveis, a mais alta das quatro classes, ele assimila como intelecção (νόησις) com o seu modo de conhecimento, para os raciocínios, razões (διάνοιαι). [...] Por esta razão, o conhecimento que a razão tem depende de hipóteses anteriores, enquanto a intelecção alcança o próprio princípio por via não hipotética.⁶¹²

Na medida em que não temos o texto em grego, trouxemos para esta análise o termo utilizado para diferir os modos de conhecimento que ocorrem na alma e no *noûs*, que são descritos no *Comentário ao primeiro livro dos Elementos de Euclides*. Na obra referida, o conhecimento é observado tanto sob a perspectiva da intelecção quanto da razão, fato que nos permite afirmar que o conhecimento mencionado no *Comentário ao Timeu* apresenta características diferentes daquelas presentes no *noûs*, com a tríade inteligível, a saber, imobilidade e simultaneidade. A *hipóstase* psíquica, por sua vez, é regida por outras categorias, como movimento e participação no tempo, fazendo com que o aspecto unitário e simultâneo do *noûs* nela se manifeste quanto à atividade, de maneira dividida e dentro da temporalidade.

O modo de apreensão da alma, então, difere daquele do *noûs*, ainda que o objeto de conhecimento venha a ser o mesmo. Isso se dá em razão da influência que o caráter ontológico tem sobre o epistemológico. Em outras palavras, como já pontuamos a respeito da máxima procleana “tudo está em tudo, mas cada um em seu modo próprio”, o modo de existência do sujeito de conhecimento é fator determinante na maneira como o objeto será apreendido e assimilado. Nikulin, sobre a correspondência entre ontologia e epistemologia no neoplatonismo, entende que cada objeto está associado a uma faculdade cognitiva e assim como há uma hierarquia ontológica, há também uma hierarquia epistemológica, fazendo com que cada degrau de conhecimento corresponda a um tipo de objeto em função dos critérios de apre-

⁶¹² “To the intelligibles, the highest of the four classes, he assigns intellection (νόησις) as its mode of Knowing, to understandables understanding (διάνοια), [...]. For this reason the knowledge that understanding has is dependent on Other and prior hypotheses, whereas intellection attains to the unhypothetical principle itself”. PROCLUS, *A commentary on the first book of Euclid's Elements*, 10.25-11.17.

são.⁶¹³ Dessa forma, há unidade pela *henologia*, na medida em que há existência; quanto à ontologia, por estar fundada na *henologia*, a manifesta mediante a processão; e quanto à epistemologia, por corresponder aos aspectos ontológicos e *henológico*.

Quanto ao aspecto puramente *henológico*, dois termos são apresentados: Uno e matéria simples, dado que ambos não estão na esfera do ser, não podendo serem ditos, qualificados, por não corresponderem a nenhuma das categorias do real. Neste sentido, ao tratar do conhecimento, este modo específico de apreensão da realidade, devemos nos voltar para os elementos que estão no nível do ser, aqueles que, de alguma maneira, são apreendidos por meio de processos cognitivos.

6.3 Conhecimento e apreensão da realidade

Iniciemos com a perspectiva da permanência e retorno do movimento de processão, pois, se o proceder envolve a diferenciação entre os seres, resultando na multiplicação da unidade que manifesta as potências da existência, *i. e.*, o proceder é resultado das *archai* que são ditas potências do Uno, o conhecimento está relacionado com a unificação do sujeito com o objeto de conhecimento. Todavia, no âmbito do conhecimento, só é possível a assimilação do objeto pelo sujeito em razão da estruturação do sujeito, da capacidade de ele apreender o objeto. Prova disso é a não cognoscibilidade do primeiro princípio, ou seja, o fato de não existir sobre o fundamento da existência (sobre o Uno) nem conhecimento nem qualificação, já que sobre ele não há qualquer entendimento. Assim, porque ele não corresponde à *hipóstase* do *noûs*, são necessários outros modos de alcançá-lo enquanto objeto de conhecimento, o que só é possível a partir do entendimento de que “tudo está em tudo”.

A compreensão de que a existência foge de qualquer entendimento oriundo da cognição é particularmente importante para a defesa do sistema procleano como uma expressão do ser humano. Pois, entendemos o ser humano como ponto de partida da construção do sistema do Bizantino na medida em que, se por um lado o Uno-Bem não é apreendido pela cognição, não possuindo qualificação, por outro, a matéria simples também tem essa mesma característica. Ora, ademais da unidade, seja enquanto forma, seja enquanto totalidade, o ser humano também é matéria, pois possui um corpo que está no campo da sensibilidade. Tanto a unidade quanto a matéria, elementos básicos constitutivos do ser humano, não podem ser di-

⁶¹³ Cf. NIKULIN, *Imagination et mathématiques chez Proclus*, 2010, p. 142-143.

tos, dado serem, neste aspecto, pressupostos, meios pelos quais todas as outras características são apoiadas.

Se excluirmos o primeiro princípio e a matéria de nossa análise, por nenhum deles ser passível de ser conhecidos, restam, como elementos do processo de conhecimento, a *hi-póstase* inteligível e a *hipóstase* sensível. Contudo, ainda é preciso observar que, quando se trata do sensível, é preciso ter cautela quanto ao lugar que ele ocupa no âmbito do conhecimento, isso porque conhecimento é um modo de conversão, ou melhor, de autoconversão a partir da semelhança entre sujeito e objeto. Neste aspecto, Lloyd, ao discutir a respeito da epistemologia neoplatônica,⁶¹⁴ defende o conhecimento como algo que não pertence à esfera sensível a partir de três proposições do *Elementos de Teologia*: a proposição 15, que afirma que tudo o que é capaz de se converter a si mesmo é incorpóreo; a prop. 16, que afirma que tudo o que é capaz de se converter tem uma existência separada do corpo; e a prop. 17, onde é dito que tudo o que é primeiramente automovido é capaz de se converter a si mesmo.

O corpo, portanto, não é o *locus* do conhecimento, já que, no conhecer, ou seja, nesta modalidade de voltar-se a si mesmo, um ser necessita ser não só incorpóreo como separado do corpo. Tal compreensão limita o número de seres que podem ser sujeitos de conhecimento, uma vez que somente a alma e o *noûs* são termos separados dos corpos, ainda que não sejam unidades absolutamente simples. Assim, quanto aos sujeitos do conhecimento, tem-se uma demarcação: elas são as duas *hipóstases* suprassensíveis que estão na esfera do real. Todavia, quanto aos objetos de conhecimento, a compreensão apontada por Lloyd não é suficiente, visto que o objeto não necessita voltar-se a si mesmo, logo, não precisa ser incorpóreo nem separado do corpo, permitindo que a realidade sensível seja, de algum modo, apreendida pela intelecção. Mas, como o sensível pode ser apreendido pelo inteligível?

Ainda que se leve em consideração que o semelhante é conhecido pelo semelhante,⁶¹⁵ o entendimento de que “tudo está em tudo” é a saída adequada para que seja possível o conhecimento das *hipóstases*, inclusive aquelas que, *a priori*, não estariam no âmbito da cognição, como é o caso das *hipóstases* sensíveis. Neste aspecto, ainda no parágrafo §31 da *Carta a Teodoro*, Proclo deixa evidente a possibilidade do conhecimento, afirmando que “todas as coisas são conhecidas pelo semelhante: o sensível pelo sensível; os conceitos pela ciência, o inteligível pelo intelecto, o Uno pelo unificado”.⁶¹⁶ No fragmento, Proclo admite o conhecimento das múltiplas realidades, todavia, fica ainda a questão: como isso é possível? Qual o

⁶¹⁴ Cf. LLOYD, *Neoplatonic Epistemology: Knowledge, Truth, and Intellection*, 2014, p. 10.

⁶¹⁵ Cf. PROCLO, *Carta a Teodoro*, §31.

⁶¹⁶ “πάντα γὰρ τῷ ὁμοίῳ γινώσκειται, αἰσθῆσαι τὸ αἰσθητόν, ἐπιστήμη τὸ ἐπιστητόν, νῶ τὸ νοητόν, ἐνώσει τὸ ἓν”. PROCLO, *Carta a Teodoro*, §31.10-11.

método utilizado? E, como conhecer aquilo que não faz parte da esfera do *noûs*, ou seja, da realidade inteligível?

Partirmos do entendimento de que cada *hipóstase* exige um modo específico para ser apreendida, por apresentar especificidades em sua constituição. Estas especificidades fazem com que o sujeito, para conhecer, necessite ter parte com a realidade que almeja conhecer. Contudo, no processo de conhecimento não é o objeto que determina o sujeito, pois, ainda que seja necessário que o sujeito tenha parte com o objeto, o modo de apreensão ocorre conforme a capacidade do sujeito. É neste aspecto, qual seja, da primazia do sujeito sobre o objeto, que o sentido de “modo próprio”, presente na proposição 103 dos *Elementos de Teologia*, está presente nas atividades cognitivas.

6.3.1 *Os modos de conhecimento nas obras de Proclo*

Se levarmos às últimas consequências aquilo que é posto como lei geral e máxima do sistema procleano, o “tudo está em tudo, mas cada um em seu modo próprio”, aplicando-a de forma irrestrita tanto ao sentido de apreensão da realidade quanto de conhecimento, teremos de admitir que todo o sistema foi teorizado por um humano. Este fato, ainda que possa parecer banal, uma vez que é evidente e diz respeito a qualquer teorização, informação ou conhecimento que temos acesso,⁶¹⁷ é ponto fundamental neste trabalho. Se o modo de manifestação é uma expressão da constituição do ser, tudo o que foi teorizado até aqui o foi de “um modo próprio”, o modo humano. Logo, os modos de conhecimento teorizados por Proclo, mesmo considerando cada uma das *hipóstases*, são segundo a capacidade humana de compreender estes elementos e, mais do que isso, daquilo que ele próprio é mediante a participação nas demais *hipóstases*.

O ser humano, enquanto ser da esfera sensível, carrega consigo as características das mais diferentes *hipóstases* que lhe são anteriores no sistema procleano. Isso significa que, ainda que pela participação na matéria ele esteja no âmbito da sensibilidade, em razão da processão por semelhança, o ser humano também participa da alma, do *noûs* e do Uno. Nesta perspectiva, pode-se dizer que também no ser humano tudo está em tudo e, por outro lado,

⁶¹⁷ O ponto ao qual chegamos diz respeito à constatação de que o universo procleano pode ser apreendido por meio dos diversos modos de conhecimento, mas, mais do que isso, todo conhecimento que, de algum modo pôde ser narrado, se revelou, na filosofia procleana, como algo que parte da capacidade humana de captar os objetos, de maneira que a noção do ser humano como um microcosmo é evidenciada por sua capacidade de conhecer.

todas as *hipóstases* nele presentes estão de um modo próprio, o modo humano. Partindo deste pressuposto, observemos os modos de conhecimento que Proclo indica existirem.

6.3.1.1 No Comentário ao Timeu

Ademais da perspectiva hipotética e não hipotética que Proclo expõe em seu *Comentário ao Timeu*, ele apresenta, em pelo menos mais três obras, os tipos de cognição associando-as aos objetos. Partiremos, então, para a exposição destes modos de conhecimento para, posteriormente, analisá-los. No *Comentário ao Timeu*, com base na analogia da linha dividida presente na *República*, Proclo afirma que “o intelecto é objeto do seu próprio conhecimento; enquanto a sensopercepção vê o objeto da sensopercepção e a razão discursiva tem por objeto a razão discursiva em si mesma”,⁶¹⁸ estabelecendo três modos de conhecimento que têm como pontos de referência o intelecto, a sensibilidade e a alma. Ou seja, Proclo faz uma divisão que considera os modos de cognoscibilidade com base nas *hipóstases* em geral, sem apresentar nenhuma divisão interna.

Mais adiante, além dos modos de apreensão da realidade e dos objetos de conhecimento, é dita de modo mais complexo a relação entre a maneira de conhecer e o sujeito de conhecimento:

Pensemos, ao contrário, que o modo de conhecer difere de acordo com a diversidade daqueles que conhecem. [Isso] porque os mesmos objetos são conhecidos unitariamente por deus; holisticamente pelo intelecto; universalmente pela razão; figurativamente pela imaginação e; passivamente pela sensopercepção. E não é o caso de que, porque o objeto do conhecimento é um, o conhecimento também seja um [e o mesmo].⁶¹⁹

Se anteriormente o foco do texto procleano estava na relação entre *hipóstase* e conhecimento, agora ele trata sobre a atividade do conhecer, onde, ao invés de três modos de conhecimento/objetos de conhecimento, são estabelecidas cinco atividades que também consideram as *hipóstases*. Mas essas atividades não se restringem às mônadas, pois, como se verá adiante, há uma subdivisão com base nas faculdades cognitivas. Neste momento, no entanto, nos interessa demarcar a introdução da perspectiva unitária, *i. e.*, de um modo de conhecimen-

⁶¹⁸ “for intellect is the object of knowledge itself, while sense-perception sees the object of sense-perception and discursive reasoning has the object of discursive reasoning in itself”. PROCLUS, *Commentary on Plato's Timaeus*, II, 242.28-30.

⁶¹⁹ “Let us rather think that the manner of knowing differs according the diversity of the knowers. For the very same object is known by god unitarily, by intellect holistically, by reason universally, by imagination figuratively, by sense-perception passively. And It is not the case that because the object of knowledge is one, the knowledge is also one [and the same]”. PROCLUS, *Commentary on Plato's Timaeus*, II, 352.15-19 (inserção nossa).

to pautado pela unidade e pela imaginação. Este entendimento de subdivisão das formas de conhecimento se dá no âmbito da cognoscibilidade relativa à alma, dado que no *noûs* não há subdivisão em razão do caráter imóvel e unitário da relação entre sujeito e objeto.

6.3.1.2 No Comentário ao Primeiro Alcibiades

Diferente do exposto no *Comentário ao Timeu*, onde o Uno é lido como uma *hípostase* passível de ser conhecida, no *Comentário ao Primeiro Alcibiades*, Proclo não apresenta o Uno como um objeto de conhecimento, nem possuindo uma atividade do conhecer. Na obra citada, ao explicitar a maneira como se dá a relação entre os tipos de conhecimento da alma, Proclo somente reafirma a posição da imaginação como um processo que compõe os modos de conhecimento humano. É dito: “e elas [as almas] têm necessidade de intelectão e de razão: sendo através da ciência, em efeito, que se efetua o retorno, sendo isso que faz passar da sensação e da imaginação ao intelecto”.⁶²⁰ Consolidam-se, assim, os cinco modos de atividades cognitivas: unitária, holística, razão discursiva, imaginação e sensopercepção, considerando o exposto tanto no *Comentário ao Timeu* quanto no *Comentário ao Primeiro Alcibiades*.

Os modos de conhecimento apresentados até aqui não se resumem aos modos de conhecimento enquanto atividade, envolvendo também os seus sujeitos: deuses, intelecto, alma e sensação. É revelada, assim, uma estreita relação entre os modos de conhecer e as *hípostases*, contudo, o que nos chama atenção é como Proclo desenvolve, nestes diferentes modos de conhecer, o processo de ascensão àquilo que é superior.⁶²¹ Vejamos mais duas obras nas quais Proclo trabalha os modos de conhecimento com seus sujeitos e objetos: *Teologia Platônica* e *Tria Opuscula*.

6.3.1.3 Na Teologia Platônica

Na *Teologia Platônica*, ao investigar a possibilidade de conhecer o que é divino, Proclo estabelece que o semelhante é conhecido pelo semelhante, fazendo corresponder os modos de conhecimento com os seus objetos. Para ele:

⁶²⁰ “Καὶ δέονται νοήσεως ἐνταῦθα καὶ λόγου· δ’ἐπιστήμης γὰρ ἡ ἄνοδος, καὶ ὁ λόγος ἐστὶν ὁ διαβάλλων ἐπὶ νοῦν ἀπὸ αἰσθήσεως καὶ φαντασίας”. PROCLUS, *Sur le Premier Alcebiade de Platon*, I, 136.8-10.

⁶²¹ É importante observar que a teorização realizada indica um retorno e esse retorno diz respeito à alma, dado que, no trecho citado, o Diádoco analisa o ser humano, que é compreendido como sua alma, mas não só. Voltaremos a isso mais adiante, quando tratarmos sobre o ser humano. Continuemos, então, com o estabelecimento dos modos de conhecimento procleano.

Em efeito, a todos os degraus afirmamos que o *semelhante é conhecido pelo semelhante*: em outras palavras, dizemos que a sensação conhece o sensível; a opinião, o objeto da opinião; a razão, o racional; o intelecto, o inteligível, de tal modo que também é pelo uno que conhecemos o supremo degrau da unidade, e pelo indizível, o indizível.⁶²²

No trecho, cada modo de conhecer tem como objeto um termo específico, de maneira a entender os dados dos sentidos como objeto da sensibilidade; quanto ao divino, ele estabelece o conhecimento da unidade tendo como objeto o uno em nós. Quanto ao intelecto, este tem por objeto os inteligíveis. Ademais, entre sensível e inteligível são introduzidos dois modos de conhecimento com dois objetos correspondentes: a opinião e a razão. Se considerarmos que a alma é a *hipóstase* que está entre o sensível e o inteligível, temos elementos suficientes para afirmar que opinião e razão são modos de conhecimento relativos à alma. Entretanto, vale voltar ao que foi estudado no *Comentário ao Timeu* e *Comentário ao Primeiro Alcibiades*, *i. e.*, a introdução da imaginação como atividade que também está entre inteligibilidade e sensibilidade, ou seja, que pertence à alma.

De acordo com os comentários que fazem menção à imaginação, ela tem posição entre a sensação, ou sensopercepção, e a razão, sendo intermediária entre essas duas *hipóstases* e, portanto, detendo elementos que viabilizam a comunicação com ambas. Todavia, ainda não é possível determinar qual o local que a imaginação ocupa em relação à opinião e nos parece que o que foi estabelecido no *Tria Opuscula* tão pouco pode evidenciar este ponto em específico. Vejamos o que a *Carta a Teodoro*, em *Tria Opuscula*, afirma a respeito dos modos de conhecimento e seus objetos.

6.3.1.4 No *Tria Opuscula*

Na *Carta a Teodoro* há uma divisão dos modos de conhecimento, bem como seus objetos, em quatro partes, mas não são citadas nem a imaginação, nem a razão, enquanto *diánoia*, havendo uma concordância, quase repetição, do que há na *Teologia Platônica*, dado que se fala do inteligível e do Uno. É dito que “tudo é conhecido através do semelhante: o sensível com os sentidos, o conceito com a ciência, o inteligível com o intelecto e o Uno com

⁶²² “Τῷ γὰρ ὁμοίῳ πανταχοῦ φαμέν τὰ ὅμοια γινώσκεισθαι· τῇ μὲν αἰσθήσει δηλαδὴ τὸ αἰσθητόν, τῇ δὲ δόξῃ τὸ δοξαστόν, τῇ δὲ διανοίᾳ τὸ διανοητόν, τῷ δὲ νῷ τὸ νοητόν, ὥστε καὶ τῷ ἐνὶ τὸ ἐνικώτατον καὶ τῷ ἀρρήτῳ τὸ ἀρρητόν”. PROCLUS, *Théologie Platonicienne*, I,3,15.17-21.

a unidade”.⁶²³ No trecho em questão, bem como o foi nas obras aqui já apresentadas, há correspondência entre os modos de conhecimento, de apreensão da realidade com base na cognição, com objetos específicos. Vejamos, de forma comparativa, o que as 4 obras expõem.

Conhecimento e seus objetos								
	Com. Tim.		Com. Prim. Alcib.		Teo. Platô.		Tria Opus.	
<i>Hipóstase</i>	Meio	Modo	Meio	Modo	Meio	Objeto	Meio	Objeto
Uno	Divino	Unidade			Uno em nós	Unidade	Unidade	Uno
<i>Noûs</i>	Intelec.	Holístico		Intelecção	Intelecto	Inteligív.	Intelecto	Inteligível
Alma	Razão Disc.	Univers.	Razão	Ciência	Razão	Raciocínio	Ciência	Conceito
					Opinião	Opinável		
	Imaginação	Figurativo	Imaginação					
Sensível	Sensopercepção	Passivo	Sensação		Sensação	Sensível	Sentido	Sensível

6.4 Os modos de conhecimento: uma análise

A partir do quadro comparativo dos modos de conhecimento em relação a seus objetos, fica evidente que cada *hipóstase* teorizada no neoplatonismo procleano possui um modo específico de apreensão cognitiva. Contudo, chama atenção que a *hipóstase* do Uno tenha indicação de conhecimento não a partir dela mesma, mas daquilo que é semelhante à unidade, o uno em nós. Esta perspectiva, do conhecimento do Uno a partir do uno em nós, está de acordo com o exposto no capítulo dois deste trabalho, i. e, com o fato de o primeiro princípio ser imparticipado, transcendente e fora da esfera do real. Logo, ele não pode ser objeto direto de conhecimento. Chama atenção, também, que o âmbito da sensibilidade, ainda

⁶²³ “πάντα γὰρ τῷ ὁμοίῳ γινώσκεται, αἰσθῆδαι τὸ αἰσθητόν, ἐπιστήμη τὸ ἐπιστητόν, νῆ τὸ νοητόν, ἐνώσει τὸ ἓν”. PROCLO, *Lettera all’inventore Teodoro*, §31.10-11.

que diga respeito à matéria, sempre seja mencionado como uma *hipóstase* objeto de um conhecimento específico, ainda que, no *Comentário ao Timeu*, ela seja posta como um objeto passivo. Tal entendimento legitima a teoria da matéria como um neutro, que recebe impressão de agentes que lhe são exteriores, não possuindo, ela mesma, atividade.

Todavia, se a matéria e, portanto, o próprio conhecimento do sensível tem caráter de passividade, como teorizar a sensopercepção como um conhecimento, considerando que conhecimento é atividade? MacIsacc nos auxilia nesta questão ao entender que a sensopercepção ocorre como uma atividade da alma. Segundo ele, “isso significa que [...] quando sentimos o mundo, também o estamos pensando”.⁶²⁴ Ou seja, o conhecimento não é oriundo da matéria, dos corpos, mas da alma, que possui as potências cognitivas, em razão da sua participação no intelecto.⁶²⁵ Nesta linha de entendimento, a *Teologia Platônica* fundamenta a compreensão exposta no *Comentário ao Primeiro Alcibiades*, ao afirmar que imaginação, memória e sensação são potências do conhecimento e quem delas participa o faz por intermédio de uma alma, ou imagem dela (εἰδωλα ψυχῶν).⁶²⁶ Deste modo, para Proclo, todo processo de conhecimento dos seres que participam da vida advém da alma mediante suas potências cognitivas.

6.4.1 *Sensopercepção: o conhecimento a partir dos sentidos*

Compreendendo que o conhecimento é uma atividade e que o âmbito corpóreo tem por característica a passividade, em razão de sua constituição material, tem-se que o conhecimento, ou melhor, a apreensão da realidade existente no âmbito corpóreo, não advém dele mesmo, mas da alma que está no corpo capaz de sensação. É nesse aspecto que não falamos somente de sensação, mas de sensopercepção, pois esse processo não consiste somente no ser afetado por um ser que lhe é exterior, mas também o saber que está sendo afetado. A ciência do saber envolve a consciência do processo de conhecer, ou seja, não apenas sabe, mas sabe que sabe e o saber que sabe é característico do processo de intelecção, da cognição que tem início no *noûs* e é transmitido às realidades posteriores pela alma. Já Aristóteles, no *De anima*, apontava a necessidade da alma no processo de conhecer, na medida em que nega-

⁶²⁴ “What this means is that [...] when we go around sensing the world we are also thinking it”. MACISAAC, *Non enim ab hiis que sensus est iudicare sensum. Sensation and Thought in Theaetetus, Plotinus and Proclus*, 2014, p. 198.

⁶²⁵ Cf. PROCLUS, *Sur le Premier Alcibiade*, I, 77.15-20.

⁶²⁶ Isso porque a “Alma realmente alma é a alma racional”. “ψυχὴν τὴν λογικὴν ὄντως εἶναι φαμεν”. PROCLUS, *Théologie Platonicienne*, III,6,23.17.

va a existência de um sentido comum. Para o Estagirita, “Tampouco é possível que exista algum órgão sensorial próprio dos sensíveis comuns, isto é, os que percebemos acidentalmente mediante cada sentido [...]”.⁶²⁷ A unificação das sensações, portanto, não seria oriunda de nenhum órgão específico, mas da alma.

MacIsaac faz um apontamento importante quanto à relação entre sensação e alma. Ele entende que a sensação não depende do pensamento, mas que é por meio do pensamento que há uma experiência unificada do mundo sensível.⁶²⁸ Neste entendimento, Proclo expõe que “nas almas individuais os pensamentos são de dois tipos: um tem por objeto as razões principais essenciais; o outro, resulta das assimilações reunidas, pelo próprio raciocínio, de uma multiplicidade de impressões sensíveis”.⁶²⁹ Vale pontuar que o termo que traduzimos por “pensamento”, seguindo a tradução de Morrow e Dillon, Chaignet, em sua tradução ao *Comentário ao Parmênides* (Tome 2), informa ser νοήματα, o traduzindo por *concepts*, corroborando o entendimento de um processo de unificação da pluralidade encontrada na realidade sensível e captada pela sensibilidade.

No entanto, não é o caso de o conhecimento ter qualquer início no âmbito da sensação, porque o conhecimento que pode ser atribuído à sensação é a sensopercepção, que é uma imagem de conhecimento, mas, qualquer conceito, enquanto atividade *noética*, é oriundo da alma. O processo de sensopercepção, portanto, é um reconhecimento e não um conhecimento propriamente dito, pois corresponde à assimilação dos dados obtidos pela sensação através das razões presentes na alma.⁶³⁰ Nós estamos nos referindo a um processo de assimilação, enquanto reconhecimento, uma vez que os dados da sensibilidade não são suficientes para inserir na alma qualquer ideia, já que estas são originadas no *noûs*.⁶³¹

Ademais, o modo de apreensão sensível acontece individualmente, i. e, cada sentido só capta uma sensação por vez e somente aquela que o órgão é habilitado a captar. Encontramos, no *De anima* de Aristóteles, explicitação do modo de atuação dos órgãos, quando

⁶²⁷ ARISTÓTELES, *De anima*, III,35, 9, 425a13-14.

⁶²⁸ Cf. MACISAAC, *Op. cit.*, 2014, p. 192.

⁶²⁹ “in individual souls thoughts are of two types. The one has as its object essential reason-principles; the Other results from the assembling together, by means of ratiocination, of a multiplicity of sense-impressions”. PROCLUS, *Commentary on Plato's Parmenides*, IV, 885.

⁶³⁰ Platão, no *Fédon* 73c-d, ao teorizar sobre a reminiscência já estabelecia a relação do conhecimento como um reconhecer, isto é, como um processo que não tem início e nem se encerra com a sensação. Segundo o Fundador da Academia “[...] ‘Num ponto estamos de acordo: que para recordar-se alguém de alguma coisa, é preciso ter tido antes o conhecimento dessa coisa’. [...] ‘E não poderemos declarar-nos também de acordo a respeito de mais outro ponto: que o conhecimento alcançado em certas condições tem o nome de reminiscência? Refiro-me ao seguinte: quando alguém vê ou ouve alguma coisa, ou a percebe de outra maneira, e não apenas adquire o conhecimento dessa coisa como lhe ocorre a ideia de outra que não é objeto do mesmo conhecimento, porém de outro, não teremos o direito de dizer que essa pessoa se recordou do que lhe veio ao pensamento?’” (Tradução de Carlos Alberto Nunes).

⁶³¹ Cf. PROCLUS, *Commentary on Plato's Parmenides*, IV, § 75.

o Estagirita informa que as cores são sensíveis próprios da visão; o odor, do olfato; o áspero e macio, do tato; o sabor, da gustação. Tanto Platão, no *Teeteto* 184d-185e, quanto Aristóteles no *De anima*, livro II, cap. 6-11, apresentam os sentidos como sentidos próprios. Isto é, cada órgão é responsável por um sentido específico não havendo, no âmbito da sensação, nada que unifique a percepção das diversas características de um objeto. Ou seja, nenhum objeto é captado em sua inteireza por meio dos sentidos. É necessário o que será compreendido por estudiosos como Trouillard⁶³² como o sentido comum,⁶³³ o qual é responsável por unificar todos os sentidos, dando caráter de totalidade aos objetos da sensopercepção.⁶³⁴

6.4.2 *Imaginação: mediação entre aisthesis e diánoesis*

Os dados captados pela sensibilidade são reunidos a fim de possibilitar a compreensão da totalidade dos objetos. Esta união é denominada sentido comum que, apesar do nome, não é um sentido, já que não existe nenhum órgão que o possa conter. O sentido comum é uma atividade da alma oriunda da sua ligação com o corpo.⁶³⁵ Neste aspecto, Siorvane informa que as afecções que originam as sensações são oriundas do domínio físico e são reunidas no veículo da alma, que não é nem material nem imaterial. Elas (as afecções) são transformadas em unidade, permitindo que o objeto seja percebido.⁶³⁶ Deste modo, a assimilação do sensível pelo inteligível é mediada pela alma que, das duas realidades aqui apontadas: material, com a realidade sensível, e inteligível, com o processo de conhecer, é a *hipóstase* que, em si mesma, é automotora. Siorvanes, pondera:

Psychê não é um repositório passivo da sensibilidade e da inteligibilidade, mas uma atividade que opera de acordo com a máxima “tudo está em tudo, mas cada um em seu modo próprio”. Os sentidos físicos e o intelecto não discursivo recebem seus respectivos objetos diretamente, mas a mente pessoal busca formular uma explicação discursiva para eles.⁶³⁷

Diante do caráter intermediário da alma, é necessária uma maneira de compreensão que seja diretamente associada tanto aos sentidos físicos quanto à razão discursiva. Este

⁶³² Cf. PROCLUS, *Mystagogie de Proclus*, 1982, p. 41.

⁶³³ Ainda que não consista em um sentido propriamente dito, em razão de não ter um órgão que o possa captar.

⁶³⁴ Como já Aristóteles apontava em *De Anima*, III,35, 9, 425a13-14.

⁶³⁵ Cf. PROCLO, *Diez cuestiones sobre la Providencia*, §3.

⁶³⁶ Cf. SIORVANES, *Op. cit.*, 1996, p. 142.

⁶³⁷ “Psychê is not a passive repository of sensible and intelligible states but an active integrator operating according to the rule ‘all in all but appropriately’. The physical senses and non-discursive intellect may perceive their respective objects directly, but personal mind tries to formulate a discursive account for them”. SIORVANES, *Op. cit.*, 1996, p. 144.

modo intermediário está no âmbito da alma, uma vez que é ela que é capaz de atividade. Em Proclo, a primeira atividade cognitiva da alma diretamente ligada à razão discursiva é a imaginação que, de acordo com Trouillard, deve ter um modo próprio de conhecimento. Nesta perspectiva, podemos, junto a Garay, afirmar que há um modo próprio de conhecer por meio da imaginação,⁶³⁸ o modo figurativo. Todavia, ainda que a imaginação esteja ligada à apreensão da realidade considerando o corpo, ela própria não é uma faculdade do corpo, mas da alma. Logo, a faculdade imaginativa não consiste em uma ação sobre os dados dos sentidos. Em outras palavras, não são pelos sentidos os meios pelos quais a alma conhece. Neste aspecto, Trouillard afirma que “ela [a imaginação] não é essencialmente reprodutora, mas projetora”.⁶³⁹ Pela imaginação a alma projeta exteriormente o que ela possui no interior, sendo o primeiro aspecto o sentido de sensação e o segundo, a imaginação enquanto projeção em imagens das realidades que, pelos sentidos, são dados físicos e, pela razão discursiva, *logoi*.

A imaginação, como faculdade cognitiva da alma, é descrita no *Comentário ao Crátilo* como uma atividade que não recorre ao corpo para o seu realizar-se. Nas palavras do Bizantino: “algumas atividades da alma são realizadas sem recorrer ao corpo, sendo este o caso da imaginação, da opinião e da inteligência”.⁶⁴⁰ Neste aspecto, podemos dizer que a imaginação é o degrau mais alto da realidade sensível,⁶⁴¹ ao mesmo tempo em que é o último do inteligível. Sua atividade é mediadora destas duas formas de apreensão da realidade: uma baseada na materialidade e, portanto, nas sensações, e outra, nos princípios racionais, pautados na influência do inteligível. Como é característico de todos os termos de mediação da filosofia procleana, a imaginação, para que seja intermediária, possui qualidades próprias que carrega consigo aspectos dos dois extremos aos quais deve mediar.

No *Comentário ao primeiro livro dos Elementos de Euclides*, Proclo apresenta o papel da imaginação no processo de conhecimento ao tratar das figuras geométricas. Ora, devemos, aqui, chamar atenção ao fato de a imaginação ser analisada pelo Diádoco exatamente quando ele trata das figuras geométricas. Ocorre que, diferente da aritmética, que tem caráter mais abstrato por tratar de fórmulas e princípios, a geometria trabalha também com figuras, fazendo com que haja uma maior aproximação com a realidade sensível. Isso ocorre na medi-

⁶³⁸ Cf. GARAY, *Imaginación y pensamiento en Proclo*, 2018, p. 92.

⁶³⁹ “Elle n’est pas essentiellement reproductrice, mais projective”. TROUILLARD, *Mystagogie de Proclos*, 1982, p. 46.

⁶⁴⁰ “πᾶσα γὰρ ψυχῆς ἐνέργεια ἢ ἄνευ σώματος γίνεται, καὶ ἔστιν τοῦτο φαντασία δόξα νόησις”. PROCLO, *Commento al Cratilo di Platone*, XLIV.5-6.

⁶⁴¹ A noção da imaginação ligada à sensibilidade não consiste em compreendê-la como sendo parte ou sujeita ao âmbito corpóreo, mas de afirmar a sua ligação com a sensopercepção. A imaginação, portanto, é compreendida como um ponto de mediação entre a vida irracional e a racional, fazendo com que o conhecimento possa ser dito unitário apesar da multiplicidade oriunda dos sentidos.

da em que a geometria pressupõe, por trabalhar com figuras, a existência de um espaço, um *locus* no qual as imagens devem ser projetadas. É na necessidade de um espaço, ainda que não necessariamente no sentido físico, mas sob a perspectiva de expansão, que a geometria se aproxima da realidade material. Por outro lado, a geometria não diz respeito à matéria, pois suas figuras são perfeitas, coisa que não é encontrada no âmbito da sensibilidade.

A imaginação é o modo de conhecer que torna possível a geometria, dado ela ser este *locus*, um espaço inteligível pelo qual as imagens podem ser projetadas. Deste modo, Garay entende que “a imaginação conhece o inteligível, mas projetado em um espaço, de modo extenso e figurativo”.⁶⁴² O espaço presente no âmbito da sensibilidade e que também é necessário às imagens, para que os princípios racionais geométricos possam ser estendidos e, assim, servirem de modelos interpretativos da sensibilidade, é o ponto que liga sensibilidade e inteligibilidade na imaginação. A imaginação é posta como o centro do conhecimento, de modo que Proclo assume a terminologia aristotélica que aplica à imaginação o sentido de um *noûs passivo*, referindo-se tanto a sua atividade, em razão da ligação com a alma, quanto da ligação com o corpo.⁶⁴³ Ele explicita:

Eu penso que ele pretendia expressar a posição intermediária que ela [a imaginação] ocupa entre os tipos mais altos e mais baixos de conhecimento e, assim, a chamou, simultaneamente, de “*noûs*”, porque ela se assemelha ao mais alto nível, e de “passiva”, em razão da sua ligação com o mais baixo. Pois o conhecimento que não é de formas e figuras tem seus objetos inteligíveis próprios e sua atividade está relacionada a eles, que são seus conteúdos próprios [...]. Quanto às formas mais baixas de conhecimento, elas funcionam através dos órgãos dos sentidos; elas são mais como afeições, recebendo suas opiniões do exterior e mudando conforme seus objetos mudam. É isso que é a percepção sensorial, o resultado de “afeições violentas”, como diz Platão.⁶⁴⁴

A imaginação, enquanto um modo de cognição, é uma atividade que ocupa um lugar central no modo de conhecimento humano. Ao que parece, é na imaginação que a perspectiva espacial tem origem em um sentido que se assemelha ao espaço kantiano.⁶⁴⁵ Contudo,

⁶⁴² “la imaginación conoce lo inteligible pero proyectado en un espacio, de modo extenso y figurativo”. GARAY, *Op. cit.*, 2018, p. 104.

⁶⁴³ Cf. PROCLUS, *A commentary on the first book of Euclid's Elements*, 52.1-5.

⁶⁴⁴ “But I think he intended rather to express the middle position it occupies between the highest and the lowest types of knowledge and so called it at the same time “*nous*,” because it resembles the highest, and “passive,” because of its kinship with the lowest. For the knowing which is not of shapes and figures has its intelligible objects in itself, and its activity is concerned with these, its own contents. [...] But the lowest forms of knowledge work through the sense organs; they are more like affections, receiving their opinions from without and changing as their objects change. Such is what sense-perception is, the result of “violent affections,” as Plato says”. PROCLUS, *A commentary on the first book of Euclid's Elements*, 52.10-22 (tradução e inserção nossa).

⁶⁴⁵ A semelhança que mencionamos pode ser observado quando Kant estabelece a necessidade dos sentidos *a priori* da sensibilidade (KANT, *Crítica da Razão Pura*, §1, B34). Curiosamente, no parágrafo 3 da *Crítica da*

não se trata de compreender a imaginação procleana como um espaço, mas como possuindo uma função similar, na medida em que ela é condição, mesmo no âmbito da inteligência, da expansão de figuras e, portanto, da criação e projeção de imagens. Ao passo que a imaginação é a condição de expansão e projeção de imagens, ela torna possível a relação entre sensibilidade e raciocínio, permitindo a passagem da esfera sensível à inteligível. Neste sentido, Proclo fala de uma matéria inteligível que é fornecida pela imaginação, sendo esta matéria inteligível que compreendemos como o sentido espacial necessário à projeção das imagens. Sobre isto, vale observar o que o Diádoco expõe no *Comentário ao primeiro livro dos Elementos de Euclides*:

Ela [a imaginação] pensa o círculo como algo extenso e, embora este círculo seja livre de matéria extensa, ele possui uma matéria inteligível fornecida pela própria imaginação. É por isso que há mais de um círculo na imaginação, assim como no mundo sensível; pois com a extensão também aparecem diferenças de tamanho e número entre círculos e triângulos. Se nos círculos sensíveis há um universal que faz cada um deles um círculo e todos eles semelhantes entre si porque se conformam a uma única ideia [...], do mesmo modo nos círculos imaginários existe um elemento comum no qual participam e, por isso, todos têm a mesma forma. Eles diferem apenas em seus tamanhos imaginados.⁶⁴⁶

Do trecho, dois pontos merecem destaque: 1. o fato de os objetos da imaginação terem extensão a partir de uma matéria não extensa, porque se trata de uma matéria inteligível e; 2. a percepção de que o desenvolvimento de uma unificação e perfeição dos objetos, no processo de conhecimento, passa pela imaginação. Deste modo, a diferença entre as figuras da sensibilidade e da imaginação é que na sensibilidade, em razão de as imperfeições serem maiores, por estarem no âmbito da geração, as figuras também são imperfeitas; já na imaginação, há multiplicidade, mas somente quanto ao tamanho, em razão da existência da extensão, mas as figuras são perfeitas, sendo as mesmas independentes das variações de grandeza. Logo, a extensão é fator determinante na multiplicação dos conceitos, pois, conforme se dá a ascensão

Razão Pura, quando Kant trata da *Exposição transcendental do conceito de espaço*, ele recorre à geometria como uma ciência que determina sinteticamente e, *a priori*, as determinações do espaço. Neste aspecto, seu entendimento se aproxima daquele teorizado por Proclo com a faculdade imaginativa. O sentido de espaço para o qual queremos chamar atenção é aquele posto no ponto *b* do §3, qual seja: “O espaço não é mais do que a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade, única que permite a intuição externa” (KANT, *Crítica da Razão Pura*, §3, A26 B42).

⁶⁴⁶ “It thinks the circle as extended, and although this circle is free of external matter, it possesses an intelligible matter provided by the imagination itself. This is why there is more than one circle in the imagination, as there is more than one circle in the sense world; for with extension there appear also differences in size and number among circles and triangles. If, then, in sensible circles there is a universal that makes each of them a circle and all of them similar to one another because conformed to a single idea [...], so likewise in imaginary circles there is a common element in which they participate by virtue of which they all have the same form. They differ only on one point, their imagined sizes. PROCLUS, *A commentary on the first book of Euclid's Elements*, 53.1-12 (tradução, supressão e inserção nossa).

do processo de conhecimento, mais a extensão se esvai e, junto a isso, a multiplicidade é reunida até o ponto que, anterior à imaginação, a extensão deixa de existir e os princípios cognitivos são unificados.

6.4.3 *Conhecimento racional: opinião e razão*

Se memória e imaginação estão relacionadas por possuírem ligação com o corpo, quando se trata dos processos cognitivos relativos à razão discursiva, falamos de opinião e razão. Fala-se, neste âmbito, de processos de conhecer distintos porque seus objetos são distintos, ainda que, reunindo todos os três modos de conhecimento relativos às faculdades da alma: imaginação, opinião e razão, é observado um processo de ascensão do conhecimento. Neste processo, não ocorre apenas o distanciamento das sensações como objetos de conhecimento, como também a unificação desses objetos. Em outras palavras, conforme a maneira própria de conhecimento de cada faculdade cognitiva envolve atividades cada vez mais unificadas, conforme um objeto passa pelas atividades das faculdades imaginativa, opinativa e racional, há uma espécie de purificação dos erros oriundos da materialidade. Nesta perspectiva, ainda que possua alguma ligação com a esfera sensível, a opinião já não trabalha com imagens, como é o caso da imaginação, embora tenha como objeto seres mutáveis. Já a razão discursiva tem por objeto seres imutáveis, de maneira que a opinião serve de mediação entre imaginação e razão.⁶⁴⁷

6.4.3.1 *Opinião*

Porque imaginação e opinião não são termos mencionados em todas as obras nas quais Proclo estabelece uma escala de conhecimento, nas obras em que a imaginação não é apresentada, é a opinião que tem lugar de mediação entre a sensopercepção e a razão discursiva. Opinião e imaginação, assim, estão estreitamente ligadas, ainda que seus modos de atuação sejam distintos, porquanto a opinião não tem como método a utilização de imagens. Devido às características das duas faculdades cognitivas, a de atuarem como mediadoras entre sensopercepção e razão, Proclo afirma que “a opinião e a imaginação são quase irmãs, pois são vizinhas”.⁶⁴⁸

⁶⁴⁷ Cf. PROCLO, *Commento al Cratilo di Platone*, CXVI, 67.25-28.

⁶⁴⁸ “ἡ δὲ δόξα καὶ ἡ φαντασία σχεδὸν ἀδελφαί εἰσιν ὡς ἀγχίθυροι”. PROCLO, *Commento al Cratilo di Platone*, LXVII, 29.5-6.

Mesmo que a opinião seja uma faculdade cuja atividade é sem o corpo,⁶⁴⁹ em razão da sua posição intermediária entre imaginação e razão, ela é dita como o nível mais baixo da vida racional, por ser conectada à vida irracional.⁶⁵⁰ Neste entendimento, MacIsaac compreende a opinião como uma espécie de sensação racional.⁶⁵¹ No entanto, esta perspectiva parece ir de encontro com o estabelecido no *Comentário ao Timeu*, quando o Bizantino é categórico ao afirmar que “opinião [...] tem um modo de cognição que é livre de afecção”.⁶⁵² Logo, não se pode falar de afecção no âmbito da cognição daquelas faculdades da alma separadas do corpo e, se nem mesmo a imaginação, que é o primeiro grau de conhecimento da alma racional, possuindo uma relação direta com a sensopercepção, é uma sensação, como poderia a opinião ser uma sensação?

A relação entre sensação e opinião está presente no objeto desses dois modos de apreensão da realidade, sendo descrita do seguinte modo:

Portanto, o reino da geração não deve ser chamado apenas de “percepção”, porque a sensopercepção não obtém conhecimento da natureza essencial de nenhum objeto, nem deve ser chamado de “opinião sem sensopercepção”, porque a opinião conhece as razões por ela mesma, nenhuma delas pertence à realidade dos objetos gerados em sentido absoluto. É plausível, portanto, que ele [Platão] tenha descrito como opinável com (ajuda da) sensopercepção.⁶⁵³

Porque sujeita à geração e à corrupção, a *hipóstase* material é o objeto de conhecimento da opinião, sendo este objeto o que ela tem em comum com a sensopercepção. Neste aspecto, vale observar que os seres da geração não são seres realmente seres, porque vêm-a-ser e deixam de ser, estando no âmbito do devir. Para Proclo, “os seres do devir são intermediários entre o ser e o não-ser e os intermediários entre o ser e o não-ser são objetos de opinião”.⁶⁵⁴ Logo, diferente do conhecimento racional, o conhecimento opinativo não é um conhe-

⁶⁴⁹ Cf. PROCLUS (*Commento al Cratilo di Platone*, XLIV, 14.4), a opinião não é uma faculdade que tem o corpo como necessário, como é o caso da sensopercepção, na qual a atividade se dá sobre os dados da sensibilidade. A opinião é uma faculdade cuja atividade acontece no âmbito do ser, atuando sobre o entendimento e não sobre o corpo. Todavia, ela não pode ser pensada como completamente isolada do âmbito da corporeidade, uma vez que é intermediária entre o conhecimento racional e aquele que tem alguma ligação com a sensibilidade, seja a sensopercepção, seja a imaginação.

⁶⁵⁰ Cf. PROCLUS, *Commentary on Plato's Timaeus*, II, 248.8-10.

⁶⁵¹ Cf. MACISAAC, *Op. Cit.*, 2014, p. 220.

⁶⁵² “Opinion [...] has a modo of cognition which is free from affection”. PROCLUS, *Commentary on Plato's Timaeus*, II, 248.27 (supressão nossa).

⁶⁵³ “Therefore the realm of generation should not be called 'perceptible' only, because sense-perception does not obtain knowledge of the essential nature of any object, nor should it be called 'opinionable without sense-perception', because opinion knows the accounts within itself, neither of which belongs to the realm of generated objects in an absolute sense. It is quite plausible, therefore, that he has described it as opinionable with (the help of) sense-perception”. PROCLUS, *Commentary on Plato's Timaeus*, II, 252.5-10.

⁶⁵⁴ “Les devenus sont intermédiaires entre l'Être et le Non-être. Les intermédiaires entre l'Être et le Non-être sont objet d'opinion”. PROCLUS, *Commentaire sur la République*, 10, 261.22-23.

cimento que é sempre, já que seu objeto não é sempre. Por outro lado, opinião é um conhecimento que compõe a parte racional da alma, portanto, ela conhece a natureza de seus objetos, porquanto conhece a parte estável daquilo que não é estável, tendo como objeto os seres particulares.⁶⁵⁵

Seja na dissertação 10 do seu *Comentário à República*, seja na segunda parte do livro 1 de seu *Comentário ao Timeu*, Proclo localiza a opinião entre a realidade material e a inteligível, a compreendendo como um modo de conhecimento que está entre a ignorância e o conhecimento.⁶⁵⁶ Em sua semelhança com o conhecimento advindo da razão discursiva, a opinião tem por característica ser uma atividade, um conhecimento dividido, porque, por vir da alma, pode ir de um objeto a outro. Porém, ela difere da razão discursiva no aspecto da completude do conhecimento, pois, “a opinião verdadeira (*orthê doxa*) difere do conhecimento (*epistêmê*), isto é, ela só conhece ‘o que é’, enquanto este último também é capaz de examinar a causa”.⁶⁵⁷ Desse modo, a diferença principal entre o conhecimento oriundo da opinião e da razão discursiva é o conhecimento das causas.

Para diferenciar razão de opinião, Proclo recorre aos textos platônicos a fim de esclarecer o que é o conhecimento discursivo. Desta maneira, fundamentado no *Sofista* 263e, ele apresenta a opinião como o ponto de chegada do raciocínio, repetindo a tese de um entendimento que não envolve causa. Com base no *Mênon* 98a, ele repete a noção da opinião como um conhecimento sem causa, além do entendimento das coisas perceptíveis. Já a partir do *Timeu* 37b, ele demarca que a opinião se dá sobre os objetos da percepção.⁶⁵⁸ Deste modo, fica manifesto que é característica da opinião ser um tipo de entendimento que: 1. tem como objeto os seres gerados; 2. se ocupa do “o que são” seus objetos e; 3. não conhece a causa de seus objetos. Ela, portanto, possui aspectos dos dois modos de conhecimento, a sensopercepção e a razão, estando junto à razão por ser uma faculdade da alma racional.

Contudo, ainda que possua pontos de semelhança com os tipos de entendimento aos quais ela intermedia, há diferenças fundamentais entre elas. Sensopercepção e opinião se assemelham na medida em que se ocupam do mesmo objeto, os seres sujeitos à geração, e partem dos seres particulares, mas se diferenciam à medida que a opinião busca “o que a coisa é”. Ao passo que ela busca “o que é” de seus objetos, ela se assemelha à razão discursiva,

⁶⁵⁵ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur la République*, 10,258.2-9.

⁶⁵⁶ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur la République*, 10,261.13-14.

⁶⁵⁷ “In this way right opinion (*orthê doxa*) would differ from knowledge (*epistêmê*), namely that it would only know the “what it is”, whereas the latter is able also to examine the cause”. PROCLUS, *Commentary on Plato’s Timaeus*, II, 248.20-21.

⁶⁵⁸ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur la République*, 10,262.25-263.8.

porém, se distancia da razão discursiva por não conhecer a causa de seus objetos, além de ter os próprios objetos como ponto de distanciamento deste gênero de entendimento.

Também vale pontuar que, embora nos textos de Proclo não esteja explícita a diferença entre opinião e imaginação, é possível traçar alguns paralelos de correspondência e distinção entre esses dois modos de entendimento. O ponto de semelhança reside no contato com a sensopercepção e, portanto, no fato de esses dois modos estarem associados ao mundo do devir. Contudo, eles se diferenciam porque, enquanto a imaginação tem por característica ser condição da sensopercepção, na medida em que projeta os princípios da razão nos dados captados pelos órgãos sensoriais, tendo um papel de projetora e, assim, algum grau de criação, a opinião é um modo de entendimento que busca o ser de seus objetos. Desta maneira, mesmo que sejam atividades cognitivas próximas, que parecem atuar lado a lado, elas têm papéis distintos no processo daquilo que denominamos conhecer. Ora, a razão discursiva corresponde ao alto das faculdades cognitivas da alma, tendo o mundo do devir a ela intermediado tanto pela opinião quanto pela imaginação.

6.4.3.2 Razão discursiva

Bem como fez com a opinião, Proclo, ao tratar sobre o conhecimento, apresentou as características da razão discursiva quanto à sua diferenciação da opinião.⁶⁵⁹ Para ele, razão discursiva, a partir do *Teeteto* e do *Sofista*, é o discurso da alma consigo mesma. A partir do *Mênon*, é o que estabelece o conhecimento científico sobre as causas, aquilo que volta seu entendimento sob as coisas inteligíveis. Já no *Timeu*, ele repete o entendimento apresentado no *Mênon*, compreendendo que o conhecimento racional se dirige para as realidades inteligíveis que resultam nos conhecimentos científicos. Assim, como observado no *Comentário ao Timeu*, a atividade do conhecer pode ser dita como o raciocinar, na medida em que se diferencia da opinião por conhecer as causas da natureza das coisas.⁶⁶⁰

Se conhecimento é conhecimento das causas, na medida em que a faculdade racional da alma é o primeiro nível que além de conhecer o ser da coisa conhece também as causas, estaríamos falando do primeiro nível de conhecimento propriamente dito. É, portanto, por meio da razão que o critério do conhecer, inicialmente estabelecido pelo Bizantino nos *Elementos de Teologia*, é atingido. Estamos, portanto, a um passo da compreensão da possibilidade do conhecimento em geral, dado que a razão discursiva traz consigo a possibilidade de

⁶⁵⁹ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur la République*, 10,262.25-263.8.

⁶⁶⁰ Cf. PROCLUS, *Commentary on Plato's Timaeus*, II, 248.20-21.

conhecimento das causas, sendo um ponto de mediação entre o conhecimento intelectual e a opinião.

A razão discursiva, ou *diánoia*, é o nível mais alto do conhecimento racional, ela tem por característica a universalidade,⁶⁶¹ porque está mais próximo do modo de conhecer do *noûs*. Contudo, ela se diferencia da *noésis* na medida em que “avança para a multiplicidade e divisão: ela foge da indivisibilidade intelectual pela natureza variada do seu raciocínio”.⁶⁶² A razão discursiva tem o papel de unir e separar, simultaneamente, uma vez que une a pluralidade e a multiplicidade da realidade sensível ao mesmo tempo em que divide as formas simples e unidas do intelecto. Isso é possível porque este tipo de conhecimento envolve um aspecto temporal,⁶⁶³ porquanto é uma atividade da alma e toda atividade da alma ocorre no tempo.

Assim, na medida que o objeto de investigação está no nível do ser, as relações de identidade e diferença estão postas, logo, a dinâmica de união e separação das formas. Seguindo a perspectiva de Garay em *Difference and Negation: Plato's Sophist in Proclus*, podemos apontar a influência do *Sofista* de Platão na filosofia procleana, dado que este nível de conhecimento corresponde ao ser que está no mesmo nível do não-ser, mas de um não-ser enquanto alteridade.⁶⁶⁴ Assim, na compreensão da totalidade e do ser dos objetos, é necessária a união e separação de formas que, em si mesmas, são opostas, mas que nos objetos podem estar co-presentes pela participação. Logo, “em conclusão, não podemos dizer que as Formas são não misturadas e carecem de comunidade umas com as outras, nem diremos, por outro lado, que cada uma delas é todas as outras”.⁶⁶⁵ Deste modo, o conhecimento na esfera do real está diretamente ligado à tríade inteligível que, para Garay, carrega consigo os gêneros de ser presente no *Sofista*.⁶⁶⁶ Ao colocar a diferença como um dos primeiros gêneros, é possível o modo de conhecimento racional, ou seja, o movimento de separação e união de formas.

Proclo, ao defender a ciência matemática como parte do conhecimento discursivo, afirma que este modo de conhecimento tem duas características bem definidas: “De fato, tem dois tipos de poderes: um tende a aumentar o número de princípios e abrir multiformes caminhos de especulações e; o segundo, reúne os muitos desenvolvimentos, levando-os de volta às

⁶⁶¹ Cf. PROCLUS, *Commentary on Plato's Timaeus*, II, 352.17.

⁶⁶² “to the extent that it advances to multiplicity and division: it shies away from intellectual indivisibility through the variegated nature of its reasoning”. PROCLUS, *Commentary on Plato's Timaeus*, II, 246.26-27.

⁶⁶³ Cf. PROCLUS, *Commentary on Plato's Timaeus*, II, 444.19.

⁶⁶⁴ Cf. GARAY, *Op. Cit.*, 2013, p. 233.

⁶⁶⁵ “In conclusion, we cannot say that the Forms are altogether un mixed and lacking in community with one another, nor must we say, them on the other hand, that each one of them is all of them” GARAY, *Op. Cit.*, 2013, p. 238.

⁶⁶⁶ Cf. GARAY, *Op. Cit.*, 2013, p. 231-232.

suas hipóteses comuns”.⁶⁶⁷ Enquanto intermediária entre a opinião e o intelecto, a razão discursiva apresenta um modo próprio de conhecimento que, na filosofia procleana, corresponde ao modo específico do conhecimento humano, pois diz respeito à vida racional. Neste sentido, Garay entende que a inteligência humana é uma inteligência discursiva que se caracteriza pela negação e pelo tempo. Essa inteligência seria um pensar reflexivo que se desenvolve discursivamente,⁶⁶⁸ porque corresponde à alma e, portanto, está no âmbito da mobilidade.

O conhecimento da razão discursiva é um processo de ascender e descender, aproximando-se do método matemático de análise e demonstração,⁶⁶⁹ e caracteriza-se por ter um conhecimento imperfeito, porque difere daquele do *noûs*, que conhece todas as coisas simultaneamente, conhecendo as formas. Desta maneira, Cleary entende que o método dialético apresenta a dificuldade do conhecimento da razão discursiva, considerando-o característico desta faculdade da alma frente ao modo de conhecimento do *noûs*, onde reside a ciência enquanto tal. O problema apresentado pelo estudioso consiste no fato do conhecimento do *noûs* ser unitário e simultâneo, o que o torna inacessível aos seres humanos em razão do caráter móvel e parcial da razão discursiva.⁶⁷⁰

A questão exposta por Cleary é importante porque coloca em xeque a possibilidade de conhecimento pelo ser humano e, junto a isso, nossa tese de que o sistema procleano e os próprios modos de conhecer apresentado em sua filosofia dizem respeito ao humano. No entanto, este problema logo se dissipa, pois, por um lado, a alma racional, enquanto racional, participa da realidade inteligível e, por outro, mesmo quando a análise é sob a perspectiva do ser humano, Proclo apresenta um modo de conhecimento humano que tem como característica a presença do *noûs*, ou melhor, a participação e, portanto, a permanência do humano nessa *hipóstase*. Como expresso no *Comentário ao Timeu*:

A opinião que permanece (c), portanto, é que o que é mais elevado na alma e mais semelhante à unidade no [exercício da] razão discursiva é estabelecido no conhecimento intuitivo do intelecto particular e está ligada a ele por afinidade (*sungeneia*). Este, então, é o logos [em nossa passagem], a faculdade que em nós conhece os inteligíveis, aos quais Sócrates, na *República*, compreendeu como a atividade do conhecimento intuitivo (511d8), assim como ele denominou razão discursiva a forma de cognição dos intermediários entre inteligíveis e objetos de opinião (511d4-5).⁶⁷¹

⁶⁶⁷ “E invero essa ha potenze di due specie: le une tendono ad aumentare il numero dei principii ed aprono u multiformi sentieri della speculazione; le altre riassumono i molti svogimenti riconducendoli verso le ipotesi loro comuni”. PROCLO. *Comento al I libro degli Elementi di Euclides*, 19.6-9.

⁶⁶⁸ Cf. GARAY, *Inteligência y dialéctica*, 2014, p. 96.

⁶⁶⁹ Cf. CLEARY, *El papel de las matemáticas en la Teología de Proclo*, 2000, p.70.

⁶⁷⁰ Cf. CLEARY, *Op. cit.*, 2000, p. 70.

⁶⁷¹ “The option that remains (c), therefore, is that what is highest in the soul and most resembling unity in [the exercise of] discursive reason is established in the intuitive knowledge of the particular intellect and is linked to it through affinity (*sungeneia*). This, then, is the logos [in our passage], the faculty in us that knows the in-

6.5 O conhecimento é humano

O que se observa é que o conhecimento que Proclo apresenta está sempre relacionado ao modo humano de conhecer. Quando ele expõe o conjunto de faculdades cognitivas, fica perceptível que o Bizantino se refere aos modos de apreensão ligados à alma, como é o caso do conhecimento, mas não se limita a isso, ele também o faz de modo a relacionar cada *hipóstase* com os modos de conhecimento. Isso ocorre na medida em que os tipos de cognição passam pela multiplicidade da realidade sensível, com a sensopercepção, apreendem os princípios racionais que são projetados na realidade sensível por meio da imaginação, que se torna condição para a apreensão da sensibilidade. Posteriormente, ele postula opinião e razão discursiva como elementos que buscam o ser das coisas, separando-as quanto ao seu objeto e possibilidade de conhecer as causas.

Todavia, chama atenção que o Bizantino postule um modo de apreensão da realidade que não está ligada somente à alma, mas também ao *noûs*. O que chama atenção no entendimento da *noésis* não é que ela evidencia que a conclusão do sistema estaria incompleta se os modos de cognição tivessem como limite a razão discursiva, pois ainda que a razão discursiva esteja ligada ao *noûs*, sendo capaz de raciocínios, ela ainda apresenta a especificidade da alma, *i. e.*, o movimento. Raciocinar é um modo de pensamento que pressupõe passos, o perseguir seus objetos, fato que não está em acordo com a característica própria do *noûs*: a possibilidade de conhecimento imediato do objeto. A *noésis* é o modo de apreensão da realidade que corresponde ao ser humano que é capaz deste tipo de conhecimento, ou seja, um modo de conhecimento unificado, que permite o alcance não só do *noûs*, como aponta para a unidade em si mesma, na medida em que demonstra que, superior ao processo de conhecimento propriamente humano, há o alcance de algo mais unificado.

A postulação da *noésis* junto à perspectiva do alcance do Uno por meio do uno em nós são elementos que corroboram a nossa tese de que todo o sistema procleano diz respeito ao universo humano, ou seja, que partimos de uma perspectiva de ascensão às *hipóstases*. Em outras palavras, partimos da compreensão de que o sistema procleano é o universo humano posto em análise. Seguimos, então, o mesmo entendimento do ser humano como um microcosmo, como algo que é reflexo do universo em geral. Contudo, partimos da perspectiva in-

telligibles, of which Socrates in the Republic stated that it was the activity of intuitive knowledge (511d8), just as he called discursive reason the form of cognition of the intermediates between intelligibles and objects of opinion (511d4 - 5). PROCLUS, *Commentary on Plato's Timaeus*, II, 29-247.2.

versa, tendo como fundamento a máxima procleana de que tudo está em tudo, mas cada um de seu modo próprio, que se expressa tanto sob o aspecto tanto *henológico*, quanto epistemológico. Porém, para que esta tese seja solidificada, partamos para a compreensão do que é o ser humano na perspectiva procleana.

7 CONHECIMENTO A PARTIR DE SI: O SER HUMANO COMO TOTALIDADE

“Tudo está em tudo, mas cada um em seu modo próprio”.⁶⁷²

O sistema procleano é fechado, caracterizado por uma identidade dinâmica na qual “tudo está em tudo, mas cada um em seu modo próprio”, o que justifica a necessidade de compreender os elementos gerais do desenvolvimento do sistema. Neste entendimento, na busca de solucionar a questão da possibilidade de conhecimento na filosofia procleana, considerando que partimos da problemática da transcendência da causa primeira, isto é, de que o Uno (ἓν) está fora da esfera do real, é que nos dedicamos, nos capítulos anteriores, a pôr em cena os conceitos, relações e elementos envolvidos na apreensão das mais diversas *hipóstases* (ὑποστάσεως), demonstrando que as *hipóstases* estão interligadas pelo movimento de processão (πρόοδος).

No caminho percorrido, ocupamo-nos em apresentar como o neoplatonismo passou das hipóteses presentes no *Parmênides* de Platão para uma interpretação *hipostática*, explicitando as características de cada *hipóstase* como consequências que, na leitura neoplatônica, Platão teria indicado em sua dialética da relação entre uno e ser. Desde este ponto, introduzimos os elementos que envolvem a construção do neoplatonismo como uma filosofia teorizada a partir de uma interpretação da filosofia de Platão, mas que não se limita a ela, uma vez que parte da harmonização das teorias de Platão, de Aristóteles, dos estoicos e de tantos outros que antecederam os neoplatônicos. Essa harmonização e compreensão de uma unidade doutrinal desembocaram em questões a respeito do conhecimento, uma vez que as aporias observadas na primeira hipótese foram lidas como características da primeira *hipóstase*, estabelecendo um sistema *henológico*.

Neste sentido, na medida em que o Uno é fundamento da esfera do real, sem, contudo, ser nenhuma das *hipóstases* que dele procede, tem-se uma série de implicações que culminam na problemática do conhecimento, como a incognoscibilidade a partir da processão por semelhança. Isso foi evidenciado na medida em que, no capítulo três deste trabalho, demonstrou-se que o Uno é uma unidade absolutamente simples, incognoscível, indizível, mas necessário, pois, sem ele não seria possível sustentar nem o sistema enquanto todo, nem cada um dos elementos que o compõe. Logo, estabelecido que a unidade é anterior à

⁶⁷² PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 103.

multiplicidade, foi visto como, a partir da unidade absolutamente simples, toda a multiplicidade é sustentada, mediante o movimento de processão que tem, como seu primeiro efeito, as *hénadas* (ἐνότητες), unidades unificadoras que medeiam a participação dos seres no primeiro princípio.

Deste modo, à medida que Proclo teoriza a respeito dos elementos que tornam possível a participação dos seres no Uno, têm-se aqueles pelos quais é viável conciliar a sustentação da existência dos seres ao mesmo tempo em que o âmbito do real pode ser múltiplo e plural, dado que as *hénadas* atuam como unidades unificadoras, guardando de maneira causal a multiplicidade da realidade inteligível ao mesmo tempo que são elas próprias unidades e bondades. Nesse aspecto, o quarto capítulo deste trabalho analisou as *hipóstases* suprassensíveis da esfera do real, ou seja, o *noûs* e a alma. O que significa que foi apresentado, de maneira mais detalhada, como se dão as relações entre os seres. Assim, foram demonstrados os principais conceitos e relações para o tema do conhecimento, como é o caso das relações de semelhança e dessemelhança, identidade e diferença, bem como os modos de ser e, neste aspecto, o processo de categorização mediante os princípios *perás* e *ápeiron*. No citado capítulo, também foram observadas, por meio das ponderações sobre a alma, as categorias de movimento, bem como as medidas temporais e transição entre o *noûs* e a realidade sensível.

O quinto capítulo foi dedicado à compreensão da existência e ao lugar da matéria na filosofia procleana, tema importante porque, junto à apreensão do Uno, a matéria e os corpos sensíveis não podem ser conhecidos, sendo necessários outros parâmetros de apreensão. Todavia, em razão da unidade entre todos os elementos do sistema, todos devem passar pelo âmbito da inteligência,⁶⁷³ o que nos levou ao sexto capítulo, especificamente, às relações entre sujeitos e objetos, bem como aos modos de conhecimento relativos à alma. Neste sentido, uma vez explicitadas as características das *hipóstases* e suas relações, foi possível demonstrar como cada uma diz respeito não só a um objeto específico do conhecimento como também a um sujeito específico de apreensão da realidade.

A esta altura, temos elementos suficientes para abordar diretamente a problemática da possibilidade do conhecimento na filosofia procleana, dado que, pelo que foi analisado, podemos demarcar que, ao falar de conhecimento, estamos nos referindo a um

⁶⁷³ Ainda que Uno e matéria simples não possam ser apreendidas totalmente por não estarem sob influência do *noûs*, afirmamos que tais elementos estão de algum modo presentes na cognição humana, em razão da necessidade oriunda do “modo próprio” evocado na máxima procleana. Isso porque “se tudo está em tudo”, Uno e matéria estão nas realidades inteligíveis, mas no modo próprio da inteligência e não como existentes em si mesmos.

modo específico de apreensão da realidade. Ademais, podemos afirmar que cada elemento procleano, ainda que possua todos os elementos do sistema, os possui de uma maneira específica, ou seja, conforme a sua própria existência. Isso posto, devemos considerar que toda apreensão da realidade humana parte da perspectiva humana de existência. Logo, ao mesmo tempo em que todo o sistema do Bizantino está presente no ser humano, tal sistema existe, no humano, de um modo específico.

Assim, tendo em vista que falamos de conhecimento humano quando problematizamos a viabilidade do conhecimento de todas as *hipóstases*, é que este capítulo está voltado para o entendimento sobre o que é o ser humano e, a partir disso, como se dá o conhecimento e a união de todas as *hipóstases* no modo de existência humana. Para tanto o capítulo está dividido em três partes: a primeira apresenta como o ser humano é composto por todas as hipóstases do sistema procleano; a segunda, está voltada a comprovação de um método propriamente humano de compreender a realidade, que tem seu centro na racionalidade e; por fim, nos voltamos ao entendimento da unidade do ser humano e a totalidade do sistema, de maneira a poder afirmar a viabilidade do conhecimento de cada uma das *hipóstases* do sistema de Proclo.

7.1 O ser humano é todas as *hipóstases*

Até este momento, foi observado o desenvolvimento e as características de cada uma das *hipóstases* do sistema procleano. Tal jornada não foi ao acaso; antes, teve dois objetivos: 1. apresentar ao leitor os elementos que envolvem a filosofia procleana, facilitando o caminho para o entendimento dos termos e relações existentes na problemática do conhecimento; e 2. reunir elementos suficientes para afirmar o ser humano como todas as *hipóstases*. Nesse aspecto, algo deve ser observado: a afirmação de que o ser humano é todas as *hipóstases* consiste em uma leitura nossa, figurando como um elemento fundamental para a sustentação da viabilidade do conhecimento na filosofia procleana.

A afirmação de que o ser humano é todas as *hipóstases* não diz respeito a uma tese explícita nas obras de Proclo. Ela é uma interpretação que, ainda que não esteja de forma explícita no pensamento do Bizantino, é fundamentada em indícios presentes em todo o *corpus* procleano. Podemos defender esse entendimento como seguro com base na máxima: “tudo está em tudo, mas cada um em seu modo próprio”,⁶⁷⁴ bem como no entendimento de

⁶⁷⁴ PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 103.

que os princípios *péras* e *ápeiron* compõem cada elemento do sistema. Ademais, tem-se a própria noção da sustentação do sistema tendo como fundamento o movimento de processão. Assim, na medida em que tudo advém de uma causa primeira, por ela existe e a ela deve retornar, tem-se uma comunicação ininterrupta de todos os elementos.

Nesta perspectiva, de o ser humano ser todas as *hipóstases*, partimos da noção de que, ao falar de ser humano, estamos tratando de um ser complexo e que necessariamente precisa participar de todas as *hipóstases* do sistema, sob pena de não conseguir alcançar a existência delas. Podemos dizer que o ser humano participa desde a unidade, com sua constituição de *péras*; passando pelo *noûs*, que se manifesta no aspecto racional e, junto à racionalidade e sensopercepção, torna-se evidente a alma e a matéria, na existência dos corpos. Vejamos, então, como se dá a unificação do sistema naquilo que denominamos humano.

Noûs

Quanto ao ser humano como *noûs*, ou melhor, como tendo parte no *noûs*, iniciamos nossa defesa fundamentando-a na tripartição desta *hipóstase* como: ser, vida e intelecto. Recorremos, a título de exemplificação, à explicitação presente no *Liber de Causis*.⁶⁷⁵ Na citada obra, o autor, à medida que demonstra a extensão de ser, vida e intelecto, estabelece como os seres intelectivos são dotados de intelecto, vida e ser, substituindo o termo intelecto por homem.

Ilustramos isto, então, pelo exemplo do ser, do vivo e do homem. Assim ocorre, porque convém que a coisa seja em primeiro lugar ser, em seguida vivo e, finalmente, homem. O vivo, então, é a causa próxima do homem; o ser, a causa longínqua. O ser é, então, mais fortemente causa do homem do que o vivo, porque ele é causa do vivo, que é causa do homem. Da mesma forma, quando se afirma a racionalidade como causa do homem, o ser é causa do homem mais expressivamente do que a racionalidade, porque ele é causa da causa dessa. E a prova daquilo que se disse é que, quando se retira do homem o poder racional, não há mais um homem, mas um ser vivo, respirando e sensível. E quando se lhe tirar o vivo, não sobra mais o vivo, mas resta o ser, porque não lhe é retirado o ser, mas o vivo, porque a causa não é eliminada em razão da retirada do seu efeito; o homem continua, então, um ser. Quando, pois, um indivíduo não é um homem, é um animal, quando não é um animal, é tão somente um ser.⁶⁷⁶

⁶⁷⁵ O *Liber de Causis* consiste em uma leitura árabe, de autor desconhecido, dos *Elementos de Teologia*. O texto, por diversas vezes, apresenta reproduções dos *Elementos Teológicos*, mas, enquanto leitura, também possui diferenças significativas, como a identificação do primeiro princípio com o ser.

⁶⁷⁶ LIBER DE CAUSIS, I, 6-11 (tradução de Jan Gerard ter Reegen).

A exemplificação sobre a permanência das causas primeiras em relação às segundas, no *LdC*, utiliza elementos que, na filosofia procleana, são atribuídos ao *noûs*, de maneira que, sob tal aspecto, podemos pensar em uma dupla implicação: 1. a leitura das *hipóstases* inteligíveis como compondo o ser humano está presente desde, pelo menos, a leitura árabe dos *Elementos de Teologia* e; 2. que o ser humano é compreendido como um ser capaz de intelecção e racionalidade, uma vez que o terceiro termo da *hipóstase* do *noûs*, o intelecto, é apresentado como o ser humano. Ora, a tríade apresentada pelo *LdC* consiste em ser, vivo e homem; em Proclo, a tríade do *noûs* é apresentada como ser, vida e intelecto.⁶⁷⁷

Há, portanto, uma correspondência que nos permite afirmar que o ser humano participa das três *hipóstases* do *noûs*. Todavia, é válido lembrar que existe um modo próprio humano, o que significa que, ainda que entendamos que o ser humano é todas as *hipóstases*, esta afirmação deve ser compreendida com suas devidas mediações. Não por acaso, o autor do *LdC* fala de ser, vivo e humano, e não de ser, vida e intelecto. Ora, ainda que participe de cada um dos elementos, os seres humanos não são estes elementos em si, fazendo com que haja uma relação de semelhança e diferença, de mesmo e de outro, pois, sim, ele é cada um dos elementos, sem, contudo, poder ser dito nenhum deles em específico.

Mas, ainda que não seja nenhum deles em si mesmo, não se pode dizer que o ser humano não compartilhe do ser, porque ele é algo, no sentido de que, quando falamos de humanos, falamos de um ser específico, com características específicas. Este ser que possui características determinadas deve ser sustentado por algo, uma substância qualificada, ou seja, o ser. Esse ser, por sua vez, só pode ser dito humano se compartilhar de uma segunda característica: a vida. Um ser humano, antes de ser humano, é um ser vivo e, por ser vivo, participa de outras categorias importantes, a saber, o tempo e, junto a ele, as noções de perpetuidade e eternidade.

Vejamos, o ser humano sofre as ações de vir à existência (nascimento) e deixar de existir (morte), se considerarmos que esses fatores dizem respeito ao intervalo em que o corpo humano está dotado de vida.⁶⁷⁸ Neste aspecto, tudo aquilo que diz respeito ao ser humano em si mesmo corresponde a um intervalo de tempo no qual há a confluência da participação das diversas *hipóstases* neste ser, que se manifestam a partir da potência de vida, que é também

⁶⁷⁷ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 101, 103 e 115.

⁶⁷⁸ Vale aqui uma observação: mesmo na perspectiva procleana, na qual o ser humano é sua alma (PROCLO, *Comentário ao Primeiro Alcebiades*, 316.10-16), a alma humana, quando não está em um corpo, não é dita humana, mas alma. Este fato nos permite afirmar que ainda que a maior característica do que chamamos humano seja a presença da alma humana em um determinado corpo, conferindo-lhe vida, a alma por si mesma não é o ser humano, sendo o que é, ou seja, alma.

manifestação do princípio *ápeiron*, na medida em que possibilita os mais diversos modos de vida dentro da capacidade do ser humano.

Mediante a presença da vida, o ser humano também participa do tempo, porque a vida humana é marcada pelas categorias de antes e depois durante toda a sua existência, bem como da perpetuidade e eternidade, na medida em que estes dois são causas do tempo.⁶⁷⁹ Sob este aspecto, *i. e.*, de que as causas primeiras exercem sua influência sobre todos os seres nos quais as causas segundas atuam, é que, por participar do tempo, ele participa da perpetuidade, que nada mais é do que a totalidade do tempo, e participa da eternidade, que corresponde à unidade dessa totalidade. Assim, por meio da vida, é possível ao humano ter noção de todas as medidas temporais, sendo o tempo mais evidente e perceptível que a perpetuidade e essa, que a eternidade.

Estamos desenhando, assim, os aspectos humanos que são observados em *hipóstases* específicas do sistema procleano, sendo o intelecto o terceiro desses elementos. No capítulo seis deste trabalho, observamos diversos modos de conhecimento, apontando o conhecimento racional como o próprio da alma e, neste sentido, como um conhecimento específico humano.⁶⁸⁰ A relação entre sujeito e objeto, como parte de um processo cognitivo, diz respeito ao *noûs*, sendo o terceiro termo desta *hipóstase*, o intelecto, um sujeito que pensa. Ora, qualquer possibilidade de apreensão da realidade mediante o pensamento só é possível pela participação no *noûs*, o que evidencia que o ser humano, necessariamente, na medida que é ser pensante, tem parte no intelecto.

Nesta perspectiva, o ser humano apresenta características de toda a divisão triádica do *noûs*, corroborando a tese de que o ser humano possui todas as *hipóstases* desde o *noûs*. Vale, então, analisarmos como as demais *hipóstases* estão presentes nele, tendo como ponto de partida a intrínseca relação entre *noûs* e alma: a razão. Isso porque a racionalidade diz respeito ao aspecto cognitivo, expondo sua relação com o *noûs* ao se apresentar na forma de sujeito, objeto e atividade de conhecimento. Contudo, ainda que ligada ao *noûs*, tal atividade não corresponde àquela do intelecto, pois pressupõe uma ordem que passa de um objeto a outro na atividade de conhecer.

Alma

⁶⁷⁹ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 54-55.

⁶⁸⁰ Cf. CHLUP, 2012, p. 96.

Ocorre que o modo de apreensão cognitiva do ser humano tem seu ponto central nos processos cognitivos relacionados às formas, sendo a razão, a opinião e a imaginação elementos fundamentais dele, como se pôde observar no capítulo anterior.⁶⁸¹ Neste aspecto, temos, desde este ponto, elementos que nos permitem afirmar que o ser humano é também alma. Ora, diferente do que ocorre no apontamento do ser humano como tendo parte no *noûs*, comprovar sua relação com a alma é tarefa mais simples, uma vez que Proclo a afirma de maneira explícita, seja na compreensão da tripartição da alma, a partir da sua análise da *República* de Platão, seja em seu *Comentário ao primeiro Alcebiades*, quando torna explícito que o ser humano é sua alma.⁶⁸²

Além do aspecto racional que evidência a presença da alma no ser humano, quanto à compreensão do pensamento de Proclo de a alma ser o que caracteriza o humano, outros elementos também servem de evidência para tal entendimento. O mais manifesto deles é o movimento. Ora, é com a alma que o movimento, enquanto deslocamento, tem início, de maneira que todo ser que possui mobilidade necessariamente deve participar desta *hipóstase*. A alma, conforme defende Trouillard, tem uma função análoga ao Uno para os seres da sensibilidade.⁶⁸³ Tal interpretação pode ser pensada no papel que o movimento possui nos corpos, já que eles são ou automotores, na medida em que possuem uma alma, ou heteromotores, sendo sujeitos, ambos, ao movimento.

A alma no ser humano, então, possui papel central na medida em que confere a ele mobilidade, além da vida em uma fração do tempo, bem como a possibilidade de um conhecimento que lhe é próprio: o racional. Devemos, no entanto, observar que a vida humana não é somente a vida da alma, dado que, considerando nosso entendimento de que o ser humano é todas as *hipóstases*, não o podemos limitar às realidades supramateriais. Isto na medida em que, do mesmo modo em que o ser humano tem parte no intelecto, sem ser o intelecto mesmo, ele possui uma alma sem ser somente alma. Para considerar o ser humano, então, é preciso considerá-lo também como participando das duas *hipóstases* extremas: a matéria e o Uno, a fim de podermos verificar a totalidade do sistema procleano no ser humano.

Matéria

⁶⁸¹ No ponto 6.3, quando tratado sobre os tipos de conhecimentos.

⁶⁸² Cf. PROCLO, *Commentaire sur le premier Alcebiade*, 316.10-16.

⁶⁸³ Cf. TROUILLARD, *L'Un et l'Âme selon Proclus*, 1972.

A relação do ser humano com a matéria não é algo difícil de ser constatada, dado que ela ocorre pelo corpo, ou seja, a existência de um corpo é elemento evidente da afirmação da relação do ser humano com a matéria. Ora, bem como as demais *hipóstases*, o ser humano tem parte na matéria, por que é por ela participado, sem, contudo, ser a matéria mesma. Este fato, depois do entendimento de que a matéria simples é imaterial,⁶⁸⁴ é facilmente compreendido, em razão da noção do ser humano como constituído de matéria sensível, que assim o é porque participa de uma forma. Logo, o ser humano como sendo também matéria não parece ser problemática, principalmente diante do entendimento da alma como forma do corpo, tese que corrobora a noção de que o ser humano é sua alma.

Se partirmos deste entendimento, de que o ser humano é também a forma do corpo, teremos duas consequências: 1. de que há matéria, isto é, um substrato que é informado; e 2. de que, na medida em que a alma é o ser humano porque o informa, significa que o ser humano não é só sua alma, mas também este algo que é informado. Neste aspecto, o corpo é a evidência da matéria no ser humano, tornando inegável a presença de tal elemento ao ponto de que, ao tratar das formas de apreensão da realidade, não se pode excluir tal *hipóstase*, sendo listada a sensopercepção/sensação como um dos modos de apreensão.

Se a sensopercepção é apontada como um dos modos de conhecimento humano, significa que há uma relação entre conhecer e sentir, de maneira que podemos afirmar, desde este ponto, os aspectos da processão que proporcionam a unidade de todos os existentes mediante a permanência dos elementos inferiores nos superiores. É a permanência da causa no causado que viabiliza o conhecimento, que ocorre sempre em relação ao semelhante. Falar de sensopercepção é admitir uma relação entre matéria, que se faz presente na sensibilidade, com o inteligível, que se manifesta na consciência da sensibilidade. Falamos, então, de uma unidade que reside na complexidade daquilo que dizemos humano. Neste aspecto, Lima Vaz, em sua *Antropologia filosófica*, quando analisa a antropologia neoplatônica, parte do mesmo entendimento que temos defendido neste trabalho, pois, para ele:

a) a ideia inteligível do homem compreende a presença da faculdade sensível (*tò aisthetikón*), o que implica a colaboração essencial dos sentidos ao processo do conhecimento, bem como o caráter ativo da sensação; b) a estrutura do homem reflete a estrutura triádica da realidade superior (Uno-Inteligência-Alma) na qual o homem está inserido.⁶⁸⁵

⁶⁸⁴ No tópico 5.2 e 5.3 deste trabalho.

⁶⁸⁵ VAZ, 2020, p. 59.

Unidade

Falar de ser humano é, em última (e em primeira) instância, falar de um existente que, para ser, precisa ser um, ou seja, que precisa participar da unidade. Assim, embora pareça intuitivo pensar a relação do ser humano com o Uno, há nisso uma dificuldade, dado que o ser humano é, simultaneamente, uno e múltiplo, ou melhor, múltiplo e uno. Sua multiplicidade evidencia-se tanto a partir do corpo, composto por diferentes partes sensivelmente identificadas, quanto pelos seus diversos modos de apreensão da realidade. Contudo, ainda que a multiplicidade daquilo que chamamos humano seja evidente até na composição dos seus modos de conhecer, observados desde o aspecto *noético*, imaginativo, racional até a sensopercepção, a própria concepção de que tal multiplicidade diz respeito a um ser é indicativo da unidade do ser humano.

Pensar o ser humano também como expressão do Uno requer atenção para a impossibilidade de o ser humano não ser uma unidade, uma vez que esta diz respeito à sua existência. É quanto à existência que temos o primeiro apontamento da relação entre ser humano e unidade, pois a existência, enquanto existência, é condição necessária para qualquer qualificação posterior, sendo ela mesma de difícil predicação. O problema de dizer a existência é um dos elementos principais que nos faz defender a tese de que a complexidade de dizer o Uno tende a estar ligada à dificuldade de dizer a existência, ainda que ela mesma não possa ser negada, porque é a condição sem a qual qualquer caracterização se perde. Em outras palavras, voltamos para o entendimento da unidade (existência) como anterior a toda multiplicidade (qualificação).

Ademais da necessidade da unidade enquanto existência, manifesta desde a percepção de *péras* como expressão do Uno, porque delimita, viabilizando a existência, o ser humano é unidade e, neste sentido, pode ser afirmado também como a *hipóstase* do uno, enquanto totalidade. Isso ocorre na medida em que o ser humano, como mostrado neste tópico, é alma, corpo e intelecto, bem como todas as qualificações presentes nestas *hipóstases*, sendo a isso que chamamos de humano. Ou seja, em sua multiplicidade, o ser humano é também totalidade, de maneira que toda sua multiplicidade e diversidade é unidade nele. Logo, a unidade humana diz respeito à totalidade.

Podemos, então, encontrar no ser humano os três aspectos da unidade enquanto totalidade: unidade anterior às partes, nas partes e das partes. A unidade anterior às partes consiste na própria existência, que é o que sustenta cada parte enquanto parte de uma totalidade. A totalidade nas partes reside na compreensão de que cada parte humana compõe

aquilo que é o ser humano sem, contudo, deixar de ser o que é. A totalidade das partes, por sua vez, é o que possibilita a compreensão de que o ser humano é uma unidade, um ser consciente de si, ainda que composto por elementos distintos. Este todo de unos, embora apresente elementos característicos de todas as *hipóstases*, possui um modo próprio de existência. A pergunta que se coloca, diante disso, é: qual é o modo próprio do ser humano e quais as implicações desse modo próprio?

7.2 O modo próprio humano

Em nossa análise sobre a possibilidade de conhecimento na filosofia procleana, compreender o que é o ser humano é imprescindível, dado que somente sabendo o que ele é se pode afirmar, com respaldo, se é possível conhecer cada uma das *hipóstases*. Um passo importante, após compreender os elementos e relações de cada *hipóstase*, foi dado: o entendimento de que o ser humano possui características de todas as *hipóstases*, como expresso por Cunha, ao sintetizar que o ser humano:

Compartilha do sensível porque possui um corpo e compartilha do inteligível porque possui uma atividade racional, ou seja, de algum modo traz consigo aspectos da eternidade presente no próprio *Noûs*. Os seres racionais reúnem características de todo o Universo, do Uno porque é indispensável ser, de alguma maneira, unidade para existir; do *Noûs* porque reúne suas três características básicas; da alma pela capacidade de movimento e; da matéria, por ser sensível e, portanto, passível de geração e corrupção.⁶⁸⁶

Tal entendimento corrobora a máxima “tudo está em tudo”, contudo, ainda é preciso voltar a atenção ao “modo próprio”, porque é o modo próprio humano que permite afirmar se o ser humano pode ou não conhecer.

Neste sentido, partimos do que Proclo apresenta em seu *Comentário ao primeiro Alcebiades*, quando ele entende que a essência do ser humano é sua perfeição⁶⁸⁷ e sua alma⁶⁸⁸. Neste aspecto, partindo do entendimento de que há uma identificação explícita do ser humano com a alma humana, o que significa que há uma alma específica humana. Por fim, é necessário compreender como é a relação entre alma e corpo na composição daquilo que denominamos humano.

⁶⁸⁶ CUNHA, *Entre o sensível e o inteligível: o papel da alma na apreensão das hipóstases em Proclo*, 2020, p. 252.

⁶⁸⁷ Cf. PROCLO, *Commentaire sur le premier Alcebiade*, 317.3-4.

⁶⁸⁸ Cf. PROCLO, *Commentaire sur le premier Alcebiade*, 316.10-16.

O ser humano como alma parcial

Pensar o ser humano como sua alma é pensá-lo a partir das particularidades desta *hipóstase*, a qual Trouillard entendia como o centro da filosofia procleana⁶⁸⁹ e, desse modo, ela é a chave de comunicação de todo o sistema. Seguindo essa linha de raciocínio, podemos entender que a alma é o ponto de mediação própria do ser humano, por ser capaz de permitir a comunicação entre todas as *hipóstases*. Em outras palavras, a alma, como centro do sistema e, ao mesmo tempo, aquilo que é o ser humano, coloca o próprio ser humano como o centro do sistema, tornando-o o elemento mediador de todas as *hipóstases*. Nesta perspectiva, Proclo, ao centralizar a figura da alma e a identificar com o ser humano, mesmo em um sistema onde a causa e o princípio de tudo é o Uno, apresenta uma relação direta de acesso ao todo, uma vez que aquilo que é o humano, sua alma, é por natureza um elemento de mediação.

Deste modo, se, por um lado, a alma, enquanto *hipóstase*, possui características gerais, como ser incorpórea e participar do intelecto, por outro, falar de uma alma humana exige pontos de distinção entre a alma enquanto mônada e a alma parcial, ou individual. Devemos partir, assim, dos aspectos distintivos que Proclo indica na *Teologia Platônica*.

[...] as almas individuais participam, de maneira secundária e com mais divisão, da providência uniforme do Demiurgo. Portanto, no caso destas últimas almas, [ele] é como legislador e na definição de todas as medidas de sua vida, ele [Demiurgo] profere os discursos demiúrgicos. Ele abrange, de maneira unificada, o que está dividido em toda a sua vida, encerra instantânea e intemporalmente o que muda no tempo e, finalmente, reúne em uma única simplicidade, de maneira uniforme, a variedade e a diversidade de suas operações.⁶⁹⁰

As almas individuais são pontos de unificação, *i. e.*, elas possuem, para as realidades temporais, sensíveis e, portanto, múltiplas, um aspecto de unificação. Elas são o ponto em que as realidades sensíveis encontram unificação, como já indicara também Trouillard ao afirmar que a alma, em seu papel de mediadora, tem para a realidade sensível um papel análogo ao que o Uno tem para as inteligíveis.⁶⁹¹ Esta compreensão reflete-se na necessidade de haver um senso comum no ser humano durante o processo de apreensão e, portanto, sensopercepção, para que um objeto seja apreendido por inteiro. Esse senso comum,

⁶⁸⁹ Cf. TROUILLARD, 1959, p. 10.

⁶⁹⁰ “αἱ δὲ μερισταὶ δευτέρως καὶ μετὰ πλείονος μερισμοῦ τῆς ἐνοειδοῦς προνοίας τοῦ δημιουργοῦ μεταλαγχάνουσιν. Ὅθεν δὴ καὶ ταύταις μὲν ὡς νομοθέτης καὶ τὰ τέτρα πάντα τῆς ζωῆς αὐτῶν ἀφορίζων, οὕτως προτείνει τοὺς δημιουργικοὺς λόγους, τὸ μὲν διηρημένον τῆς ὅλης αὐτῶν ζωῆς ἡνωμένως περιλαμβάνων, τὸ δὲ ἐν χρόνῳ μεταβάλλον ἀχρόνως ἐν ταῦτῳ συνελίσσων, τὸ δὲ πολυειδὲς καὶ ποικίλον τῆς περὶ αὐτὰς ἐνεργείας μονομειδῶς κατὰ μίαν ἀπλότητα συνάγων”. (PROCLUS, *Theologie Platonicienne*, V, 19, 71.2-10).

⁶⁹¹ Cf. TROUILLARD, *L'Un et l'Âme selon Proclus*, 1972.

que diz respeito à atuação mediadora da alma no processo de unificar o múltiplo, é o que torna exequível a compreensão de seus objetos como unidade.

Todavia, ainda que não se possa retirar da alma o papel de unificadora, é preciso voltar ao entendimento procleano das séries, à compreensão de que há um processo de complexificação, mediante divisão dos seres, conforme mais distantes estejam do Uno. A alma humana, ainda que corresponda à essência humana e seja o que há de mais unido nela, quando observada sob o parâmetro das almas, ela não é mônada. Isto é, ela não é alma em sentido causal de sua série, mas imagem de alma, porque se relaciona com os corpos individuais. Nesta via de entendimento, ainda que o ser da alma, para que seja alma, não componha qualquer divisibilidade e esteja com a eternidade, sua atividade ocorre no tempo e participa da multiplicidade oriunda da sua relação com o mundo do devir, por meio de sua associação com o corpo.

7.2.2 A tripartição da alma: o semelhante se conhece pelo semelhante

No entendimento da alma associada ao corpo e seguindo o que foi teorizado por Platão, na *República*, Proclo concebe a alma também como tripartida,⁶⁹² afirmando a existência de atividades concupiscíveis, irascíveis e racionais. Essas noções são válidas porque lançam luz sobre a unidade humana, sobre a possibilidade de relação e conhecimento, por semelhança, com diversas *hipóstases*. Ora, se essa perspectiva já estava presente quando foram analisadas as atividades da alma com e sem o corpo, quando da identificação dos modos de conhecimento e apreensão da realidade,⁶⁹³ agora ela aparece como aspecto constitutivo da alma. É sob essa perspectiva que nossa investigação se volta à compreensão das partes da alma humana, nomeadamente: racional, concupiscível e irascível.

Devemos observar que o ser humano tem por característica a unidade, a racionalidade, a mobilidade e a sensibilidade,⁶⁹⁴ de maneira que a análise realizada parte da racionalidade, dado que ela é um modo de conhecimento oriundo da relação entre alma e intelecto. Seguindo a triadicidade procleana, podemos entender a apreensão da realidade como suprarracional, racional e irracional, considerando como parte da racionalidade (seja ela em si, seja ela como imagem) a comunicação entre alma e intelecto; a parte suprarracional diz

⁶⁹² A noção da alma como tripartida não diz respeito a uma divisão no interior da própria alma, dado que esta é una. A tripartição aqui mencionada corresponde a sua atividade, *i. e.*, a adequação de suas funções conforme a exigência da sua vida em um corpo.

⁶⁹³ Cf. PROCLO, *Lecturas del Cratilo de Platon*, XLIV, 14p.4-9.

⁶⁹⁴ Cf. CUNHA, 2020, p. 253.

respeito à apreensão das realidades superiores, *i. e.*, a divina; enquanto a parte irracional corresponde à relação com o corpo e, com isso, com os seres sensíveis.

7.2.2.1 *Alma concupiscível*

Ainda que o aspecto racional seja o primeiro que remete à alma humana, porque parte da racionalidade, ela não pode ser limitada a isso, dado que a alma, enquanto alma, tem a mobilidade e a atividade como características que a difere das realidades suprassensíveis, permitindo que ela esteja nos corpos, sendo por eles participada. Desse modo, se a alma humana está em um corpo, é preciso compreender como se dá essa relação sob a perspectiva da existência, porquanto o corpo, entendido como matéria composta, participa da geração e da corrupção, enquanto a alma tem seu ser na eternidade, não sendo sujeita à não existência.⁶⁹⁵

Neste aspecto, partimos da relação que a alma tem com o corpo mediante a atividade concupiscível, na qual Proclo, seguindo os passos de Platão, estabelece uma relação direta entre esta parte da alma e os prazeres.⁶⁹⁶ Na Dissertação VII do *Comentário à República*, encontramos a análise do Diádoco a respeito das partes da alma. Na dissertação é traçado um paralelo entre as classes políticas da cidade Ideal, as virtudes que as correspondem, bem como suas correspondências quanto às partes da alma.⁶⁹⁷ Sobre a relação direta, no âmbito da existência, pouco é dito na perspectiva de auxiliar à compreensão de como se dá, pois a obra está voltada à demonstração do papel que a alma concupiscível exerce diante da irascível e racional.

Contudo, o próprio apontamento da alma concupiscível em si mesma, dando a ela importância em sua relação com as demais, é elemento significativo para nossa análise, em razão de, em sua justificativa, Proclo novamente apresentar um duplo modo de consideração das coisas: em si mesmo e em suas relações. Para ele:

São diferentes, para cada ser, sua perfeição e sua atividade se os considerarmos neles mesmos, outra se considerarmos segundo sua relação com os outros, de maneira que a entidade (ὑπαρξίς) de cada ser é diferente da relação desse mesmo ser com outro.⁶⁹⁸

⁶⁹⁵ Cf. PROCLUS, *Elementos de Teologia*, prop. 191.

⁶⁹⁶ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur la République*, VII, 208.20-23.

⁶⁹⁷ Ainda que neste ponto do comentário Proclo dedique-se aos aspectos éticos e políticos, para nós, a Dissertação VII é importante porque por ela é possível traçar um paralelo da relação entre alma e corpo. Ou seja, a partir da escala de comando, que é indicada pelo estabelecimento de vícios e virtudes, podemos estabelecer o modo pelo qual a alma age no corpo durante a vida humana.

⁶⁹⁸ “Autres sont, pour chacun des êtres, sa perfection et son activité si nous les considérons en lui-même, autres si nous les considérons selon ses relations à autrui, et autres de la même façon que l'entité (ὑπαρξίς) de

Cada parte da alma humana é entendida como em si mesma e em sua relação com as outras partes. No entanto, chama atenção como Proclo, ao analisar a perfeição de cada uma delas, parece estar convicto de que a perfeição humana, por se tratar da relação de todas essas partes, não pode estar no “em si” de cada uma delas. Ocorre que, tratando-se da alma concupiscível, se considerarmos a atividade em si mesma e, assim, sua perfeição em si mesma, o que teríamos é uma vida voltada aos prazeres, a todos os prazeres, dado que essa seria sua natureza.⁶⁹⁹

De um modo ou de outro, ainda que indicado que é problemático, na vida humana, que cada parte da alma aja totalmente conforme sua natureza, desconsiderando a sua relação com as demais, o texto de Proclo revela a estreita relação entre corpo e alma, mediante a existência de uma atividade cuja função é a preservação e a manutenção do corpo. Neste aspecto, ele chama atenção para a tríade de comando das partes da alma, afirmando que há partes que comandam, outras que são comandadas e ainda uma intermediária, que tanto comanda quanto é comandada. A alma concupiscível é identificada como aquela que deve somente ser comandada, em razão da sua relação com o corpo. Ele entende que “é somente comandada, segundo o seu nível, a parte que é conveniente aos corpos: pois tal é a concupiscível, que deseja os bens necessários aos corpos”.⁷⁰⁰

É significativo que a tradução de Festugière estabeleça uma relação de conveniência entre a alma concupiscível e o corpo, fornecendo um instrumento interessante para pensar a vida humana como uma relação que de fato exige o corpo. De maneira que tal noção, ainda que conflitue com o entendimento procleano do ser humano como alma, não deixa de apontar que sim, a essência humana pode ser lida como sendo sua alma, mas essa alma, em sua vida temporal, está em um corpo e é por meio dele que alcança parte considerável da realidade: a matéria por meio da sensibilidade. Assim, se o corpo é importante para a apreensão de um dos modos de existência, ele precisa ser considerado, sendo por este motivo que entendemos que Proclo se dedica a esta atividade, dada a impossibilidade de, no âmbito humano, o corpo ser ignorado.

Contudo, Proclo entende que a alma concupiscível ocupa um lugar muito específico no ser da alma humana, ou seja, ao estar em relação direta com o corpo, ela deve

chaque être est autre que la relation de ce même être à autrui”. PROCLUS, *Commentaire sur la République*, VII, 207.16-20.

⁶⁹⁹ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur la République*, VII, 209.19-23.

⁷⁰⁰ “Est seulement commandée, selon son rang propre, la partie qui a convenance avec le corps: or tel est le concupiscible, qui désire les biens nécessaires au corps”. PROCLUS, *Commentaire sur la République*, VII, 211.14-16.

ser comandada pelas partes que têm participação no intelecto de maneira mais incisiva, como é o caso da alma irascível e, principalmente, da alma racional. A primeira, como mediadora, se relaciona tanto com o corpo, entendida como a parte irracional do ser humano, quanto com a alma racional, que é posta somente com a função de comandar, pois tem relação direta com o inteligível. Neste aspecto, cabe-nos observar o que é dito sobre a alma irascível e, posteriormente, a racional.

7.2.2.2 *A mediação entre o racional e o irracional*

De caráter intermediário, a parte da alma irascível tem função de mediação, de modo que “[o] princípio racional, irascível e concupiscível não são, na alma, uma e mesma coisa”,⁷⁰¹ como bem faz lembrar Proclo. A alma irascível é a parte da alma relacional. Ela faz a mediação entre a que é a comandante e a comandada, porque se assemelha com ambas em sua função, ainda que seja entendida como irracional e, nesse aspecto, tenha mais semelhança com a parte da alma concupiscível do que com a racional. Vale observar o processo que parece se desenhar, de maneira implícita, na relação entre alma e corpo, quando pensado que a alma humana tem em seu aspecto racional aquilo que caracteriza sua existência.

É importante o que é dito sobre esta parte da alma, porque ela, ao ter caráter de mediação, possui um modo de ascensão das necessidades do corpo em relação aos aspectos suprassensíveis. O primeiro ponto é a relação de comando na unidade da alma e, sobre isso, é compreendido que:

A irascível, de quem mostramos que, por natureza, tanto comanda como é comandada, terá, por um lado, como comandante [a virtude] coragem (ἀδρείαν), pela qual dominará a concupiscível e se manterá invulnerável aos golpes dela recebidos; e, por outro lado, como comandada, terá também a temperança, na medida em que, uma vez educada, também aspirará às regras oriundas da razão.⁷⁰²

Ao estabelecer o tipo de virtude que cabe à alma irascível, Proclo nos permite entender que a ela cabe uma espécie de condução da alma concupiscível, sendo necessário uma virtude própria que não corresponde àquela da razão. Este ponto, do apontamento de uma virtude distinta para a alma racional e de uma para a irascível, é importante porque corrobora

⁷⁰¹ “que principe rationel, irascible, concupiscible, ne sont pas dans l’âme une seule et même chose”. PROCLUS, *Commentaire sur la République*, VII, 223.2-3.

⁷⁰² “L’irascible, dont nous avons montré que par nature il est commandé et commande, aura d’une part, comme commandant, le courage (ἀδρείαν) par lequel il abaissera le concupiscible et se gardera invulnérable aux coups qu’il en reçoit, et d’autre part, comme commandé, il aura aussi le temperance, dans la mesure où, une fois éduqué, il aspire lui aussi aux règles issues de la raison”. PROCLUS, *Commentaire sur la République*, VII, 212.15-20.

o que foi dito anteriormente a respeito da distinção entre cada parte da alma apesar de sua função. Em outras palavras, ainda que o ponto de encontro entre alma racional e alma irascível esteja na virtude de comando, *i. e.*, de direcionamento das partes mais associadas ao corpo, o comando que cabe a cada uma delas não é o mesmo, dado que a irascível é irracional, o que fica evidente quando é posta a necessidade de ela seguir as regras da razão.

Observemos mais um ponto: esta alma pode ser educada, sofrer um processo de aprendizagem. Indicar que algo pode aprender, pode ser educado, indica a presença de um tipo de raciocínio, ainda que, para usar a terminologia procleana, seja uma imagem da razão. Neste aspecto, podemos chegar a dois entendimentos: 1. que a alma irascível, ainda que se assemelhe à racional em seu aspecto de comandante, tem sua razão distinta daquela alma que é racional em si mesma e; 2. ainda que se fale de alma irracional, na medida em que é alma, ela necessariamente possui aspectos da razão, ainda que como imagem, pois a alma, enquanto *hipóstase*, é racional, porque tem parte com o suprassensível e, assim, com o *noûs*.

É importante fazer um comparativo sobre o que seria obra da alma irascível por ela mesma e dela em relação. Sobre o primeiro aspecto, Proclo informa que seu ímpeto é de saciar seu desejo de vingança diante das faltas cometidas contra ela, de maneira a retribuir tudo conforme sofresse,⁷⁰³ sendo uma espécie de lei de talião, agindo sem qualquer intervenção da razão. Todavia, como observado, em Proclo as coisas, ainda que tenham existência própria, estão em relação, de maneira que seu modo de ser tem de ser, em última instância, o que ela é em relação. Nessa perspectiva, a alma irascível é uma alma ligada à concupiscível e à racional, de modo que sobre sua ligação com a alma racional, é dito:

Por um lado, que a [alma] irascível seja, segundo Platão, mais aparentada à concupiscível do que à racional, é evidente: ambas [concupiscível e irascível] têm o mesmo pai, enquanto a racional tem outro pai; ambas [concupiscível e irascível] são mortais e vão juntos na existência e na inexistência, ao passo que a racional é imortal; ambas [concupiscível e irascível] são incapazes de conhecimento, enquanto a razão é, por natureza, cognitiva.⁷⁰⁴

Porque a alma irascível está associada também ao corpo, participando do vir a ser, ela precisa da condução da alma racional, que tem parte com o *noûs*. Esta indicação nos traz pontos importantes, o primeiro deles é a compreensão da alma humana como possuidora de aspectos sujeitos à mortalidade. Ora, é preciso ter cautela nesta interpretação, uma vez que a

⁷⁰³ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur la République*, VII, 208.15-19.

⁷⁰⁴ “Que, d'autre part, l'irascible soit, selon Platon, plus apparenté au concupiscible qu'à la raison, c'est évident: tous deux ont même parents, la raison a un autre père; tous deux sont mortels et vont ensemble dans l'existence ou la non-existence, la raison est immortelle; tous deux sont incapables de connaissance, la raison est par nature cognitive”. PROCLUS, *Commentaire sur la République*, VII, 215.3-8.

alma não é divisível, sendo a parte mortal da alma irascível não uma mortalidade da alma, mas o fim de sua atividade com o corpo. Se o que a caracteriza, ao ponto de ganhar status de irmandade entre alma concupiscível e irascível, é sua atividade no corpo, enquanto relação com a sensibilidade, o sentido de mortalidade deve ser entendido como a perda da necessidade de sua relação com o corpo. Assim, estamos nos referindo a uma atividade que deixa de existir e não a uma morte de parte da alma.

O segundo ponto a ser observado é que as atividades da parte da alma concupiscível e irascível são apresentadas como não sendo capazes de conhecimento, indicando que o conhecimento tem exigências que, embora não sejam contrárias a essas atividades, também não lhe são próprias. A alma racional, então, é apontada como aquela capaz de conhecimento, nos fazendo retornar ao exposto no capítulo anterior, no qual a razão foi indicada como um modo próprio do conhecimento, sendo, dentre as formas de apreensão da realidade, aquela presente na alma mais elevada. Diante disso, vejamos em que consiste essa alma naquilo que chamamos de humano.

7.2.2.3 *Alma racional: relação entre o humano e o intelecto*

Três pontos são importantes na análise da alma racional enquanto parte da atividade da alma humana: 1. sua atividade de comando frente às partes irracionais da alma; 2. sua relação com o intelecto e, portanto, com a possibilidade de conhecimento; e 3. sua relação com as demais partes da alma, considerando sua característica própria. Esses pontos são centrais na medida em que, ao mesmo tempo em que seguem a linha de análise das demais partes, sendo um estudo da relação entre o “em si mesmo” das partes da alma e como elas são em relação, eles também apontam para a convergência da forma de conhecimento ligada à razão: o conhecimento racional, isto é, o entendimento não só do que é, mas também das causas.

Ao ponderar sobre as partes da alma, Proclo estabelece como essência da alma racional uma vida purificada e contemplativa, afirmando que ela, se vivesse somente conforme sua natureza e essência, não possuiria relação com as partes irracionais da alma.⁷⁰⁵ O trecho é particularmente interessante porque liga a racionalidade ao ser humano quando, ao exemplificar a problemática do modo próprio isoladamente de cada parte da alma, menciona “o princípio racional que está em nós”.⁷⁰⁶ A consideração de que a permanência em sua

⁷⁰⁵ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur la République*, VII, 208.6-10.

⁷⁰⁶ “le principe rationnel qui est en nous”. PROCLUS, *Commentaire sur la République*, VII, 208.6.

própria natureza não é suficiente para cada parte da alma vem logo após a informação de que em nós há um princípio racional. Sob este aspecto, podemos reafirmar que o ser humano é mais que racionalidade, encontrando aqui mais um elemento que contribui para nossa defesa de que o ser humano pode conhecer cada uma das *hipóstases*, porque não se limita à racionalidade.

Todavia, ainda que seja mais do que razão, não se pode negar a importância dessa parte da alma no modo próprio de ser humano. É nesse sentido que a compreensão de que esse modo próprio, ainda que apresente características que o identifique, tem na relação seu ponto principal. A alma racional, diferente das anteriores que necessitavam serem comandadas, é somente comandante e, por ser assim, a virtude que lhe cabe não é a coragem, porque não se trata somente de um domínio que ainda precisa ser guiado, como é com a alma irascível. Seu comando, que envolve direcionamento, possui na prudência (*φρόνησις*) sua virtude, dado que ela é quem estabelece as regras de ação tanto de si mesma como das outras partes da alma.⁷⁰⁷

A razão, com efeito, comanda primeiramente a si mesma, ordena a si mesma antes de ordenar as outras partes; [ela] não permite que o seu próprio apetite permaneça dividido em duas direções e se volte ao inferior. É somente depois disso que ela regula também os apetites das partes irracionais e as conduz de volta às suas próprias decisões e apetites.⁷⁰⁸

O trecho apresenta dois pontos importantes: o primeiro diz respeito a uma espécie de autorregulação da alma racional, dado que ela possui apetites próprios, aqueles correspondentes a uma vida purificada e contemplativa; segundo, o fato de ela não negar por completo a natureza e, portanto, a perfeição das demais partes da alma, na medida em que as reconduz a seus próprios apetites. Ora, aqui parece estar cada vez mais consolidado o entendimento de uma alma racional que, em razão de sua ligação com o intelecto, deseja conhecer e contemplar o inteligível e que, por ser alma humana, ao estar em um corpo, não nega o corpo, possuindo partes que atuam junto a ele respeitando sua existência.

A harmonia entre as partes da alma, ainda que estabeleça uma hierarquia em razão do bom funcionamento e da perfeição daquilo que denominamos humano, reforça a tese procleana de que a matéria não é o/um mal, de maneira que o corpo também não pode ser assim entendido. Tal fato é fundamental em nossa tese sobre o conhecimento mediante a

⁷⁰⁷ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur la République*, VII, 212.9-12.

⁷⁰⁸ “la raison en effet commande d'abord sur elle-même, elle s'ordonner elle-même avant d'ordonner les autres parties, elle ne permet pas que sa propre appétition demeure dirigée dans les deux sens et se porte vers l'inférieur, et c'est seulement ensuite qu'elle règle aussi les appétitions des parties irrationnelles et les ramène à ses propres décisions et appétitions”. PROCLUS, *Commentaire sur la République*, VII, 214.24-29.

compreensão do ser humano como todas as *hipóstases*, pois viabiliza os modos de apreensão da realidade observados no capítulo seis deste trabalho (sensopercepção, imaginação, opinião, razão e *noesis*). Assim, a alma racional é posta como um agente que possibilita o método de conhecimento humano, desde os processos de compreensão dos modos de conhecimento associados ao corpo, que não é negado, mas lido a partir de diferentes aspectos segundo o modo de apreensão e atividade da alma.

7.3 O método de conhecimento humano: voltar-se para si mesmo

A alma, sendo o modo próprio humano, tem a chave para o conhecimento, sendo o meio para chegar ao conhecimento do todo, uma vez que, para Proclo, tudo estaria em nós conforme o modo de alma. Neste aspecto, não há margem para dúvidas, dado que ele tece a seguinte afirmação: “porque tudo está em nós de modo psíquico e através dela [a alma] conhecemos naturalmente todas as coisas, quando despertamos as potências (que há) em nós e a imagem do todo”.⁷⁰⁹ Todavia, já em seu *Comentário ao Primeiro Alcebiades*, Proclo chama atenção para a necessidade do “conhece-te a ti mesmo”, problematizando o conhecimento do outro sem que o sujeito conheça a si próprio. Para ele, o autoconhecimento deve preceder toda especulação filosófica.⁷¹⁰

Estamos trabalhando aqui com pelo menos três elementos básicos: conhecimento, alma e a relação entre os dois, que aparece na máxima do “conhece-te a ti mesmo”. Ora, considerando as partes da alma, ou melhor, suas faculdades a partir da triadicidade exposta desde a *República* de Platão e reafirmada por Proclo, a alma realmente alma, isto é, aquela que tem seu ser na eternidade e, portanto, participa da *hipóstase* da vida, é a alma racional. Assim, é sobre a perspectiva racional que nos voltamos quando estamos investigando a alma, como já observara Proclo no capítulo sexto do livro III de sua *Teologia Platônica*. O sentido do conhecimento, por sua vez, é compreendido como vindo do intelecto.⁷¹¹ Desta maneira, o ponto em questão é: como falar de razão e conhecimento, sendo que um é próprio da alma e o outro, do intelecto? É neste ponto que o “conhece-te a ti mesmo” torna-se elemento central.

⁷⁰⁹ “Πάντα γὰρ ἐστὶ καὶ ἐν ἡμῖν ψυχικῶς καὶ διὰ τοῦτο τὰ πάντα γινώσκειν πεφύκαμεν, ἀνεγείροντες τὰς ἐν ἡμῖν δυνάμεις καὶ εἰκόνας τῶν ὅλων”. PROCLO, *Teologia Platônica*, I, 3, 16.16-18.

⁷¹⁰ Cf. PROCLO, *Comentário ao Primeiro Alcebiades*, 7.12-13.

⁷¹¹ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, III, 6.

7.3.1 “*Conhece-te a ti mesmo*”: conhecimento como autoconversão

O “conhece-te a ti mesmo” compõe a filosofia procleana, podendo ser lido como um dos momentos de seu sistema de processão: a conversão, que pode ser entendida a partir de três perspectivas: 1. converter-se ao que é inferior; 2. converter-se sobre si mesmo e; 3, converter-se sobre o que é superior. O primeiro aspecto implica em privar-se de sua própria perfeição, na medida em que o sujeito se volta para aquilo que é imperfeito⁷¹². Quanto ao terceiro aspecto, ocorre segundo a natureza da alma e por meio da sua atividade, sendo também um modo de purificação. Já o segundo, dá-se á pelo gênero intermediário do movimento, promovendo a inteireza do ser consigo mesmo.⁷¹³ Assim, porque é parte de um processo que envolve o movimento, ao mesmo tempo em que conserva o ser da alma, o conhecer-se a si mesmo é uma atividade racional que implica a união do indivíduo consigo mesmo.

Para Proclo, o conhecimento de si é o princípio de todo conhecimento, sendo por essa razão que é o fundamento da filosofia. Diante do pressuposto de que o conhecimento de si é fundamento para todo o conhecimento, porque passa pelo desvelamento da própria essência daquele que conhece, ou seja, na alma que conhece a si mesma como princípio para o conhecimento, temos um elemento importante para a defesa do conhecimento junto à tese de que o ser humano é todas as *hipóstases*. Ora, não devemos perder de vista que “tudo está em tudo”⁷¹⁴, de maneira que o “conhece-te a ti mesmo” reflete a unidade da alma e por que não dizer, do ser humano. Neste sentido, Vargas, fundamentado no *Comentário ao Parmênides*, aponta o modo como da multiplicidade das faculdades da alma é revelada a unidade. Proclo faz a seguinte ponderação:

Então, nós encontramos a faculdade do desejo (*epithymia*) voltando-se para um conjunto de coisas, a faculdade do ânimo (*thymos*) para outras e a racional escolhendo se direcionar para outras; mas há um só princípio de vida que move a alma em direção a todas elas, pela virtude pela qual nós dizemos “eu desejo”, “eu estou com raiva” e “eu faço esta e esta coisa”; porque o princípio vital se direciona para esses objetos junto com as faculdades mencionadas e vive com elas, sendo um poder que direciona um impulso para cada objeto que lhe é próprio. E, antes de ambas as faculdades está o princípio unitário da alma, pelo qual frequentemente dizemos, por exemplo, “eu percebo isto ou isto”, “eu calculo”, “eu desejo isso e isso” e “eu quero isso e isso” e está consciente de todas essas atividades e trabalha com elas; ao contrário, nós não teríamos conhecido todas essas atividades e

⁷¹² Vale observar que, para Proclo, tudo o que é superior é entendido como ilimitado e perfeito para o que é inferior. Sob esta perspectiva, se invertermos o ângulo, significa que voltar-se para o que é inferior significa ter com o que é imperfeito.

⁷¹³ Cf. PROCLO, *Comentário ao Primeiro Alcebiades*, 20.1-15.

⁷¹⁴ Cf. PROCLO, *Elemento de Teologia*, prop. 103.

trabalhado com elas, nem teríamos dito que são algo diferente, se não houvesse uma unidade em nós para conhecermos tudo isso.⁷¹⁵

O “eu” que é revelado nas faculdades é posto como o princípio a ser conhecido pela própria alma e que, por isso mesmo, viabiliza o conhecimento do uno, que se apresenta como o “uno em nós” e que assim o é em razão da permanência do movimento de processão. Vargas, nesta perspectiva, entende que a faculdade que é responsável por unir a alma consigo mesma, tornando possível falar de um eu, é a mesma que permite a união com o Uno.⁷¹⁶ Se a multiplicidade pela multiplicidade significa, de algum modo, um infinito, que não é possível conhecer,⁷¹⁷ a unidade em nós é o que consolida a existência, permitindo o conhecimento que, de algum modo, diz respeito à unificação, a uma relação entre sujeito e objeto.⁷¹⁸ Nesta linha de raciocínio, conhecer é um modo de conversão e quando falamos do autoconhecimento, que diz respeito ao “conhece-te a ti mesmo”, estamos falando da unificação do sujeito consigo mesmo. Neste sentido é que Garay compreende a dialética como ponto central desse processo, dado que:

A dialética é circular, como todo o universo procleano. Ela parte do conhecimento de si em busca do reconhecimento do ‘uno que está em nós’. Porém esse processo de reconhecimento do “eu penso” (οἶμαι) é um continuo caminho de ida e volta, indo em busca de tudo o que não é o uno mesmo e regressando com essas novas articulações que, de novo, se assentam no eu.⁷¹⁹

O processo de unificação do ser consigo mesmo tanto revela a unidade em nós, reafirmando a noção de que o ser humano é um uno, quanto evidencia as demais *hipóstases*

⁷¹⁵ “For again we find the faculty of desire (*epithymia*) striving after one set of things. and the faculty of spiritedness (*thymos*) pursuing others, and ractional choise directing itself towards others, but there is also one single life-principle which moves the soul towards all of these things, by virtue of which we say “I desire” and “I am angry” and “I make such and such a choice”; for that life-principle directs itself to these objects along whith the faculties mentioned and it lives whith all of them, being a power which directs an impulse towards every object of impulse. And indeed prior to both these faculties is the unitary principle of soul, which often says, for instance, “I perceive such and such” and “I am calculating” and “I desire sush and such” and “I wish such and such” and which is conscious of all these activities and works along with them; other wise we would not have known all these activities, nor would web e able to say in what way they differed, if there were not one single unitary thing in us which knew all these”. PROCLUS, *Commentary on Plato’s Parmenides*, IV, 957-985.

⁷¹⁶ Cf. VARGAS, 2025, p. 79.

⁷¹⁷ Cf. PROCLUS, *Elementos de Teologia*, prop. 11.

⁷¹⁸ A natureza do conhecimento em Proclo, então, diz respeito a um reconhecimento que está ancorado no movimento de processão, mais especificamente, na permanência e conversão. Este entendimento está pautado na tese de que o ser humano é todas as coisas, portanto, conhecer, unificar e reconhecer estão identificados em por sua *henologia*, que carrega a ontologia na compreensão de que o semelhante é conhecido pelo semelhante.

⁷¹⁹ “La dialéctica es circular, como todo el universo proclino. Se parte del conocimiento de sí en busca del reconocimiento del ‘uno que está en nosotros’. Pero eso proceso de reconocimiento del ‘yo pienso’ (οἶμαι) es un continuo camino de ida y vuelta, yendo en busca de todo lo que no es uno mismo y regresando con esas nuevas articulaciones que de nuevo se asientan en el yo”. GARAY, 2014, p. 98.

no seu processo de conhecimento em geral. Isso porque o conhecimento, na filosofia procleana, abrange os mais diversos elementos que compõem o ser humano, sendo por meio dele que é possível ver todas as *hipóstases*, bem como o seu processo até o alcance do conhecimento racional e *noético*.

7.3.2 Métodos para o conhecer

Neste aspecto, o primeiro ponto a ser observado é que o conhecimento humano só é possível porque ele é uma imagem do intelecto, sendo uma iluminação dele. Porém, ao passo que o intelecto tem conhecimento total e verdadeiro dos seres, o conhecimento humano é dividido, embora também seja capaz de alcançar a verdade.⁷²⁰ A ideia de o intelecto do filósofo ser uma iluminação do intelecto enquanto tal e, por isso, ser capaz de alcançar a verdade é, para nós, particularmente importante, porque, à medida que em o ser humano é capaz de verdade, a ele é possível conhecer os seres. Ora, vale repetir: para Proclo o semelhante é conhecido pelo semelhante. Assim, no processo de autoconhecimento, Proclo estabelece três métodos importantes: a exortação, as discussões e as refutações.⁷²¹

Ele entende que cada um dos modos citados tem um papel no processo de autoconhecimento, sendo: 1) a exortação voltada ao bem verdadeiro; 2) a discussão tem o papel de distanciar dos males; 3) a maiêutica, de produzir as razões não corruptíveis e; 4) a refutação, de purificar da dupla ignorância.⁷²² Mais adiante, ainda no *Comentário ao Primeiro Alcebiades*, Proclo apresenta a maiêutica como uma das três ciências que são reconhecidas por Sócrates, somando a ela a dialética e a erótica.⁷²³ Na divisão procleana das três ciências, ele indica o objeto de cada uma, apresentando a erótica como elemento importante por ter por objeto o belo (καλόν), de maneira a ser causa da conversão à beleza divina por todos os seres.⁷²⁴

Quanto à terceira ciência, isto é, à dialética, ela é apresentada como tendo por objeto o bem (ἀγαθός) e, segundo ele: “Esse gênero de discurso, o gênero dialético, consiste em interrogações e respostas”.⁷²⁵ Para o Bizantino, a dialética é um método que nos contradiz, denunciando os enganos, procedendo por premissas universais, das mais conhecidas em

⁷²⁰ Cf. PROCLO, *Comentário ao Crátilo*, LXIV, 28P. 22-27.

⁷²¹ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Premier Alcebiades*, 8.15.

⁷²² Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Premier Alcebiades*, 8.15-23.

⁷²³ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Premier Alcebiades*, 27.18.

⁷²⁴ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Premier Alcebiades*, 29.1-16.

⁷²⁵ “Οὗτος γὰρ ὁ τρόπος τῶν λόγων, ὁ διαλεκτικός ἐρωτήσῃ καὶ ἀποκρίσῃ τελειούμενος”. PROCLUS, *Commentaire sur le Premier Alcebiades*, 170.6-7.

direção às conclusões incontáveis.⁷²⁶ Ora, Beierwaltes divide a dialética procleana em dois tipos: a analógica e a negativa.⁷²⁷ Seja sob um ou outro aspecto, a dialética apresentada pelo estudioso funda-se na estrutura hierárquica do sistema procleano e, sob essa perspectiva, vai ao encontro do que é dito no *Comentário ao Primeiro Alcebiades*, que entende a dialética como um modo de alcançar o Bem, e a nossa tese do conhecimento pela semelhança do humano enquanto todas as *hipóstases*. Assim, ele tem neste método um meio pelo qual se pode alcançar o princípio da existência, ainda que ele seja não hipotético.

Sob a perspectiva da dialética como um modo de alcançar o Bem e, desse modo, a unidade, pode-se dizer que, ao falar de um processo de ascensão da alma,⁷²⁸ falamos também de um processo de conversão, agora não mais somente sobre si mesma, mas também sobre as demais *hipóstases* suprassensíveis. Nesse processo, a dialética é um modo de mediação, podendo ser entendida como um processo relacional, uma vez que põe em relevo as *hipóstases* sobre as quais esta atividade se dirige. Garay, ainda em seu texto *Inteligencia y dialéctica en Proclo*, chama atenção para a incapacidade da dialética (e aqui podemos identificar a dialética com a analógica indicada por Beierwaltes) de captar e expressar a essência simples de qualquer realidade, ainda que “a reflexão dialética mostre a continuidade e a vinculação de todas as realidades entre si”.⁷²⁹

Ao apontar os limites da dialética analógica, os estudiosos apontam para a transcendentalidade da unidade e ao fazê-lo, voltam o olhar para si mesmos, à medida que evocam a dialética negativa para dar continuidade à tarefa. Ora, é neste ponto que Garay corrobora a noção da unidade do sistema procleano como compondo o que é humano, dado que, se, como indicado no capítulo três deste trabalho, ao primeiro princípio só se pode chegar por meio do silêncio e da negação, Garay sustenta que “a negação converte-se no modo especificamente humano (racional, discursivo, dialético) de pensar”.⁷³⁰ Mais do que isso, ele entende que “se o desejo pelo Uno é o que dirige e orienta todo pensamento em si, a negação é o modo apropriado de pensar o Uno, então todo pensar humano está regulado pela negação”,⁷³¹ fazendo refletir o que há de mais simples e incognoscível em um modo de pensar humano.

⁷²⁶ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Premier Alcebiades*, 175.24-30.

⁷²⁷ Cf. BEIERWALTES, 1990, p. 362

⁷²⁸ Cf. CHLUP, 2012, p. 151.

⁷²⁹ Cf. GARAY, 2014, p. 99.

⁷³⁰ “la negación se convierte en el modo específicamente humano (racional, discursivo, dialéctico) de pensar”. GARAY, 2010, p. 86.

⁷³¹ “si el deseo del Uno es el que dirige y orienta todo pensamiento, y si la negación es el modo apropiado de pensar el Uno, entonces todo pensar humano está regulado por la negación”. GARAY, 2010, p. 86.

Se, junto ao que está posto no *Comentário ao Parmênides*, entendermos que a dialética é a ginástica do olho da alma⁷³² e considerarmos os modos de conhecimento expostos no capítulo anterior, podemos concluir que a dialética, enquanto método de purificação que viabiliza a verdadeira ciência, se volta também para os modos de conhecimento, fazendo com que as diferentes *hipóstases* sejam acessadas. O conhecimento, então, tem uma dupla indicação: manifesta a existência das mais diferentes *hipóstases* e coloca o ser humano em relação com todas elas.

7.3.3 *Tudo é um*

Nesta lógica, é reafirmado o aspecto unitário presente não só no ser humano, mas em todo o sistema. Isso porque se, por um lado, nos dedicamos à compreensão do modo próprio humano, por outro, devemos retornar à primeira parte da proposição 103 dos *Elementos de Teologia*, a noção de que “tudo está em tudo”. Ora, é nessa lógica que os aspectos *henológicos* e epistemológicos da filosofia procleana se encontram, dado que pensar o conhecimento a partir das mesmas regras que fundamentam a existência leva à identificação e à unidade tanto dos existentes, quanto dos modos de apreensão da realidade. O ser humano, nesta dimensão, ganha destaque porque se apresenta como o centro do sistema na medida em que reúne em si todas as *hipóstases*.

Os modos de apreensão da realidade identificados por Proclo dizem respeito a modos humanos de conhecimento e, como demonstrado,⁷³³ correspondem a *hipóstases* específicas. Desse modo, observa-se uma relação de correspondência entre sujeito, objeto e atividade de conhecimento, ou melhor, de apreensão da realidade.⁷³⁴ Assim, o processo de conhecimento, que deve ter início no autoconhecimento, consiste em uma unificação, seja na perspectiva da relação entre sujeito e objeto que, em sua semelhança, tem o ponto de contato para o entendimento, seja na perspectiva da relação de um objeto ser compreendido no processo de racionalidade.

A conversão (seja sobre si mesmo, seja sobre as realidades superiores), ocorre mediante o conhecimento como um modo de purificação, havendo evidência da unidade do

⁷³² Cf. PROCLO, *Comentário ao Parmênides*, §19.

⁷³³ No capítulo 6.

⁷³⁴ Neste aspecto, a matéria é apreendida mediante a sensopercepção (ou sensação); a perspectiva motora, característica da alma, é apreendida através da imaginação, opinião e razão discursiva; as formas, característica da realidade *noética* são apreendidas pela inteligência (ciência, ou inteligência) e a unidade, mediante o uno em nós.

todo, que pode ser observada no fato de, para Proclo, ser uma regra geral a possibilidade da conversão somente mediante a permanência. Ou seja, só é possível converter-se àquilo de onde procedeu. A partir desta linha de raciocínio, temos que, à medida que a dialética é um meio não só de alcançar as verdades superiores, mas de o fazer tendo por fundamentos os dados oriundos também da sensibilidade, significa que há algo da sensibilidade (as formas) que será apreendido.

O que observamos é um processo de unificação que, na verdade, é um reflexo da unificação já existente, dado que “tudo está em tudo”. Assim, se o sistema procleano é entendido como uma totalidade, porque necessariamente cada uma das *hipóstases* participa da divina e o ser humano é o centro do universo, ele (o ser humano) enquanto existente, reflete essa totalidade, sendo uno tanto enquanto indivíduo quanto enquanto totalidade de suas partes. Desse modo, pensar o ser humano como um ser relacional em um sistema em que o semelhante só pode se comunicar, participar e conhecer o semelhante é, de algum modo, admitir a unidade do sistema do Diádoco mediante a unidade presente no ser humano.

Logo, nossa pergunta inicial pode ser respondida, dado que, se tudo pode ser dito unidade e a totalidade do sistema, bem como do ser humano, são unidades, significa que o ponto de semelhança que advém desde essa *hipóstase* é a garantia de que é possível conhecer. Mais do que isso, o caminho percorrido pelo objeto do conhecimento, por meio da dialética, analógica e negativa, evidencia que os dados da sensibilidade passam por um processo para que sejam apreendidos pelas demais *hipóstases*, que se manifestam nas atividades do conhecimento no ser humano. Ou seja, sim, podemos dizer que é possível conhecer, mas não podemos afirmar categoricamente que conhecemos o diferente, dado que, no ser humano, tudo se reúne. Logo, nele, mesmo o outro se apresenta como semelhante.

8 CONCLUSÃO

A título de conclusão, temos que a filosofia procleana, à medida que é orientada pela incognoscibilidade da causa primeira, está inserida na tradição neoplatônica. Sua classificação na tendência especulativa-teúrgica, por autores como Rósan, aponta para elementos importantes no entendimento da filosofia do Diádoco não só a partir de seu caráter mistagógico, mas também em seu aspecto racional e sistemático. Nesta lógica, ela se apresenta como um sistema fechado, organizado a partir de tríades e tem na máxima “tudo está em tudo, mas cada em seu modo próprio”⁷³⁵ seu fundamento. A máxima procleana se coloca como a condição de compreensão de seu pensamento, na medida em que é o ponto de partida e de chegada de toda a sua filosofia. Em outras palavras, “o tudo está em tudo, mas cada um em seu modo próprio” tem implícito toda a relação de identidade, diferença, unidade, multiplicidade, semelhança e dessemelhança que caracterizam o sistema do Bizantino.

Neste sentido, a partir da leitura neoplatônica do *Parmênides* de Platão e sob a influência da lógica aristotélica, Proclo parte da inefabilidade da causa primeira, como expressa em seu *Hino ao deus transcendente*: “Como pode a palavra exaltar-te? Tu, com efeito, não é compreensível por nenhum pensamento”.⁷³⁶ A impossibilidade de alcançar plenamente, por meio de palavras ou pensamento, a causa primeira demonstra sua principal característica: a imparticipação. Ao salvaguardar a imparticipabilidade do Uno, Proclo garante a ele o status de causa e princípio de todas as coisas, seguindo na mesma linha do neoplatonismo em geral. Contudo, destaca-se dos demais neoplatônicos por não cair no embaraço de uma passagem abrupta da unidade absolutamente simples, e livre de qualquer predicação, para a processão da multiplicidade com toda a sua complexidade. O Diádoco, nesse aspecto, já influenciado pela duplicação do uno presente na teoria de Jâmblico, teoriza um conjunto de *hénadas* que servem de intermediárias entre a unidade simples e a multiplicidade complexa dos seres, sendo essas *hénadas* unas e não-unas.

Ao postular as *hénadas* como unidade unificadoras, Proclo não somente garante ao seu sistema uma continuidade ininterrupta, uma vez que a partir delas procedem os seres com suas características próprias, como torna possível um ponto de contato entre o primeiro princípio e os seres. É nesse aspecto que o sistema procleano é dito como *henológico*. Sendo um sistema *henológico*, no qual o ser tem a unidade como princípio, o movimento de processão ganha destaque, sendo por ele que a apreensão da realidade é possível. Aqui, dois

⁷³⁵ PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 103.

⁷³⁶ PROCLO, *Hino ao Deus Transcendente* (tradução de Jan Gerard Joseph ter Reegen).

fatores ganham destaque: o movimento de processão e a participação. Ocorre que, porque o sistema procleano é fechado e a causa de tudo é a unidade, a constatação da multiplicidade exige uma teoria que considere a interligação e, assim, algo em comum entre todos os existentes. Ao eleger este comum como a unidade, foi preciso um mecanismo que permitisse a sustentação dele, este mecanismo efetivou-se na simultaneidade dos momentos do movimento de processão, permitindo a participação de “tudo em tudo”.

Assim, ao passo que o movimento de processão é o elemento da filosofia procleana que garante um modo de comunicação ininterrupto entre todos os termos do sistema, é nele que está a sustentação de um sistema *henológico*, no qual todo conhecimento só é possível considerando a unidade e as categorias que a envolve. Pensar o sistema procleano como unidade exige pensá-lo com base na semelhança e dessemelhança, fazendo com que a participação do causado na causa seja uma constante e, assim, permitindo que as *hipóstases* inteligíveis sejam capazes de voltar-se tanto para as mais múltiplas e menos potentes, como é o caso da realidade sensível, como nas que tem uma maior unidade, como é o caso da *hipóstase* divina. É neste aspecto que o sistema procleano ganha caráter circular, fazendo com que a consolidação da unidade não seja só enquanto unidade dos seres, mas também de todo o sistema.

Pautada na circularidade, que se apresenta no movimento de processão, que exige o proceder, converter e permanecer do causado na causa, o sistema procleano tece um modo de relação entre os seres que parte da continuidade entre os termos, de maneira que o Bizantino manifesta isso com a figura do círculo presente no *Comentário ao primeiro livro dos Elementos de Euclides*. No comentário, ele demonstra a centralidade de todos os termos na imagem do centro, que expressa a permanência do movimento de processão. Nos raios, ele expressa o proceder, estando presente a identidade e diferença, semelhança e dessemelhança. A conversão do círculo sobre ele mesmo está presente na circunferência. Neste sentido, ainda que o sistema do Diádoco seja organizado em tríades, nas quais se destacam as mônadas: Uno, *noûs*, alma e matéria,⁷³⁷ essas mônadas, com suas respectivas séries, formam a totalidade do sistema e exigem serem pensadas nos modos de relação entre si, dado que cada uma possui características específicas.

Temos, então, todo o sistema como um macrocosmo que é refletido no ser humano, que foi apresentado, neste trabalho, como um todo de tudo. Ocorre que, se na

⁷³⁷ Vale ressaltar aqui que a matéria é dita mônada no sentido de ser um termo geral que serve como substrato para os seres sensíveis. Contudo, sob a perspectiva de mônada enquanto causa, a matéria não pode ser dita mônada, uma vez que ela não é produtiva, sendo sua pluralidade em razão da conversão que a permite participar das formas.

filosofia procleana a unidade é posta como mônada das mônadas, sendo o princípio que sustenta todo o sistema, é pela manifestação do Uno, por meio das *archai péras* e *ápeiron*, que se tem a determinação dos seres, permitindo a identidade de cada termo consigo mesmo. Logo, é na unidade, que sustenta a identidade, que é estabelecido um ponto de diferenciação e separação entre cada termo do sistema, dando origem à diversidade entre os seres a partir da manifestação das potências já presentes no primeiro princípio. Nesta lógica, depois do Uno e das *hénadas* é procedida a *hipóstase* do *nôus*, marcada pela presença de todo o cosmo inteligível, caracterizado pelas tríades: 1) ser, vida e intelecto; 2) inteligível, inteligível-intelectivo e intelectivo; 3) ser, identidade e diferença.

As tríades do *noûs* são os primeiros termos sobre os quais é possível ter conhecimento enquanto conhecimento, *i. e.*, enquanto distinção dos elementos que o compõe a partir das categorias de identidade, diferença e identificação de movimento e repouso atribuídos a seres determinados. Contudo, observa-se que na filosofia procleana é preciso ter cautela ao falar de conhecimento, dado que este é um modo específico de apreensão da realidade que diz respeito ao ser humano enquanto ser racional. Tal entendimento, de conhecimento como um modo específico de apreensão da realidade, tem algumas implicações sérias na leitura da filosofia do Diádoco, porque resulta em assumir que há outros modos de alcançar a realidade que não a racional.

Esses modos de apreensão da realidade são estabelecidos mediante uma relação direta entre o ser que conhece, e neste caso estamos nos referindo ao humano, e o objeto a ser conhecido. O conhecimento, à medida que está diretamente relacionado à racionalidade, portanto, à alma humana, se dá não só pelo movimento, mas também no tempo, dado que envolve um antes e depois e, ainda assim, mantém um nível de estabilidade, além do contato entre o que conhece e o que é conhecido. Porém, nem todas as *hipóstases* compartilham dos elementos que envolvem o conhecer, uma vez que conhecer pressupõe a participação da alma no *nôus*. Ora, nesse aspecto, tem-se as *hipóstases* suprracionais e irracionais, que ou estão acima do *noûs*, como é caso do Uno e das *hénadas* e por isso não são compreendidas pelas categorias que envolvem o ser, ou dizem respeito ao âmbito da sensibilidade, tendo tanto o ser quanto a atividade no tempo.

Diretamente ligada ao *noûs*, mas diferendo dele por ter sua atividade no tempo e ser automotora, a alma é entendida como o centro da filosofia procleana, de maneira a ter função análoga a do Uno, por ser causa para a realidade sensível e ter papel de unificação. A alma, na filosofia de Proclo, é essencialmente mediadora. Ela possui papel relacional e, por isso, é fundamental no processo de aquisição de conhecimento. É neste ponto que o ser

humano ganha destaque, seja porque ele pode ser entendido como um microcosmo do sistema do Bizantino, seja porque, ao possuir alma racional, ele é entendido como estando também no centro do sistema.

Desde a *República* de Platão, o ser humano é compreendido como possuindo uma alma tripartida. Proclo, em seu *Comentário à República*, demonstra assumir essa tese, mas deixa evidente que as partes não correspondem a partes que podem ser separadas, mas a faculdades da alma necessárias a suas atividades no e com o corpo. O entendimento das faculdades da alma que atuam tanto no processo de elevação até as *hipóstases* superiores quanto para a manutenção do corpo evidência o modo como a matéria e, com ela, o ser humano é compreendido. Estamos falando, aqui, de sua totalidade enquanto unidade, elemento que é ressaltado no caminho do conhecimento, por meio da unificação daquilo que vai ser entendido, por autores como Trouillard, como o sentido comum, que dá início ao conhecimento da multiplicidade sensível.

Resulta que, na filosofia procleana, não é possível pensar o processo de conhecimento sem levar em consideração as *hipóstases* e como elas se relacionam com o humano, ou melhor, como o humano é todas elas. O primeiro ponto constatado a esse respeito é que o ser humano é o resultado da simultaneidade do movimento de processão, guardando consigo a unidade característica do Uno; possui razão, que evidencia a presença tanto da alma quanto do *noûs* e possui um corpo, que demarca a sua relação com a matéria. O ser humano é, assim, um todo de tudo, refletindo todo o sistema do Bizantino, ao mesmo tempo em que dá sustentação à processão, pois, de que outro jeito ele teria reunido em si *hipóstases* tão distintas? É pela processão que ele é capaz de ser singular e múltiplo, sendo totalidade. É pela conversão que ele possui um corpo informado e, deste modo, é capaz de distinguir suas próprias partes. É pela permanência que ele guarda consigo a unificação e capacidades características das *hipóstases* suprassensíveis.

Essa perspectiva revela-se ainda mais consolidada quando observadas as características específicas, *i. e.*, como as qualidades de cada *hipóstase* estão no ser humano, de maneira a determinar seu modo específico de apreensão da realidade, ou seja, o conhecimento enquanto apreensão de “o que é” somada à sua causa. Ora, a tese do ser humano como um todo de tudo corrobora a primeira parte da máxima procleana do “tudo está em tudo” sustentado pelo movimento de processão e efetivação da participação do semelhante no semelhante. Neste sentido, é a identidade, a partir da semelhança, que possibilita a unidade enquanto totalidade e comunhão, tendo como referência a unificação. Todavia, a filosofia de Proclo não se restringe a uma unificação homogênea, admitindo, na esfera do real, a

diferença, sem que ela anule a participação e, portanto, a identidade e a semelhança entre os termos do sistema. Esta perspectiva ganha destaque na segunda parte da máxima, quando é afirmado “mas cada em seu modo próprio”.

Ora, a unidade, a semelhança e a identidade são observadas no pensamento procleano quando o Bizantino, ao analisar o modo de relacionamento, lança sua máxima para explicar a totalidade da tríade do *noûs*. Na ocasião, tem-se desenhado um sistema no qual elementos extremos, como ser e intelecto, não só são mediados por um intermediário, como o é a vida, mas também que cada termo está presente em todos os outros que compõe a série, não em si mesmo, mas conforme aquilo que o termo é capaz de sustentar. Ou seja, a apreensão de outras realidades dá-se conforme as categorias presentes no sujeito de apreensão, de maneira que o objeto apreendido só o pode ser segundo a semelhança que há entre ele e o sujeito. Isto ocorre em dois sentidos: 1. por meio do intermediário, que permite a participação entre os elementos; e 2. mediante a permanência do causado na causa necessária à sustentação de qualquer ser, *i. e.*, por meio da unidade que há entre todos os termos de uma série. É neste aspecto que uma característica em particular pode ser analisada enquanto causa, em si mesmo ou enquanto imagem.

Resulta que a teoria do conhecimento se estabelece a partir das regras gerais do sistema, ou seja, a partir da perspectiva *henológica*, dado que o conhecer está diretamente ligado ao modo como os termos e *hipóstases* se relacionam. É neste aspecto que ganha importância o estabelecimento do ser humano como sua alma, somado ao entendimento dela como o centro do sistema. A primeira coisa destacada na afirmação do ser humano como alma é que ele não se resume a essa *hyparxis*, sendo também um corpo sobre o qual a alma não só atua como um indiferente, mas que tem uma relação intrínseca com ele, fato corroborado na tripartição das faculdades da alma. Ora, uma das conclusões evidentes da tripartição da alma e, de maneira específica, com a alma concupiscível, é que também faz parte das atribuições da alma não só cuidar da manutenção da vida biológica, como o fazer da melhor forma, estando aqui o papel da alma irascível. Ainda que a faculdade dessas partes da alma não possa ser resumida a isso, a importância do corpo, *i. e.*, da matéria naquilo que denominamos humanos, parece ser evidente.

Como um todo de tudo e reflexo do sistema procleano, o ser humano é unidade enquanto totalidade, sendo ele um, ou seja, a identificação do ser humano enquanto ser específico do sistema é, por si mesma, a expressão de sua participação nas *archai péras* e *ápeiron*, dado que estas são responsáveis por delimitar os seres, evidenciado uma potência específica já presente no Uno, mas enquanto causa. Ademais, diametralmente oposta ao Uno,

mas dele participando, tem-se a matéria, *hipóstase* que também não pode ser negada como parte daquilo que denominamos humano. Aqui temos no ser humano as *hipóstases* extremas do sistema do Bizantino, qualificando uma existência suprassensível manifesta na unidade da forma humana impressa na matéria. Até este ponto, o que se tem é o ser humano como manifestação das duas *hipóstases* que não podem ser ditas, porque uma foge de toda qualificação por superabundância e a outra, a matéria, por não possuir potência produtiva, não assumindo, fora da participação nas formas, qualquer qualificação.

Todavia, por ser reflexo da totalidade do sistema, o ser humano não se limita a participar e ser participado pela unidade e pela matéria, sendo reflexo do *noûs* e da alma, onde é possível identificar características específicas. Desse modo, nele as qualificações oriundas da participação no *noûs* e na alma se dão, para além de semelhança e dessemelhança, como identidade e diferença. Ou seja, é por meio da relação entre *noûs* e alma que os seres humanos efetivam a máxima “tudo está em tudo, mas cada um em seu modo próprio”. O modo próprio, por sua vez, não é limitado a ser um ser como causa ou imagem, mas um ser em si mesmo. Nesse ponto, observamos o ser humano como participando das principais características que possibilitam o conhecimento, quais sejam: tempo, movimento e intelecto. É a partir dessas características que a apreensão da realidade de um modo humano pode ser analisada como conhecimento, ou seja, um modo específico de pensamento é apresentado.

Desde a leitura árabe dos *Elementos de Teologia*, como no *LdC*, o ser humano compartilha da tríade do *noûs*, na medida em que é um ser, um vivo e possui um intelecto. Desde este aspecto, as tríades efetivam-se nele, dado que pela vida o ser humano participa das medidas temporais; pelo ser, ele é um existente, além de ter uma substância que lhe possibilita identidade e; pelo intelecto, é ser pensante, capaz de voltar-se sobre si mesmo e, assim, conhecer. Ademais, pela alma é definido o tempo como medida temporal humana, sendo determinado o modo de atuação do seu intelecto, bem como o modo de existência como um ser automotor. Resulta, portanto, o ser humano com um modo próprio de existência que apresenta as seguintes características: uma alma cuja forma está impressa em um corpo, participante do caráter automotor oriundo da presença da alma, com uma vida marcada pela temporalidade e um modo de intelecto adequando a seu movimento e vida, ou seja, um modo de pensar que está no tempo, pode ter parte com a matéria e é marcado pelo movimento, compartilhando do antes e do depois.

Ao ser o centro do sistema procleano, o ser humano também é o centro de convergência do movimento de processão e, com isso, da participação. Logo, não é possível pensar qualquer modo de apreensão da realidade sem considerar esse movimento e, com ele, a

participação. Tal fato se manifesta quando os modos de apreensão da realidade identificados por Proclo na *Teologia Platônica*, no *Tria Opuscula* e no *Comentário ao Timeu* têm como pressupostos de seu realizar-se o movimento de processão. Mais do que isso, quando analisado a nível de conhecimento, ou seja, no modo próprio humano de apreensão da realidade, tem-se o movimento de proceder, permanecer e converter-se de todas as *hipóstases*. O Bizantino estabelece como modos de apreensão da realidade a sensopercepção, a imaginação, a opinião, a razão discursiva, a *noésis* e uma intuição que tem por característica o silêncio. Cada um desses modos está ligado à relação do ser humano com uma *hipóstase* específica, bem como com o seu objeto de apreensão. A sensopercepção diz respeito à sensibilidade, ao corpo; a imaginação, a opinião e a razão dizem respeito à alma; a *noésis*, ao *noús* e a intuição silenciosa, à causa primeira.

Seguindo a concepção grega de que o semelhante é conhecido pelo semelhante, ao teorizar os diversos modos de apreensão da realidade, Proclo revela a permanência do humano nas mais distintas *hipóstases*, dado que uma separação total indicaria um afastamento cuja consequência seria a completa dessemelhança entre o sujeito e o objeto de apreensão, tornando o conhecimento impossível. Assim, o conhecimento na filosofia de Proclo só é possível pela permanência. Contudo, vale observar que este não é o único momento do movimento de processão existente no processo de apreensão da realidade. Isso porque já com a sensopercepção há a necessidade da conversão do objeto do conhecimento sobre o sujeito, que não se dá a partir do movimento do objeto, pois, vale ressaltar, é o ser humano, por sua alma, que é automotor. Logo, falar de uma conversão do objeto sobre o sujeito não implica necessariamente em o objeto tornar-se um com o sujeito e nem em ser o objeto que vai até o sujeito. O que ocorre é uma identificação, a partir da semelhança entre sujeito e objeto, oriunda da relação entre eles. Esta relação se dá por um duplo movimento: o primeiro é a expressão do movimento imóvel⁷³⁸ de conversão e o segundo, do movimento que se dá na atividade temporal da alma de ir até o seu objeto. Portanto, a sensopercepção ocorre no reconhecimento, na apreensão da realidade sensível graças àquilo que o ser humano tem de sensível, o corpo.

Contudo, a sensopercepção não se encerra no próprio corpo, pois a atividade de reconhecimento do semelhante pelo semelhante é oriunda da alma, que atua como um sentido comum tanto reunindo as múltiplas sensações para reconhecer o objeto, quanto porque é por meio dela que há a elevação, abstração dos objetos segundo as características possíveis ao

⁷³⁸ Porque não compreende um antes e depois.

reconhecimento da razão. Este processo acontece de maneira complexa, tendo na dialética o método fundamental, na medida em que ela é entendida como uma ginástica do olho da alma,⁷³⁹ por dizer respeito a um gênero de discurso fundamentado em interrogações e respostas,⁷⁴⁰ de maneira a denunciar os enganos e conduzir a alma às conclusões universais. A dialética pode ser dita como um modo de ascensão da alma até o Bem. Efetiva-se, assim, o movimento de retorno ao primeiro princípio, tendo como meio o conhecimento como parte do movimento de conversão do ser humano, por meio da atividade da alma, até a causa primeira.

A dialética, enquanto método humano de aquisição da verdade e conversão ao Bem, também atua sobre a opinião e a razão, que são modos de apreensão da realidade diretamente relacionados à alma. Tanto a opinião quanto a razão são caracterizadas por serem mais universais que a sensação e por atuarem no nível de conhecimento do “o que é” dos seus objetos, diferenciando-se na medida em que a razão, para que seja razão, conhece também as causas. Neste ponto, temos um elemento importante da teoria procleana, a noção de que as causas são conhecidas por seus efeitos. Se conhecimento é conhecimento das causas e estas são conhecidas por seus efeitos, Proclo nos apresenta a necessidade do conhecimento dos objetos em si, o que torna necessário o “conhece-te a ti mesmo” e sua centralidade,⁷⁴¹ como manifesto no *Comentário ao Primeiro Alcebiades* do Diádoco. O que se observa é que todos os elementos e relações do sistema procleano apontam para a centralidade do ser humano.

Ocorre que, ainda que a matéria diga respeito à passividade, o conhecimento humano sobre a sensibilidade se dá por meio de uma atividade da alma. Este fenômeno revela a possibilidade de conhecimento das *hipóstases* superiores, também marcadas pela imobilidade, dado que o movimento acontece, sempre, pelo sujeito de conhecimento, permitindo que o *noûs*, *hénadas* e até o Uno sejam alcançados. É nesse ponto que a filosofia procleana se revela como uma filosofia pautada na identidade dinâmica, que tem na relação entre as partes do sistema um ponto fundamental, posto que, ainda que o sujeito detenha a atividade no processo de conhecimento e apreensão da realidade, tal processo só é possível considerando a estrutura tanto do sujeito quanto do objeto. Este fator faz com que o conhecimento, enquanto apreensão do objeto, ocorra de fato, não dizendo respeito somente a uma projeção ou estrutura do sujeito em sua apreensão do objeto. Assim, é na identidade dinâmica, na permanência do causado na causa, na comunicação de todo o sistema e, com isso, na semelhança que culmina no “tudo

⁷³⁹ Cf. PROCLO, *Comentário ao Parmênides*, §19

⁷⁴⁰ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Premier Alcebiades*, 170.6-7.

⁷⁴¹ O autoconhecimento torna-se ainda mais central quando, em retorno aos *Elementos de Teologia*, se tem demonstrado que um ser é capaz de conhecer a si mesmo, a compreender a si mesmo e seus efeitos.

está em tudo”, que o conhecimento e, portanto, a aquisição da ciência e verdade sobre o objeto é possível.

É sob este aspecto que a imaginação ganha destaque, dado que ela é a atividade cognitiva que está entre sensível e inteligível, permitindo a passagem entre o modo de conhecer da sensibilidade e da inteligência. É pela imaginação que categorias importantes são apresentadas, isso porque é somente a partir dela que a noção de espaço tem lugar. Ora, se a alma pressupõe um movimento no tempo, é no contato entre sensibilidade, razão e intelecto que a noção de espaço é possível. Isso porque a faculdade imaginativa atua de maneira figurativa, permitindo a assimilação do sensível pelo inteligível, ao imprimir suas razões na sensibilidade. A impressão ocorre porque ela, enquanto faculdade mediadora, pressupõe a extensão como um *locus* sobre o qual as imagens são projetadas. Mas tais imagens não são sensíveis, ganhando o aspecto de universalidade necessário ao conhecimento, mas também não dizem respeito à forma inteligível, que é una. Para usar a terminologia dos *Elementos de Teologia*, as imagens da faculdade imaginativa são unas e múltiplas, porque podem ser plurais, mas guardam a unidade necessária à universalização e ao conhecimento.

Assim, a faculdade imaginativa tem uma importância dupla na análise do pensamento procleano: a primeira diz respeito à assimilação entre a realidade sensível pela inteligível; a segunda consiste no papel que ela adquire no conhecimento das realidades superiores, da causa primeira em específico. Isso porque é a cognição figurativa, característica da alma imaginativa, que comprova a possibilidade de uma apreensão que não está no âmbito da razão discursiva, ainda que passe por ela, já que está ligada tanto à corporeidade quanto ao inteligível e a alma. É bem verdade que a analogia é um modo aproximado de alcançar o primeiro princípio, um modo inferior à negação e ao silêncio, mas ainda assim é um modo que permite a assimilação pela razão, pois diz respeito a uma atividade da alma. A faculdade imaginativa, assim, é a evidência de um contato com outras *hipóstases* para além da razão discursiva.

Frente ao exposto, na construção de uma teoria do conhecimento de Proclo, vale um retorno à relação das faculdades da alma identificadas no *Comentário à República*, porque lá está demonstrado que as partes irracionais da alma não são completamente irracionais, dado necessitarem serem comandadas, exigindo estarem sob a influência da alma racional. A exigência de que aquilo que tem parte com a matéria tenha relação com o aspecto racional da alma nos fornece elementos para afirmar que qualquer perspectiva de apreensão das realidades suprassensíveis e superracionais também tenham essa exigência. Tal conclusão está baseada em dois aspectos: 1. os modos de dizer e, portanto, de alcançar o Uno se dá pela

analogia e negação, elementos que dependem da razão discursiva para serem utilizados; 2. a ideia de que as causas são conhecidas por seus efeitos valida a tese de que o conhecimento do “uno em nós” é também o conhecimento do Uno enquanto primeiro princípio, seja porque o uno em nós é efeito do Uno enquanto causa, seja porque o uno em nós participa, pela permanência, do Uno em si e, neste caso, o uno em nós é alcançado pelo conhecer-se a ti mesmo, o que passa pela razão humana.

Desta feita, tem-se na filosofia procleana não só a possibilidade de conhecer as múltiplas *hipóstases*, como o Diádoco põe em relevo a necessidade de usar os modos adequados para conhecer cada uma. Assim, sua teoria do conhecimento passa pela compreensão do movimento de processão com seus momentos distintos, mas indissociáveis, sendo fundamentada na noção de que “tudo está em tudo”, como uma totalidade não homogênea. Dessa maneira, o movimento de processão implica que, ainda que todas as *hipóstases*, no que diz respeito ao humano, sejam apreendidas pela atividade da alma e, de algum modo, se relacionem com razão, o modo racional não é o único existente. Logo, à medida que a razão diz respeito ao modo próprio humano, ela não é o único modo de apreender a realidade, de maneira que a filosofia procleana é uma filosofia que admite a importância da multiplicidade, por enxergar nela a potência da unidade. Assim, “tudo está em tudo”, mas de uma maneira que a diversidade não é negada, porque “cada um está em seu modo próprio”. Portanto, conhecimento diz respeito à relação, à atividade e ao entendimento das relações de semelhança e dessemelhança entre sujeito e objeto do conhecimento.

Concluimos este trabalho, então, ressaltando a filosofia procleana como uma fonte importante para a leitura dos tempos hodiernos. Isso porque ela apresenta uma máxima que salvaguarda tanto a coletividade quanto a individualidade. Ocorre que o seu “tudo está em tudo” faz compreender que todas as coisas têm o poder de se relacionar, ao mesmo tempo em que deixa claro que a relação não implica um apagamento das características próprias. Essa noção abre uma perspectiva importante no âmbito da ética e da epistemologia, pois coloca nos sujeitos a responsabilidade sobre o modo com que eles observam e se relacionam com o mundo, sem, contudo, negar a existência e características próprias de si e dos outros.

Ademais, o presente estudo aponta para a vastidão de possibilidade de leitura da filosofia do Bizantino, à medida que entendemos que o ser humano é um todo de tudo, sendo um reflexo de todas as *hipóstases*, percebendo que uma leitura do seu sistema a partir do humano é possível. Nessa linha de raciocínio, a leitura da filosofia procleana em caráter metafísico e dedutivo parece não ser a única possível. Assim, a *henologia* torna-se ainda mais interessante, à medida que concede valor a cada existente e que os entende como unidade,

fazendo do ser humano um com o todo, *i. e.*, ela dá outra camada de importância para os distintos modos de existir e atuar no mundo. Nesta perspectiva, este trabalho, ademais de contribuir com a história da filosofia, percebe que a filosofia procleana pode contribuir fortemente para outras formas de ler a relação do ser humano com o mundo, porque “tudo está em tudo, mas cada um em seu modo próprio”. Deste modo, esperamos que este trabalho seja um ponto de partida para outros estudos sobre a filosofia de Proclo e toda a sua potência.

REFERÊNCIAS

- ABBATE, Michele. Saggio introduttivo I. *In*: PROCLO. **Commento alla Repubblica di Platone** (Dissertazioni I, III-V, VII-XII, XIV-XV, XVII). Saggio introduttivo, traduzione e commento di Michele Abbate. Prefazione di Mario Vegetti. Milano: Bompiani, 2004.
- ARISTÓTELES. **Categorias**. Introdução, tradução e notas de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- ARISTÓTELES. **De Anima**. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: editora 34, 2012.
- ARISTÓTELES. **Física**. Traducción y notas: Guillermo R. de Echandía. Gredos, 1995.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Volume II. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2013.
- ARISTÓTELES. **Sobre a alma**. Tradução e Ana Maria Lóio; revisão científica de Tomás Calvo Martínez; Adaptado para o português do Brasil por Luzia Aparecida dos Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- BASTID, Paul. **Proclus et le crépuscule de la pensée grecque**. Paris: Vrin, 1969.
- BEIERWALTES, Werner. **Proclo**: Il fondamenti della sua Metafisica. Trad. Nicoletta Scotti. Milano: Vita e Pensiero. 1990.
- BERGER. A. **Proclus, exposition de sa doctrine**. Paris, 1840.
- BEZERRA, Cícero Cunha. Algumas considerações sobre a leitura procleana do Parmênides de Platão. **Princípios**, Natal, v.11, n.15-16, p. 99-107, jan/dez, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/544/474> . Acesso em: 15 dec. 2023.
- BEZERRA, Cícero Cunha. **Compreender Plotino e Proclo**. Petrópolis: Vozes, 2006.
- BEZERRA, Cícero Cunha. 7 Proclo. *In*: Losso; Bingemer; Pinheiro (Org.). **A mística e os místicos**. Petrópolis: Vozes, 2022.
- BEZERRA, Cícero Cunha. Unidade e pensamento no Parmênides e nos elementos de teologia de Proclo. **Revista Archai**, [S. l.], n. 5, p. 91–104, 2010. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/2936>. Acesso em: 03 mar. 2024.
- BEZERRA, Cícero Cunha; NASCIMENTO, Tadeu Júnior de Lima. Plotino e Proclo: em torno da mística. pp. 36-40. *In*: **Caderno de resumos III Semana de Filosofia Livre (SEFILL) – O Manguenzal**, v.1, n.6. 2020 (com revisão em 2024). Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/omanguenzal/article/view/20274>. Acesso em: 16 jun de 2025.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

BRUMBAUCH, Robert S. **Platon on the one: the hypotheses in the Parmenides**. New Haven: Yale University Press, 1961.

BUTLER, Edward P. **The metaphysics of polytheism in Proclus**. Doctor's Dissertation. New York, 2003.

CACALANO, Oduvaldo. **O educador matemático em proclo**. 2002. 140 f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista, Instituto de Geociências e Ciências Exatas, 2002. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/server/api/core/bitstreams/a471da69-56d9-4bd4-8268-6a30c197cddf/content>. Acesso em: 16 jun. 2025.

CARAM, Gabriela de los Ángeles. La continuidad ontológica en el pensamiento de Proclo. pp. 105-125. **Thémata**. Revista de Filosofía, Sevilla, n. 49, Ene/Jun, pp. 105-125, 2014. Disponível em: https://institucional.us.es/revistas/themata/49/estudio_6.pdf. Acesso em: 23 jul 2023.

CHAIGNET, A. Ed. Préface. In: PROCLUS. **Commentaire sur le Parménide**. Traduit pour A. Ed. Chagnet. Tome premier. Paris: University of Michigan, 1900.

CHLUP, Radek. **Proclus** – An Introduction. Cambridge: Cambridge University, 2012.

CLEARY, J. J. El papel de las matemáticas en la teología de Proclo. **Anuário Filosófico**, Navarra, v. 33, n. 1, abr, p. 67-85, 2000. Disponível em: <https://doi.org/10.15581/009.33.29553>. Acesso em: 06 Ago 2024.

CLOTA, José Alsina. **El neoplatonismo: síntesis del espiritualismo antiguo**. Barcelona: Anthropos, 1989.

CUNHA, Suelen Pereira da. A realidade divina: sobre a possibilidade de participar do imparticipado em proclo. **Perspectiva filosófica**. Neoplatonismo – Fontes e Diálogos, [S. l.], v. 49, n.1, pp. 224-237, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/perspectivafilosofica/article/view/249964>. Acesso em: 16 jun 2025.

CUNHA, Suelen Pereira da. Entre o sensível e o Inteligível: o papel da alma na apreensão das *hipóstases* em Proclo. In: **Pilares da Filosofia: estudos acerca da ética, política, linguagem, conhecimento e ensino de filosofia**. Francisca Galiléia P. da Silva; Hugo Filgueiras de Araújo; Francisco Amsterdan Duarte da Silva; Francisco Dário de Andrade Bandeira (Orgs.). Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

CUNHA, Suelen Pereira da. Henologia: implicações na apreensão da realidade e conhecimento na filosofia procleana. **Argumentos** - Revista de Filosofia., Fortaleza, v. 16, n. esp., p. 9–21, 2024. DOI: 10.36517/Argumentos.16.esp.94306. Disponível em: <https://periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/94306>. Acesso em: 16 jun. 2025

CUNHA, Suelen Pereira da. **Identidade e alteridade como partes de um todo indissociável em Proclo**. 2018. 138 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza (CE), 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/35209>. Acesso em: 05 mai. 2025.

CUNHA, Suelen Pereira da. O desenvolvimento do sistema lógico-filosófico de Proclo. **Prometheus - Journal of Philosophy**, [S. l.], v. 11, n. 31, 2019. DOI: 10.52052/issn.2176-5960.pro.v11i31.9772. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/9772>. Acesso em: 4 jan. 2025.

CUNHA, Suelen Pereira da. **Sobre a causalidade: identidade e alteridade como partes de um todo indissociável em Proclo**. 2015. 66 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em 2015) – Universidade Estadual do Ceará, 2015. Disponível em: <http://siduece.uece.br/siduece/trabalhoAcademicoPublico.jsf?id=95014>. Acesso em: 5 de maio de 2025.

D'ANCONA, Cristina. Proclo: enadi e APXAI nell'ordine sovrasensibile. **Rivista di storia della filosofia**, [S. l.], v. 47, n. 2, pp. 265-294, 1984.

D'ANCONA, Cristina. **Recherches sur le Liber de Causis**. Paris: J. Vrin, 1995.

DI CAMILLO, S. G. Las críticas de Aristóteles a Platón en Metafísica I, 9. **Philosophos - Revista De Filosofia**, [S. l.], 15(1), pp. 169–195. 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.5216/phi.v15i1.8545>. Acessado em 03 jun. 2021.

DILLON, Preface. In: PROCLUS. **Commentary on Plato's Parmenides**. Translated by Glenn R. Morrow and John M. Dillon with introduction and notes by John M. Dillon. Princeton: Princeton University, 1987.

DODDS, E. R. Commentary. In: PROCLUS. **The Elements of Theology**. 2º Ed. A revised Text with translation, introduction, and commentary by E. R. Dodds. New York: Oxford, 2004.

DORION, Louis-André. Platon, Proclus et l'Autarcie du Monde (*Timée 33d*). **Études platoniciennes**, [S. l.], 2, pp. 237-260, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.1073>. Acesso em 29 abr. 2023.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática de liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

FINAMORE, John F; KUTASH, Emilie. Proclus on the Psychê: World Soul and the Individual Soul. In: D'HOINE, Pierter; MARTIJN, Marije (Ed.). **All from One**. A guide to Proclus. Oxford, 2017.

GARAY, Jesús de. "Difference and Negation: Plato's Sophist in Proclus". Plato's "Sophist" Revisited, edited by Beatriz Bossi and Thomas M. Robinson, Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 225-246, 2013, Disponível em: <https://doi.org/10.1515/9783110287134.225>. Acesso em 20 nov. 2022.

GARAY, Jesús de. Imaginación y pensamiento en Proclo. In: Bauchwitz, Oscar Federico (Org.). **Proclo: fontes e posteridade**. Natal: Caule de Papiro, 2018.

GARAY, Jesús de. Inteligencia y dialéctica en Proclo. **THÉMATA**. Revista de filosofía., [S. l.] n. 50, jul/dic, pp. 95-111, 2014, Disponível em: https://institucional.us.es/revistas/themata/50/Art_4.pdf. Acesso em: 06 Ago 2024.

GARAY, Jesús de. La dialéctica en Proclo. **Revista Archai.**, [S. l.] n. 5, pp. 83-90, 2010. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/2935>. Acesso em: 15 abr 2025

GERSON, Lloyd P. The ‘Neoplatonic’ Interpretation of Plato’s Parmenides. **The International Journal of the Platonic Tradition**, Leiden, v.10, n.1, pp. 65-94, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/18725473-12341333>. Acesso em: 04 Jan 2022.

GIRGENTI, Giuseppe. La metafísica de Porfirio como mediación entre la “henología” platónica y la “ontología” aristotélica: base del neoplatonismo cristiano medieval. **Anuario Filosófico**, [S. l.], n. 33, pp.151 – 162, 2000. Disponível em: <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/430/5/6.%20LA%20METAF%c3%8dSICA%20DE%20PORFIRIO%20COMO%20MEDIACI%c3%93N%20ENTRE%20LA%20%20c2%abHENOLOG%c3%8dA%20bb%20PLAT%c3%93NICA%20Y%20...%2c%20GIUSEPPE%20GIRGENTI.pdf>. Acesso em: 10 nov 2022.

GONÇALVES, Werbert Cirilo. A tradição apofática: perspectivas filosófica, teológica e mística do apofatismo. **INTERAÇÕES**, Belo Horizonte, v. 17, n. 1, p. 89–110, 2022. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/interacoes/article/view/25791>. Acesso em: 4 nov. 2025.

HADOT, Ilsetraut. **Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the harmonization of Aristotle and Plato**. Translated by Michael Chase. Leiden; Boston: Brill, 2015

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Lecciones sobre la historia de la filosofía III**. Tradução de Wenceslao Roces. Titivillus (epub), 2016.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Tradução, introdução e comentários Mary de Camargo Neves Lafer. 3º ed. São Paulo: Iluminuras: 1996.

IGAL, Jesús. Introducción General. In: PLOTINO. **Enéadas I-II**. Tradución, introducción y notas Jesús Igal. Biblioteca clásica gredos. ePubibre: Titivillus, 2008.

JEAUNEAU, Édouard. Denys l’Areopagite promoteur du Néoplatonisme en Occident. In: **Néoplatonisme et philosophie médiévale**. Actes du Colloque international de Corfou 6-8 octobre 1995. Édités par Linos G. Benakis. Belgique, Brepols, 1997.

JOLY, Éric. Le temps n’est pas un produit de l’âme: Proclus contre Plotin. **Laval théologique et philosophique**, [S. l.], v. 59, n. 2, pp. 225-234, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.7202/007420ar>. Acesso em: 29 abr 2023.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5º ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

LIBER DE CAUSIS. Tradução e introdução de Jan Gerard Joseph ter Reegen. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

LIMA, Danilo Costa. **Conhecimento de si como caminho filosófico em Platão, Plotino e Proclo**. 2018. 281 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Estudos Pós-

Graduados em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/21491>. Acesso em: 05 maio 2025.

LINGUITI, Alessandro. Physis as heimarmene: on some fundamental principles of the neoplatonic philosophy of nature. In: **Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism**: proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop. Edited by Riccardo Chiaradonna and Franco Trabattini. Leiden: Brill, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004173804.i-322>. Acesso em: 04 Jul 2023.

LLOYD, P. Gerson. Neoplatonic Epistemology: Knowledge, Truth, and Intellection. In **Svetla Slaveva-Griffin & Paulina Remes** (eds.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. New York: Routledge, 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/7531645/Neoplatonic_Epistemology. Acesso em: 27 jul 2024.

LLOYD, A. C. **The Anatomy of Neoplatonism**. New York: Oxford, 1990.

LOURENÇO, Valéria. **Aya'ba**. Nova Lima: Caos & Letras, 2021.

MACISAAC, D. Gregory. "Non enim ab hiis que sensus est iudicare sensum. Sensation and Thought in Theaetetus, Plotinus and Proclus". **The International Journal of the Platonic Tradition**, [S. l.], v.8, n. 2, pp. 192-230, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/18725473-12341287>. Acesso em: 30 jul 2024.

MACISAAC, D. Gregory. The origin of determination in the neoplatonism of Proclus. pp. 141 - 172. In: **Divine creation in ancient, medieval, and early modern thought**: essays presented to the Rev'd Dr, Robert D. Crouse. Edited by Michael Treschow, Willemien Otten and Walter Hannam. Leiden; Boston: BRILL, 2007.

MARINO. **Proclo o de la felicidad**. Texto bilingüe, introducción y notas José Miguel García Ruiz y Jesús María Álvares Hoz. Barcelona: Iralka, 2004.

MARSOLA, Maurício Pagotto. Nas fontes da teologia negativa: aphaíresis e apóphasis em Plotino e Proclo. pp. 363-372. **Síntese** – Rev. De Filosofia. Belo Horizonte, v. 34, n. 110, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.20911/21769389v34n110p363-372/2007>. Acesso em: 07 jun 2022.

MENDES, Michel; CERQUEIRA, Fábio Vergara. Orfeu e noções de música em Proclo. **Classica** - Revista Brasileira de Estudos Clássicos, [s. l.], v. 34, n. 1, p. 239–268, 2022. DOI: 10.24277/classica.v34i1.956. Disponível em: <https://classica.emnuvens.com.br/classica/article/view/956>. Acesso em: 16 jun. 2025.

NIEVA, José Maria. Introduction. In: PROCLO, **Teología platónica**. I-III. Introdução, tradução y notas José Maria Nieva. Buenos Aires: Losada, 2015.

NIKULIN, Dimitri. Imagination et mathématiques chez Proclus. pp. 139-160. In: Alain Lerdnould (éd). **Études sur le Commentaire de Proclus au premier livre des Éléments d'Euclide**. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2010.

ORNELAS, José Manuel Redondo. Henadología y ontología, o los dioses y las formas: la metafísica binaria y erótica de Proclo. **Theoria**. Revista del Colegio de Filosofía., [S. l.], n.

36, pp. 59-87, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.2019.36.1127>. Acesso em: 08 ago. 2022.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS: fragmentos, doxografias e comentários. Seleção de textos e supervisão José Cavalcante de Souza; dados biográficos Remberto Francisco Kuhnen; tradução José Cavalcante de Souza, Anna Lia Amaral de Almeida Prado. 4 ed. São Paulo: Nova Cultura, 1989.

PARMÊNIDES. **Da natureza.** Tradução, notas e comentários José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2013.

PARMÊNIDES. Edición crítica, versión rítmica y paráfrases de los fragmentos del poema por Agustín García Calvo. Editadas con prolegómenos, comentario y texto de las fuentes y los testimonios indirectos por Luis-Andrés Bredlow. Zamora, Lucina, 2018.

PETERS, F. E. **Termos filosóficos gregos:** um léxico histórico. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. 2º ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkin, 1974.

PERAITA, Carmen Segura. Una interpretación de la concepción de la physis entre los presocráticos. Antes y después de Parménides. **Contrastes.** Revista Internacional de Filosofía, [S. l.], v.6, pp. 144-160, 2016. DOI: 10.24310/Contrastescontrastes.v0i0.1628. Disponível em: <https://www.revistas.uma.es/index.php/contrastes/article/view/1628>. Acesso em: 5 sep. 2023.

PINHEIRO, Marcus Reis. As origens. In: Losso; Bigemer; Pinheiro (org). **A mística e os místicos.** São Paulo: Vozes, 2022.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates.** In: Diálogos de Platão. Apologia de Sócrates/Criton. Tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; Organização Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro; texto grego John Burnet. 3º ed. ver. e bilingue. Belém: ed.ufpa, 2015.

PLATÃO. **A República.** Tradução Carlos Alberto Nunes. Texto grego John Burnet. Belém: edufpa, 2016.

PLATÃO. **A República.** Introdução, Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 15º ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

PLATÃO. **Fédon.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Texto grego John Burnet. Belém: edufpa, 2011.

PLATÃO. **Parmênides.** Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução, apresentação e notas de Maura Iglésia e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

PLATÃO. **Parmênides.** 2021. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DParm>. Acesso em: 07 de out. 2021.

PLATÃO. **Sofista**. In: Diálogos I: Teeteto (ou do conhecimento); Sofista (ou do ser); Protágoras (ou sofista). Tradução, textos complementares e notas Edson Bini. Bauru, EDIPRO, 2007.

PLOTINO. **Enéadas I-II**. Tradución, introducción y notas Jesús Igal. Biblioteca clásica gredos. ePubibre: Titivillus, 2008.

PLOTINO. **Enéadas III-IV**. Tradución, introducción y notas Jesús Igal. Biblioteca clásica gredos. ePubibre: Titivillus, 2017.

PLOTINO. **Enneadi**. Introduzione, traduzione, note e bibliografia di Giuseppe Faggin. Presentazione e iconografia plotiniana di Giovanni Reale. Testo greco a fronte. Milano: Bompiani, 2004.

PROCLO. **Commento al Cratilo di Platone**. A cura e saggio introduttivo di Michele Abbate. Testo greco a fronte. Milano: Bompiani, 2017.

PROCLO. **Commento al I libro degli Elementi di Euclides**. Introduzione, traduzione e note a cura di Maria Timpanaro Cardini. Pisa: Giardini, 1978.

PROCLO. **Elementos de Teología; Sobre la providencia, el destino y el mal**. Edición y traducción de José Manuel García Valverde. Madrid: TROTTA, 2017.

PROCLO. **Elementos de Teologia**. Tradução de Hector Benoit. In: Boletim do CPA. Ano IV, N. 7, Jan-Jun 1999. pp. 117-132.

PROCLO. Himnos al Dios Trascendente. In: PROCLO. **Himnos y epigramas**. Traducción, introducción y notas: Jesús María Álvarez Hoz y José Miguel García Ruiz. Donostia: Iralka, 2003.

PROCLO. **Lectura del Cratilo de Platón**. Edición de Jesús María Álvarez Hoz, Ángel Gabilondo Pujol y José M. García Ruiz. Madrid: Akal, 1999.

PROCLO. Sobre la existencia de los males. In: PROCLO. **Elementos de Teología. Sobre la Providencia el Destino y el Mal**. Traducción de José Manuel García Valverde. Madrid: Trotta, 2017.

PROCLO. **Teología platónica**. I-III. Introdução, tradução y notas José Maria Nieva. Buenos Aires: Losada, 2015.

PROCLO. **Teologia Platônica**. Traduzione, note e apparati di Michele Abbate. Prefazione di Warner Beierwaltes, introduzione di Giovanni Reale. Testo Greco a fronte. Milano: Bompiani, 2012.

PROCLO. **Tria opuscula** – Provvidenza, libertà, male. Dieci questione sulla provvidenza; Lettera all'inventore Teodoro; Sulla provvidenza, il fato e ciò che è sotto il potere dell'uomo; Sull'esistenza del male. Testo latino e greco, Introduzione, traduzione, note e apparati di Francesco D. Paparella. Milano: Bompiano, 2004.

PROCLUS. **A commentary on the First Book of Euclid's Elements**. Translated with Introduction and notes by Glenn R. Morrow. PRINCETON: Princeton University Press, 1970.

PROCLUS. **Commentary on Plato's Parmenides**. Translated by Glenn R. Morrow and John M. Dillon with introduction and notes by John M. Dillon. Princeton: Princeton University, 1987.

PROCLUS. **Commentary on Plato's Timaeus**. Volume II. Book 2: Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation. Translated with an introduction and notes by David T. Runia and Michael Share. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

PROCLUS. **Commentaire sur le Timée**. Tome I. Traduction et notes par A. J. Festugière. Paris: J. VRIN, 1966.

PROCLUS. **Commentaire sur la République**. Tome I. Dissertations I-VI. Traduction et notes par A. J. Festugière. Paris: J. VRIN, 1970.

PROCLUS. **Commentaire sur la République**. Tome II. Dissertations VII-XIV. Traduction et notes par A. J. Festugière. Paris: J. VRIN, 1970.

PROCLUS. **Commentaire sur le Perménide**. Traduction et note par A.-Ed. Chaignet. Tome premier et deuxième. Paris: 1900-1901.

PROCLUS. **Éléments de Théologie**. Traduction, introduction et notes par Jean Truillard. – Paris: Aubier, 1995.

PROCLUS. **On the eternity of the world**. Greek text with Introductio, translation and commentary by Helen S. Lang and A. D. Macro. Los Angeles: California, 2001.

PROCLUS. **Sur le Premier Alcebiade de Platon**. Tome I. Texte établi et traduit par Alain-Philippe Seconds. Deuxième tirage. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

PROCLUS. **The Elements of Theology**. 2° Ed. A revised Text with translation, introduction, and commentary by E.R. Dodds. New York: Oxford, 2004.

PROCLUS. **Théologie Platonicienne**. Livre I. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

PROCLUS. **Théologie Platonicienne**. Livre II. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink. 2°ed. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

PROCLUS. **Théologie platonicienne**. Livre III. Texte établi et traduit par H.D. Saffrey et L. G. Westerink. Paris: Les belles lettres, 2003.

PROCLUS. **Théologie platonicienne**. Livre IV. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink. Paris: les belles lettres, 1981.

PROCLUS. **Théologie platonicienne**. Livre V. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink. Paris: les belles lettres, 1987.

RASCHIETTI, Matteo. A discussão sobre a origem do mal no *De divini nominibus* do Pseudo-Dionísio Areopagita e sua dependência de *De malorum subsistentia* de Proclo.

Mirabilia: Electronic Journal of Antiquity, Middle & Modern Ages, [S. l.] v. 14, n. 37, pp. 406-434, 2023. Disponível em: <https://www.revistamirabilia.com/issues/mirabilia-journal-37-2023-2/article/discussion-origin-evil-pseudo-dionysius-areopagites-de>. Acesso em: 16 jun 2025.

REALE, Giovanni. **Plotino e o Neoplatonismo:** história da filosofia grega e romana. Vol., VIII. Tradução Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2008.

REEGEN, Jan Gerard Joseph ter. A mística em Proclo. **Revista Perspectiva Filosófica**, [S. l.], v. I, n. 35, jan/jun, pp. 9-24, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/perspectivafilosofica/article/view/248358/36729>. Acesso em 13 jun 2022.

REEGEN, Jan G. J. ter. Deus não pode ser conhecido. A incognoscibilidade divina no Livro dos XXIV Filósofos (XVI e XVII) e suas raízes na tradição filosófica ocidental. **Mirabilia:** electronic journal of antiquity and Middle ages. [S. l.], n.2, 2002. Disponível em: <https://raco.cat/index.php/Mirabilia/article/view/283662>. Acesso em: 16 jun. 2022.

REEGEN, Jan Gerard Joseph ter. Os Elementos teológicos de Proclo. pp. 267-286. In: **O Neoplatonismo**. Org. Oscar Federico Bauchwitz. Natal: Argos, 2001.

RIEL, van Gerd. Les hénades de Proclus sont-elles composées de limite et d'illimité? In: **Revue des sciences philosophiques et théologiques**. Tome 85, n. 3. 2001. pp. 417-432. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/44408687>. Acesso em: 29 abr 2023.

RIEL, Gerd Van. Proclus on matter and physical necessity. In: **Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism:** proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop. Edited by Riccardo Chiaradonna and Franco Trabattoni. Leiden: Brill, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004173804.i-322>. Acesso em: 04 Jul 2023.

ROSÁN, Laurence Jay. **The Philosophy of Proclus: the final phase of Ancient thought**. New York: COSMOS, 1949.

RUIZ, Introdução, In: PROCLO. **Lectura del Crátilo de Platón**. Edición de Jesús Maria Álvarez Hoz, Ángel Gabilondo Pujol y José M. García Ruiz. Madrid: Akal, 1999.

RUIZ; HOZ. Introducción. In: MARINO de Neápolis. **Proclo o De la felicidad**. Texto bilingüe, introducción y notas de José Miguel García Ruiz e Jesús María Álvarez Hoz. Bilbao: IRLAKA, 2004.

SAFFREY, H. D.; WESTERINK, L. G. Introduction. In: PROCLUS. **Théologie Platonicienne;** Livre I. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

SANTOPRETE, Luciana Gabriela Soares. Primeiro repertório bibliográfico dos estudos em língua portuguesa dedicados ao Neoplatonismo da Antiguidade Tardia. Parte I: Histórico da

Pesquisa. **Revista Archai**, [S. l.], n. 5, p. 151–216, 2011. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/2944>. Acesso em: 16 jun. 2025.

SANTOS, José Gabriel Trindade. **A construção do conhecimento**. São Paulo: Paulus, 2012.

SANTOS, José Gabriel Trindade. Introdução. In: PLATÃO. **Parménides**. Tradução de Maria José Figueiredo. Introdução de José Gabriel Trindade Santos. São Paulo: Instituto Piaget, 2001.

SILVA, Francisca Galiléia Pereira da; CUNHA, Suelen Pereira da. O curso do pensamento procleano na Filosofia Árabe. **Argumentos** - Revista de Filosofia, [S. l.], v. 12, n. 24, p. 79–91, 2025. DOI: 10.36517/Argumentos.24.5. Disponível em: <https://periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/44187>. Acesso em: 16 jun. 2025.

SIORVANES, Lucas. **Proclus: Neo-platonic Philosophy and Science**. Edinburgh University Press, 1996.

SMITH, Andrew. Eternity and time. In: **The Cambridge Companion to Plotinus**. Edited by Lloyd P. Gerson. Cambridge: Cambridge University, 1999.

SOUZA, José Cavalcante de. **Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários**. São Paulo: Abril Cultural, 2000.

STEEL, Carlos S. Le Parménide est-il le fondement de la Théologie Platonicienne. pp. 373–398. In: **Proclus et la Théologie Platonicienne**. Actes du Colloque International de Louvain en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink. Édités par A. Ph. Segonds et C. Steel. Paris: Les Belles lettres, 2000.

SZLEZÁK, Thomas Alexander. **Platão e Aristóteles na doutrina do Noûs de Plotino**. São Paulo, Paulus, 2010.

TEREZIS, Cristos; TEMPLIS, Elias. **Proclus on the transition from metaphysical being to natural becoming: A new reading of the Platonic theory of Forms**. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.31826/9781463237660>. Acesso em: 23 maio 2023.

TROUILLARD, Jean. « Agir par son être même ». La causalité selon Proclus. **Revue des Sciences Religieuses**, [S. l.], v.32, n. 4, pp. 347–357, 1958. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1958_num_32_4_2202. Acesso em: 28 dez de 2022.

TROUILLARD, Jean. Le "Parménide" de Platon et son interprétation néoplatonicienne. **Revue de Théologie et de Philosophie**, [S. l.], v. 23, n. 2, Librairie Droz, pp. 83–100, 1973, Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/44353075>. Acesso em: 04 jan 2022.

TROUILLARD, Jean. Les sens du médiations proclusiennes. **Revue Philosophique du louvain**, [S. l.], Troisième série, v. 55, n. 47, pp. 331–342, 1957. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1957_num_55_47_4921. Acesso em: 15 jul 2024.

TROUILLARD, Jean. **L'Un et l'Âme selon Proclus**. Paris: Les Belles Lettres, 1972.

TROUILLARD, Jean. **Mystagogie de Proclus**. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

TROUILLARD, Jean. Âme et sprit selon Proclus. **Revue des Etudes Augustiniennes**, Paris, v. 5, n. 1, pp. 1-12, 1959. Disponível em: <https://www.brepolonline.net/doi/pdf/10.1484/J.REA.5.103964>. Acesso em: 13 jul 2023.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Plotino, um estudo das Éneadas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

VANCHON, David. Autarcie radicale et autarcie dérivée chez Proclus: le problème de l'autarcie de l'âme par illumination. **Ithaque**. La revue de philosophie de l'Université de Montréal. [S. l.], n. 19. pp. 129-148, 2016. Disponível em: <https://doi.org/1866/16168>. Acesso em: 29 abr 2023.

VARGAS, Antonio. Proclus on Direct Knowledge of the Forms. **Méthexis**. [S. l.], v. 37, n. 1, pp. 73-89, 2025. Disponível em: https://brill.com/view/journals/met/37/1/article-p73_006.xml. Acesso em: 11 mar 2025.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica**. São Paulo, Loyola, 2020.

WILSON, J. Cook. Relación del Pensamiento con el conocimiento. In: GRIFFITHS, A. Phillips (ed.). **Conocimiento y creencia**. Lecturas filosoficas de Oxford. Traducción de Francisco Caracheo. México, Madrid, Bueno Aires: Fondo de cultura económica, 1967.