



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SUELEN PEREIRA DA CUNHA

IDENTIDADE E ALTERIDADE COMO PARTES DE UM TODO INDISSOCIÁVEL
EM PROCLO

FORTALEZA

2018

SUELEN PEREIRA DA CUNHA

IDENTIDADE E ALTERIDADE COMO PARTES DE UM TODO INDISSOCIÁVEL EM
PROCLO

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

Orientador: Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos.

Coorientador: Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen.

FORTALEZA

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

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

- C98i Cunha, Suelen Pereira da.
Identidade e Alteridade como partes de um todo indissociável em Proclo / Suelen Pereira da Cunha. –
2018.
136 f. : il.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-
Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2018.
Orientação: Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos.
Coorientação: Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen.
1. Proclo. 2. Unidade. 3. Multiplicidade. 4. Identidade. 5. Diferença. I. Título.

CDD 100

SUELEN PEREIRA DA CUNHA
IDENTIDADE E ALTERIDADE COMO PARTES DE UM TODO INDISSOCIÁVEL EM
PROCLO

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

Aprovado em 17/08/2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen
Faculdade Católica de Fortaleza (FCF)

Prof. Dr. Cicero Cunha Bezerra
Universidade Federal de Sergipe (UFS)

À minha mãe, por deixar a vida mais leve.

AGRADECIMENTOS

Após um longo tempo de dedicação a este trabalho, é muito gratificante o momento de agradecer a todos que, de algum modo, contribuíram para sua realização. Neste sentido, gostaria de, por primeiro, agradecer à minha família: Suelene, Francisco, Thiago e Gustavo por estarem sempre ao meu lado, por deixarem a vida mais leve, dividindo o peso das tensões e anseios não só da pesquisa, mas da vida. Agradeço-lhes pelo apoio, pelos momentos de descontração e por sempre estarem por perto.

Um agradecimento especial também devo aos meus orientadores. Ao professor José Gabriel Trindade Santos por aceitar orientar este trabalho e sempre ser receptivo e prestativo em tudo o que lhe foi solicitado, contribuído para que fosse realizado da melhor forma possível. Agradeço ao professor Jan Gerard Joseph ter Reegen, sem o qual esta pesquisa não teria iniciado há 5 anos, por todo incentivo e por ter acreditado que seria possível desenvolver uma pesquisa em Proclo, mesmo diante de todas as dificuldades encontradas. Agradeço-lhe por todas as orientações, que sempre me são muito caras, e todo o auxílio com materiais, bem como por cada sorriso que, por diversas vezes, restabeleceram a tranquilidade necessária ao desenvolvimento da pesquisa.

Não poderia deixar de mencionar o GEFIM (Grupo de Estudos em Filosofia Medieval) que, mais que só um grupo de estudos, ao longo dos anos se converteu em um grupo de amigos. Assim, agradeço à Francisca Galiléia, que mais que coordenadora do grupo, é alguém por quem nutro imenso carinho. Galiléia, te agradeço por todo apoio e incentivo, por todos os “calma”, “força”, “só falta mais um pouco”. Agradeço também aos colegas de estudos: Erison, Virgínia, Fabíola, Fran, que me fazem crescer em cada momento de conversas. Agradeço também aos amigos e amigas da ABADA, afinal “Saio de casa e já tá no pensamento/ ‘Vô’ encontrar meu mestre/ Amigos de treinamento/ Já sei o que vai acontecer/ Se o gunga chamar/ Médio inverter/ Viola chorar/ O molho tem Dendê”. Agradeço aos companheiros e às companheiras de treino: Lua-nova (Andreza), Jambo (Galiléia), Lobo (Rafael), Cadarço (João Vitor), Rex (Willame), Pagão (Eliezo), Compasso e Dexter (Lafaiete) pelo companheirismo e por sempre proporcionar um ambiente de boas energias quando estas já estavam se esgotando. Agradeço também ao meu professor Berimbau (Andreyson) por todo ensinamento, incentivo, paciência e compreensão da ausência nos treinos quando foram necessárias.

Πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ.

“Tudo está em tudo, mas cada um de seu modo próprio.” PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 103.

RESUMO

O pensamento de Proclo (412-485) é triádico e tem por característica reunir conceitos que foram forjados desde os filósofos da *Phýsis* e que foram recebidos e ressignificados por Platão e Aristóteles. Marcado pelas mudanças políticas de seu tempo, o Bizantino compartilha da corrente neoplatônica especulativa-teúrgica, de maneira a introduzir elementos religiosos em seu sistema. Enquanto neoplatônico, Proclo concebe um sistema no qual tudo o que existe participa da Unidade primeira. É fundamentado na participação, que se dá pela processão e semelhança, que o problema do uno-múltiplo é solucionado pelo Diadoco. No entanto, a processão pela semelhança leva à dificuldade de explicar a existência de diferentes seres, uma vez que o Princípio Primeiro é o mesmo para todos. A multiplicidade que deve participar da unidade é, então, organizada em hipóstases: divina, inteligível e psíquica. É ao estabelecer os elementos que compõem cada hipóstase que Proclo explica como é possível haver diferença nas realidades em que não há movimento. Ao tratar da esfera inteligível, ele estabelece os princípios *péras* e *ápeiron* como determinantes na unificação e particularização dos seres. É sob o ponto de vista da unificação como particularização que se encontra a resposta para a origem da diferença no sistema de Proclo. A reflexão sobre a unidade é o que permite atribuir elementos do sistema do Bizantino para além dos estudos da metafísica. Este estudo tem por principais referências teóricas as duas obras sistemáticas do Bizantino: *Elementos de Teologia* e *Teologia Platônica*.

Palavras-chave: Proclo. Unidade. Multiplicidade. Identidade. Diferença.

RESUMÉ

La pensée de Proclus (412-485) est triadique et a la caractéristique de réunir concepts que ont été développés après les philosophes de la *Phýsis* et que ont été reçus par Platon et par Aristote. En raison des changements politiques de l'époque, Proclus introduit éléments religieux dans son système. C'est pourquoi son système est classifié comme spéculatif-théurgique. Comme neoplatónique, Proclus elabore un système dans lequel tout ce qui existe participe de la première unité. C'est par la participation, que survient par procession et ressemblance, que le Diadoque résout le problème de l'un-multiple. Cependant, la procession par ressemblance n'explique pas l'existence de différents êtres, parce que le Primeir Principe est le même pour tous les êtres. La multiplicité que participe de l'unité est organise dans hypósteses: divine, intelligible et psychique. Proclus explique comme la différence est possible au fixer les éléments de chaque hypóstese. Dans analyse d'intelligible, il introduit les principes *péras* et *ápeiron* comme fondamentaux pour l'unification et la particularisation des êtres. C'est sous le point de vue de l'unification comme particularisation que se trouve la réponse sur l'origine de la différence dans le système de Proclus au des études de la métaphysique. Cet étude a par référence des oeuvres systematiques *Éléments de Théologie* et *Théologie Platonicienne*.

Mots-clés: Proclus. Unité. Multiplicité. Identité. Différence.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	12
2	A RELAÇÃO UNO-MÚLTIPLO: GÊNESE HISTÓRICA DA QUESTÃO.....	16
2.1	A busca pela arché.....	17
2.1.1	O ápeiron como arché.....	19
2.1.2	<i>O ser parmenídico.....</i>	22
2.1.3	<i>Uma abordagem pitagórica: péras e ápeiron como elementos constitutivos de tudo.....</i>	24
2.2	A problemática do uno-múltiplo em Platão: sobre as ideias e os Primeiros Princípios.....	27
2.2.1	<i>Teoria das Formas: a participação no inteligível.....</i>	28
2.2.2	<i>Sobre a necessidade de intermediários na filosofia platônica.....</i>	30
2.2.3	<i>Legado da teoria platônica no neoplatonismo.....</i>	32
2.3	A uno-multiplicidade do ser em Aristóteles.....	34
2.3.1	<i>Crítica aristotélica à Teoria das Formas de Platão.....</i>	34
2.3.2	<i>A Teoria da substância de Aristóteles.....</i>	36
2.3.3	<i>Sobre os múltiplos sentidos de ser.....</i>	39
2.3.4	<i>O legado de Aristóteles para o neoplatonismo.....</i>	42
3	BASES DO PENSAMENTO PROCLEANO.....	45
3.1	Gênese e desenvolvimento do neoplatonismo.....	46
3.1.1	<i>O neoplatonismo de Plotino.....</i>	50
3.1.2	<i>O neoplatonismo de Jâmblico: uma mudança de perspectiva.....</i>	52
3.1.3	<i>O neoplatonismo na escola de Atenas.....</i>	55
3.2	Leituras procleanas: obras e estilo.....	59
3.2.1	<i>Sobre as classificações do corpus procleano.....</i>	60
3.2.2	<i>Sobre a Teologia Platônica.....</i>	62
3.2.3	<i>Sobre os Elementos de Teologia.....</i>	64
3.3	A problemática da identidade e diferença na obra de Proclo.....	68
3.3.1	<i>A simultaneidade do movimento de processão.....</i>	71
3.3.2	<i>Diminuição de potência produtiva como o primeiro modo de dessemelhança.....</i>	74

4	SOBRE A RELAÇÃO UNO-MÚLTIPLO NO SISTEMA PROCLEANO.....	77
4.1	Da possibilidade da participação no imparticipado.....	78
4.1.1	<i>Sobre a participação na unidade.....</i>	81
4.1.2	<i>A unidade do princípio.....</i>	84
4.2	As Hénadas como elementos possibilitadores da processão.....	87
4.2.1	<i>Sobre a possibilidade de participar no imparticipado.....</i>	88
4.2.2	<i>As Hénadas como fonte de determinação.....</i>	91
4.2.3	<i>As características da Hénadas como imagem da processão.....</i>	93
4.3	Péras e Ápeiron como princípios causais de todos os seres.....	96
4.3.1	<i>Péras, ápeiron e mixtos: sobre a primeira tríade do inteligível.....</i>	99
4.3.1.1	<i>O Ser.....</i>	99
4.3.1.2	<i>A Vida.....</i>	101
4.3.1.3	<i>A Inteligência.....</i>	102
4.3.2	<i>A tríade inteligível como imagem da processão.....</i>	103
4.4	Entre a realidade inteligível e sensível: sobre o primeiro automotor.....	105
5	SOBRE IDENTIDADE E DIFERENÇA: AS TRÍADES COMO MEDIAÇÃO ENTRE UNIDADE E MULTIPLICIDADE.....	111
5.1	A tríade de participação como tríade paradigma: o modo de processão horizontal.....	112
5.2	As tríades da esfera do real.....	114
5.3	A correspondência entre as tríades e o movimento de processão.....	117
5.4	A totalidade do sistema: sob a perspectiva da autoconstituição.....	118
6	CONCLUSÃO.....	120
	REFERÊNCIAS.....	125
	APÊNDICE A – ESTRUTURA VERTICAL DO SISTEMA PROCLEANO.....	133
	ANEXO A – PROCESSÃO HORIZONTAL DAS HÉNADAS.....	134
	ANEXO B – PROCESSÃO DA TRÍADE SER, VIDA E INTELECTO.....	135
	ANEXO C – CICLOS DO MOVIMENTO DE PROCESSÃO.....	136

1. INTRODUÇÃO

As questões relativas à unidade e multiplicidade permeiam numerosos âmbitos da vida humana, por dizerem respeito à forma como os indivíduos percebem a si e aos outros¹. Deste modo, uma multiplicidade de indivíduos é sempre reunida em uma totalidade mediante um ponto em comum², de maneira que as questões de identidade e diferença estão presentes na relação uno-múltiplo. Nesta conformidade, este trabalho visa expor a relação entre unidade e multiplicidade, presente no sistema triádico procleano, de maneira a esclarecer qual é a origem da diferença na filosofia de Proclo³ (412 – 485). Para tanto, parte de uma análise bibliográfica que tem como referências principais os *Elementos de Teologia* e a *Teologia platônica*. Fundamentado nas citadas obras, o presente estudo tem por objetos: a unidade e o ser. Ele está inserido na linha de investigação da metafísica, de modo mais específico, da *henologia*, dado que, em última instância, consiste em um estudo sobre a unidade.

Proclo elabora um sistema no qual tudo procede a partir do Uno, de maneira que toda multiplicidade deve participar da unidade. O problema reside no fato de que, para o

¹ Exemplos disso podem ser vistos desde a maneira com que, já na infância, grupos de crianças são formados com base em afinidades, i. é, em algo que determinado número de indivíduos têm em comum. (Sobre o processo de formação grupal e os modos como a criança se desenvolve a partir de um processo de descobrimento de si e do outro, ver: GÓES, Maria Célia Rafael de. *A formação do indivíduo nas relações sociais: Contribuições teóricas de Lev Vigotski e Pierre Janet*. In: Educação & Sociedade. Ano XXI, N° 71. Junho/2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v21n71/a05v2171.pdf>>. Acessado em: 30 de abril de 2018. e NOVELLO, Marlei Pissaia. *Tribos urbanas de adolescentes e suas significações sobre o conhecimento*. Dissertação Mestrado em Educação – Universidade de Passo Fundo. Orientação de Graciela Ormezzano, 2007). De maneira mais concreta, a percepção de si e dos outros se mostra na adolescência, quando são formadas as “tribos”. (Sobre a formação de grupos na adolescência, ver: M.C.L. Oliveira; A.A Camilo; C.V. Assunção. *Tribos urbanas como contexto de desenvolvimento de adolescentes: relação com pares e negociação de diferenças*. In: Temas em Psicologia SBP. Vol. 11, N° 1, pp. 61-75, 2003. Disponível em: http://adolescentes.pbworks.com/f/art06_t.pdf. Acessado em: 30 de abril de 2018). A relação de identidade e diferença também pode se estender às perspectivas espacial, temporal, qualitativa. A tendência à unificação é o que viabiliza a ciência, não por menos que se fala em gêneros e espécies, em aritmética e geometria, em gramática e morfologia. Em outras palavras, para ser conhecida, a multiplicidade é reunida em grupos, pressupondo que cada uma de suas partes tem algo em comum.

² A tendência de unificação também é fundamental para o processo de conhecimento, tendo influência direta no modo de se relacionar com o mundo e consigo mesmo, dado que o problema da unidade e multiplicidade está associado com o de identidade e diferença.

³ Proclo é um pensador neoplatônico que viveu no séc. V da nossa era. O principal documento biográfico sobre este pensador foi redigido por um de seus discípulos, Marino de Neapolis, na forma de um elogio fúnebre, escrito no aniversário de 1 ano da morte de Proclo. Segundo Marino, Proclo nasceu em uma família nobre, de modo que teve uma educação típica dos jovens “bem nascidos”. Neste sentido, ele teria estudado gramática, retórica e direito romano, mas só posteriormente teve contato com a filosofia, em Alexandria. Findado os estudos em Alexandria, Proclo parte para Atenas, chegando na Academia com 19 anos de idade, sendo recebido por Siriano, que se tornaria seu mestre logo após a morte de Plutarco, então Diadoco. Após a morte de Siriano, Proclo assume a direção da Academia. Foi na Academia que ele redigiu toda a sua obra, de maneira que Marino informa que o Bizantino não escrevia menos que 700 linhas diariamente. Proclo foi iniciado nos Oráculos Caldeus e teria conservado em grau máximo todas as virtudes, até sua morte, em 485. Mais sobre a vida de Proclo, ver: MARINO de Neapolis, *Proclo o de la felicidade*.

Diadoco, a processão se dá por semelhança⁴, tendo origem em um único ponto. Se a processão se dá pela semelhança entre o que produz e o que é produzido, como os seres podem se diferenciar uns dos outros? Ora, desde Platão, o movimento é identificado à mudança⁵, mas, para Proclo, a realidade do *Noûs*, que expõe o primeiro grupo de seres com características diversas, é imóvel. Assim, diante da processão por semelhança e da imobilidade que só é rompida com o primeiro automotor, é levantado o seguinte questionamento: qual a origem da diferença na filosofia procleana?

Este trabalho tem por objetivo demonstrar como é possível existir diferença entre os seres em um sistema que se desenvolve pela semelhança entre o que produz e o que produzido. Para que tal empreitada seja possível, é indispensável: **I.** Analisar as leis que regem a processão; **II.** Verificar a coexistência do uno e do múltiplo nos seres; **III.** Demonstrar a possibilidade de participação no Uno; **IV.** Explicitar os modos de ser; e, **V.** Mostrar que os conceitos de identidade e diferença não se contrapõem.

Herdeiro do pensamento que lhe antecedeu, Proclo pretendeu sintetizar a filosofia dos antecessores, a partir da concepção de uma unidade doutrinal, sendo seu pensamento um momento importante para a história da filosofia. No entanto, seu estudo se faz pertinente não só por visar sanar uma lacuna no estudo da história da filosofia no Brasil, mas também porque traz, na perspectiva de uma relação dinâmica, elementos que permitem pensar a realidade atual. Em momentos em que se vê um crescimento de tendência ao totalitarismo, com a justificativa do desenvolvimento pela união, é interessante pensar que a unificação não significa homogeneidade, mas que cada parte que compõe o todo detêm características específicas justamente por ser algo particular. E, a filosofia do Diadoco fornece elementos para tal análise.

É na estrutura de quatro capítulos que este trabalho visa responder à questão da diferença, construindo um caminho que torna mais claro o sistema do Diadoco. Iniciando com a abordagem dos primeiros filósofos sobre a relação entre unidade e multiplicidade, mediante a busca pela *arché*, este trabalho ressalta o modo como os conceitos basilares para a solução da problemática da diferença, em Proclo, surgiram e foram desenvolvidos. O primeiro capítulo visa fazer compreender como conceitos como *péras* (πέρας), *ápeiron* (ἄπειρον), ser (ὄν), uno (ἓν), participação (μέθεξις), potência (δύναμις) foram trabalhados por pensadores como Anaximandro, Parmênides, Filolau, Platão e Aristóteles para, posteriormente, demonstrar como

⁴ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 29.

⁵ PLATÃO. *Parmênides*. 162c.

esses pensadores influenciaram o neoplatonismo e como os neoplatônicos propuseram uma conciliação entre os diversos pontos de vista formulados anteriormente. Tem-se, então, uma breve análise do desenvolvimento de conceitos importantes para o progredir da filosofia de Proclo.

No terceiro capítulo são apresentados os fundamentos do pensamento de Proclo. Neste sentido, se discorre a respeito da construção do neoplatonismo, apontando suas múltiplas tendências e a centralidade da leitura do *Parmênides* de Platão na formulação de um sistema que tem seu ponto de partida no Uno. Deste modo, além do papel que as obras de Platão, os Oráculos Caldeus, as obras de Aristóteles e dos poetas tiveram na construção do neoplatonismo, são vistas as influências diretas no Bizantino, quando se analisa a leitura que Plutarco e Siriano realizaram das obras de Platão. Uma vez esclarecido como se deu o desenvolvimento do neoplatonismo, parte-se para o entendimento de como o Diadoco elabora seu sistema, ressaltando os métodos e elementos utilizados nos *Elementos de Teologia* e *Teologia Platônica* para, por fim, demonstrar os problemas do movimento de Processão na resolução da problemática da origem da diferença.

O quarto capítulo é dedicado ao estudo dos elementos do sistema procleano. Parte-se da necessidade de coexistência da unidade e multiplicidade dos seres, ressaltando a anterioridade da unidade em relação à multiplicidade diante da relação causal. O Uno é posto como transcendente e impalpável, de modo que as *Hénadas* se revelam como elementos mediadores entre a multiplicidade do real e a unidade absolutamente simples do Uno-Bem. Uno e *Hénadas*, então, são entendidos como pertencentes à mesma hipóstase que, pela processão, dá origem à segunda hipóstase, a intelectual, na qual se encontra a multiplicidade propriamente dita, uma vez que cada elemento é triadicamente composto. Depois do *Noûs*, procede a Alma, que atua como intermediária entre as esferas corpórea e incorpórea. Nesse capítulo é demonstrado como o sistema se interliga pela presença de intermediários, deixando perceber que o sistema do Bizantino é triádico.

O quinto capítulo é dedicado ao entendimento do processo de unificação dos seres e, conseqüentemente, de como se dá a relação entre identidade e diferença na filosofia de Proclo. À vista disso, se discorre a respeito da dinamicidade das tríades, de modo a tornar perceptível que não se pode pensar em uma estrutura rígida, ainda que o sistema seja organizado triadicamente. São vistos quais os tipos de tríades são demarcadas no pensamento de Proclo, como o processo de participação é basilar para compreensão das tríades e como cada elemento

atua no processo de unificação. É seguindo este caminho que, ao final, é possível responder qual a origem da diferença no sistema do Bizantino.

2. A RELAÇÃO UNO-MÚLTIPLO: GÊNESE HISTÓRICA DA QUESTÃO

A problemática da diferença, na filosofia procleana, está presente no interior da questão que diz respeito à relação uno – múltiplo, na medida em que o Diadoco postula um sistema no qual todas as coisas têm existência a partir do Uno, pela processão. O problema reside no fato de a processão ocorrer por semelhança, de maneira que a única característica que se poderia admitir é a de unidade. No entanto, quando se observa a multiplicidade de seres, fica evidente que, apesar de a unidade estar presente em tudo o que existe, os seres apresentam outras características além da simples unidade, sendo, também, não-unos, por serem divisíveis. Se a multiplicidade procede por semelhança, fica a pergunta: qual a origem da diferença no sistema do Bizantino?

Proclo é herdeiro das teorias que foram construídas antes dele. Assim, para uma melhor compreensão da problemática da origem da diferença na filosofia procleana, é que a análise das teorias anteriores ao Bizantino é importante. É com o estudo destas teorias, ressaltando os elementos mais significativos para as teses de Proclo, que se objetiva traçar o caminho de desenvolvimento dos conceitos centrais para a resolução da referida problemática. Isso porque, como bem afirma A.A. Long, “Se há progresso em filosofia, este se dá em larga medida em decorrência de contatos dialéticos com a tradição, quer os correntes participantes no debate reconheçam essa relação ou não.”⁶ À vista disso, este capítulo é dedicado ao estudo de pensadores pré-socráticos e da antiguidade clássica a fim de que, por meio de suas teorias, seja possível reconstruir a gênese da problemática que norteia este trabalho.

A discussão sobre a relação entre unidade (ἕν) e multiplicidade (πολλά), por dizer respeito aos princípios, causas e maneira de desenvolvimento do *Cósmos*, remonta àquele que é considerado o primeiro filósofo: Tales de Mileto (624 - 558 a. C). Os filósofos que antecederam Proclo trabalharam na busca de um princípio (Ἀρχή) que fundamentasse a relação entre unidade e multiplicidade, forjando conceitos que chegaram ao tempo do Bizantino e foram por ele trabalhados. Todavia, vale observar que ainda que noções como as de *péras* (πέρας) e *ápeiron* (ἄπειρον) apareçam na filosofia dos pré-socráticos, o papel e a posição ocupada por estes princípios nos sistemas dos filósofos gregos não são as mesmas que ocupam no sistema do Proclo. Isto ocorre na medida em que, por exemplo, com Anaximandro o *ápeiron* diz respeito ao princípio do qual tudo tem existência e, para Proclo, o *ápeiron* é posterior ao Primeiro

⁶A. A. LONG. *Primórdios da filosofia Grega*. Org: A. A. Long; tradução Paulo Ferreira. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008. (Coleção Companions & Companions). p. 61.

Princípio, dizendo respeito à potência do primeiro. Porém, como se dá também com os demais conceitos, embora tenha havido uma mudança na significação de *ápeiron*, o estudo de sua gênese e de seu desenvolvimento pode auxiliar em um melhor entendimento da forma como eles se encontram no sistema procleano.

Assim, parte-se da relação entre unidade e multiplicidade, mediante a busca pela *arché* em Tales, Anaximandro (610 – 546 a.C.), Parmênides (515 – 440 a.C.) e Filolau⁷ (470 - ? a.C.) para, então, analisar como se deu a articulação desses termos, sua assimilação e ressignificação, face ao problema do uno – múltiplo na filosofia de Platão (428 – 348 a.C.) e Aristóteles (384 – 322 a.C.). Ao fim do capítulo, podem ser observadas as mudanças que ocorreram nos conceitos, de modo a ter o caminho preparado para compreender a recepção e tentativa de conciliação das teses platônicas, aristotélicas e pitagóricas que deram origem ao que atualmente é denominado neoplatonismo, corrente em que Proclo está inserido.

2.1 A busca pela *arché*

Segundo Aristóteles, a investigação dos filósofos denominados pré-socráticos se caracteriza pelo estudo da natureza (*Φύσις*)⁸. Por este motivo, os primeiros filósofos ficaram conhecidos como filósofos da *phýsis*, ainda que não se limitassem a esta área de pesquisa⁹. No que concerne aos fragmentos e doxografias que nos chegaram, os primeiros filósofos se dedicaram à reflexão sobre a natureza, a sistematização do *Cósmos* (*Κόσμος*) e a busca por uma *arché*. Tal dedicação teria se dado porque, na tradição mitopoética, a *phýsis* era entendida como aquilo que faz aparecer, mas que está oculta, sendo seu conhecimento de posse exclusiva dos deuses. Na busca de desvelar aquilo que se apresenta como oculto, ou seja, de tornar a *phýsis* visível aos homens, era preciso “uma legalidade universal, impessoal e lógica”, i. é, um divino neutro. Seria, então, a *arché* que faria a *phýsis* passível de ser conhecida e, assim, objeto fundamental dos primeiros filósofos¹⁰.

⁷ Filolau é aqui estudado como representante da escola pitagórica, dado que não nos chegou nenhum escrito de Pitágoras e que Filolau é considerado *o escritor* de tal escola.

⁸ A *phýsis* pré-socrática não pode simplesmente ser traduzida por “natureza”, pois natureza no sentido moderno tende a se confundir com o objeto das ciências da natureza, como algo que pode ser dominado. A *phýsis* grega não é disciplina, ela é expressão do ente em sua totalidade. Cf. *Ibidem*, p. 12.

⁹ O estudo desenvolvido pelos filósofos anteriores a Platão e Aristóteles alcançou também o campo da epistemologia, como se vê com Parmênides. Em autores como Xenófanes de Colofão (570-528 a.C.) e Heráclito de Éfeso são encontrados muitos fragmentos de cunho ético e político.

¹⁰ Cf. SILVA, Francisca Galiléia Pereira da. *A natureza: uma breve análise a partir das concepções mítica e filosófica gregas*. IN: *Identidade e alteridade no mundo antigo*. Organização de Ana Maria César Pompeu, Robert

Neste sentido, antes de discorrer sobre o estudo dos filósofos que teorizaram sobre os conceitos de *péras*, *ápeiron*, movimento e *arché*, é oportuno conhecer o próprio conceito de *phýsis*, dado que nele se tem a relação uno-múltiplo, na medida em que o *Cósmos* é entendido como uma unidade, ou seja, que toda multiplicidade diz respeito a uma mesma realidade. Bornheim resume o sentido de *phýsis* a partir de três pontos:

1) A palavra *physis* indica aquilo que por si brota, se abre, emerge, o desabrochar que surge de si próprio e se manifesta neste desdobramento, pondo-se no manifesto. Trata-se, pois, de um conceito que nada tem de estático, que se caracteriza por uma dinamicidade profunda, genética. [...] 2) Para os gregos, mesmo depois do período pré-socrático, o psíquico também pertence à *physis*. [...] 3) A *physis* compreende a totalidade de tudo o que é. Ela pode ser apreendida em tudo o que acontece.¹¹

A *phýsis* grega traz consigo o sentido de origem, desenvolvimento e resultado de um processo pelo qual algo se constitui. Ela se refere a todo desenvolvimento que ocorre no *Cósmos*¹². Os primeiros filósofos buscavam a unidade do *Todo*¹³ por objetivarem conhecer a natureza e só ser passível de ser conhecido aquilo que é determinado. Ante a necessidade de determinação, conhecer a *phýsis* só foi possível mediante a introdução de um princípio, de uma *arché* que fosse causa (*Aitía*) e que já tivesse em si o seu fim (*Téλος*)¹⁴. Deste modo, não obstante o termo *arché* não seja encontrado nos escritos dos pensadores pré-parmenídeos, tal noção se faz presente na teoria daqueles filósofos. Ademais, vale ressaltar que mesmo que Aristóteles seja o principal doxógrafo da Antiguidade Clássica, o Estagirita cita seus predecessores para provar suas próprias teses, sendo imprescindível ter cautela ao lê-los a partir dos escritos de Aristóteles.

A importância do Fundador do Liceu para o conhecimento dos antecessores é inegável, pois é por meio de seus escritos, como a *Metafísica* e o livro *A do De Anima*, que nos chegou grande parte do pensamento dos que lhe antecederam. Tales é um destes pensadores do qual tudo o que nos chegou foi via Aristóteles, para quem o milésio teria sido o primeiro a buscar o princípio de tudo. Afirma o Estagirita: “Tales, iniciador desse tipo de filosofia, diz que

De Brose, Orlando Luiz de Araújo e Roberto Arruda de Oliveira. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2013. p. 286-287.

¹¹ BORNHEIM, A. GERD. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrax, 1998. p. 12-13.

¹² Cf. Peters, a *phýsis* é “uma espécie de princípio interno organizador, a estrutura das coisas (assim Heráclito, frg. 123; Demócrito, frg. 242).” PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: Um léxico histórico*. Prefácio de Miguel Baptista Pereira e Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. 2º Ed. Lisboa: Calouste, 1974. p. 190

¹³ Cf. PERAITA, Carmen Segura. Una interpretación de la concepción de la *physis* entre los pré socráticos: *antes y después de Parménides*. In: *Contrastes: Internacional de Filosofía*. Vol. VI; Ano. 2001. Málaga. pp 143-160. Disponível em: <<http://www.uma.es/contrastes/pdfs/006/Contrastes006-10.pdf;1>>. p. 144. Acessado em: 26 de Março de 2017.

¹⁴ É válido destacar que os termos chaves usados para abordar o pensamento dos filósofos da *phýsis* se remetem à terminologia aristotélica presente na *Metafísica*.

o princípio é a água. [...] Ora, aquilo de que todas as coisas se geram é o princípio de tudo.”¹⁵ Ao perguntar pelo princípio e entedê-lo como um elemento da natureza, segundo Silva, Tales teria se separado dos teólogos, na medida em que não se utilizou do recurso mitológico, e foi inserido na classe dos filósofos, na medida em que buscava o *ontos* da *Physis*¹⁶.

2.1.1 O *ápeiron* como *arché*

Embora Tales seja reconhecido como o primeiro filósofo, é difícil reconstruir suas teorias em virtude de que nenhum fragmento de seus textos nos chegou, sendo seus pensamentos conhecidos via Aristóteles. O primeiro filósofo de Mileto de quem temos mais informações sobre o seu sistema, de modo a poder, em alguma medida, reconstituí-lo, é Anaximandro. Este tem um sistema bastante elaborado, se diferenciando dos demais filósofos da *phýsis*, principalmente, por não encontrar em um elemento determinado a *arché* do *Cósmos*. O princípio de Anaximandro não corresponde a nenhum dos quatro elementos¹⁷, antes, mediante uma sucessão de processos, faz surgir os elementos materiais básicos, bem como o mundo ordenado e a própria vida.

[...] uma outra natureza *ápeiron*, de que provêm todos os céus e mundos neles contidos. E a fonte da geração das coisas que existem é aquela em que a destruição também se verifica ‘segundo a necessidade; pois pagam castigo e retribuição umas às outras, pela sua injustiça, de acordo com o decreto do Tempo’, sendo assim que ele se exprime, em termos assaz poéticos.¹⁸

Segundo Simplicio, Anaximandro foi o primeiro a usar o termo *arché* para designar o princípio de tudo¹⁹ e estabeleceu o *ápeiron* (ἄπειρον) como tal princípio. É ao permitir que o *ápeiron* seja entendido como *arché* que a filosofia de Anaximandro se faz fundamental para esta pesquisa, porquanto a relação entre identidade e diferença, em Proclo, está associada a tal

¹⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, A3, 983b20-24.

¹⁶ SILVA, *Op. cit.*, 2013. p. 288.

¹⁷ “para Anaximandro, a substância original, que constitui o mundo, era indefinida e não se assemelhava a nenhuma espécie de matéria do mundo já formado.” KIRK, G. S.; RAVEN, E. J.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos: História crítica com seleção de textos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. 7 ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. p. 109.

¹⁸ SIMPLÍCIO. *Physi.* 24, 17. *Apud.* KIRK, G. S.; RAVEN, E. J.; SCHOFIELD, M., *Op. cit.*, 2010, p. 117.

¹⁹ Segundo Simplicio, na Física 24,13 (DK 12 A9). *Apud:* 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. p. 15.

conceito. Paralelo à *arché* como um elemento indefinido, outro aspecto significativo do pensamento de Anaximandro é o fato de fazer derivar do princípio um par de opostos²⁰.

Para Anaximandro, o *Cósmos* tem origem a partir de um princípio eternamente móvel, qualitativa e quantitativamente indefinido. Do princípio se desprende um germe finito, do qual surge o quente e o frio, pois tais forças lhe são inerentes²¹. Do quente e frio surge a estrutura básica do *Cósmos*, os quatro elementos: água, ar, fogo e terra. Deste modo, se observa que o sistema de Anaximandro tem uma estrutura redutiva, uma vez que os estágios de desenvolvimento do *Cósmos* são explicados pela interação do quente e do frio²². A abordagem de Anaximandro é inovadora em relação à de Tales por partir de um elemento indeterminado, não se limitando a nenhum elemento da natureza. Anaximandro, então, condensa a questão sobre a unidade de tudo e a *arché* do *Cósmos* no conceito de *ápeiron*. Sobre isto, Spinelli informa:

Ápeiron, no contexto da doxografia atribuída a Anaximandro, é um termo denso de conteúdo. Na designação etimológica, ele é traduzido por indefinido e ilimitado, e também por infinito. O compêndio de Diels Kranz o traduziu por ilimitado e/ou indefinido; a versão francesa de Dumont – Delattre - Poirier optou pela designação de ilimitado; [...]. As traduções brasileiras, tanto a de Gerd Bornheim como a de Wilson Regis, optaram por ilimitado. Veremos que, de um ponto de vista epistemológico, os termos indefinido e indeterminado (ou sem designação) são os mais apropriados, mas, do ponto de vista ontológico, ilimitado seria o mais expressivo.²³

O *ápeiron* pode ser analisado a partir de duas perspectivas: epistemológica e ontológica. O aspecto epistemológico consiste em sua indeterminação, no fato do *ápeiron* não ser relativo a nenhum elemento da empiria ou de um ser existente. Ao escapar de toda determinação, só pode ser alcançado pelo intelecto. De acordo com Spinelli, para o Pseudo-Plutarco, o *ápeiron* é o que faz ver além da empiria, tratando-se da luz do inteligível, ou seja, da epistémé. Na perspectiva epistémica, o *ápeiron* é visto a partir de sua negatividade, já que é indefinido, não havendo uma característica positiva, i. é, determinada, pela qual ele possa ser apreendido. Contudo, sua indefinição carrega um paradoxo, dado que é por ela que ele é definido. Seu principal atributo, seu modo de ser, é determinado por sua indeterminação e, por isto, alcança a positividade.

Positividade no sentido ontológico, pois diz respeito ao seu modo de existir. Na perspectiva ontológica, o *ápeiron* de Anaximandro é traduzido por ilimitado. A ilimitação

²⁰ O desenvolvimento do *Cósmos* a partir da ação de um par de forças contrárias será, doravante, uma constante na filosofia grega, ainda que depois de Parmênides não tenha lugar primordial.

²¹ ALGRA, Keimpe. *Os princípios da cosmologia*. In: A. A. LONG., *Op. cit.*, 2008, p. 93-94.

²² Cf. *Ibidem*, p. 95.

²³ SPINELLI. *Questões fundamentais da filosofia grega*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 25.

designa o modo de ser da *arché*, sendo eterna na perspectiva temporal e ilimitada, na espacial. A *arché* de Anaximandro não possui forma ou grandeza. Ela é uma abstração, estando no nível do conceito. O *ápeiron* não está submetido à geração, porque é um princípio não principiado. Dele é dito: “[...], o *ápeiron* é a condição de possibilidade de todo ente, sem ser ele mesmo um ente.”²⁴ Diante do exposto e tendo em conta os estágios do processo de desenvolvimento cosmológico descrito pelo sistema de Anaximandro, há dois pontos interessantes que merecem destaque: 1) o fato de que do *ápeiron* surgiu o seu oposto, um germe finito e, 2) que deste germe finito surgiu o par de opostos que permitiu a gênese dos quatro elementos básicos. Tais pontos são interessantes porque apresentam um esboço daquilo que se verá no sistema procleano, a saber: a necessidade de um princípio e a constituição de todas as coisas a partir de um par de opostos.

A *arché* possui em si mesma o *télos* de seu desenvolvimento, de maneira que, entre os jônios, a *phýsis* é um autodesenvolvimento. Do indeterminado e ilimitado tem origem o definido e limitado, que tem inerente a si as forças que se desprendem do germe finito e possibilitam os demais processos que dão origem ao universo ordenado. A ideia do ordenamento a partir da ação de forças contrárias não é exclusiva de Anaximandro, ela aparece também com Anaxímenes²⁵ e tem seu apogeu, na filosofia pré-socrática, com Heráclito de Éfeso.

Com Heráclito, a noção de *phýsis* característica dos teóricos jônios é levada às últimas consequências, de modo que o *Cósmos* é visto como o resultado de um processo de autodesenvolvimento. Ao considerar o fogo sempre eterno o elemento primordial, é no devir que Heráclito concebe o fundamento de tudo o que existe. Logo, tudo é regido no *Cósmos* pela oposição, sendo a guerra (*Πόλεμος*) entendida como o pai de tudo. É dito: “o combate é de todas as coisas o pai, de todas rei”²⁶ e “Heráclito (dizendo que) o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia.”²⁷ É na oposição que o Efésio reconhece a unidade harmônica que sustenta a esfera do real.

²⁴ “[...] el *ápeiron* es la condición de posibilidad de todo ente, sin ser el mesmo um ente.” PEÑALOSA, Xavier Puig. *El concepto de ápeiron en Anaximandro: una estética del origen*. In: *Ontology Studies: Cuadernos de ontología*, N. 9; Ano. 2009. pp. 131-138. Disponível em: <<http://www.raco.cat/index.php/Ontology/article/view/173258/225613>>. Acessado em: 26 de Março de 2017. p. 134 (tradução nossa).

²⁵Anaxímenes (585-528 a.C) foi discípulo de Anaximandro e concebia o ar como elemento constitutivo do *Cósmos*. Para este filósofo, o universo era resultado das transformações do ar infinito mediante os processos de condensação e rarefação. Cf. PESSANHA, José Américo Motta. *Os pré-socráticos*. Vida e Obra. In: OS PRÉ-SOCRÁTICOS, *Op. cit.*, p. XVII.

²⁶Apud. OS PRÉ-SOCRÁTICOS, *Op. cit.*, p. 56. (Frag. 53).

²⁷Apud. *Ética a Nicômaco* VII, 2. 1155b4. OS PRÉ-SOCRÁTICOS, *Op. cit.*, p. 52. (Frag. 8).

2.1.2 O ser parmenídico

Se Anaximandro põe em evidência o *ilimitado* como princípio, ao considerar o *ápeiron* a *arché* do *Cósmos*, Heráclito defende a unidade dos opostos como crucial para o desenvolvimento do *Cósmos*. Parmênides, ao teorizar sobre o ser e sua identidade com o pensar e dizer²⁸, evidencia o segundo elemento fundamental para esta pesquisa: o limite e determinação como fundamento. O que só foi possível por meio da negação da mudança, quando, em seu Poema, a Deusa lhe apresenta a via da verdade como o único caminho seguro a ser seguido. Ocorre que, a partir da tese de que o não-ser não pode ser conhecido ou indicado e as opiniões não são caminho seguro, por serem sustentadas pelos sentidos, que são enganosos, em razão de apreenderem as coisas em seu devir²⁹, a investigação deve se voltar para o caminho do Ser. Voltar-se para o Ser significa volta-se para o que *é*, de modo a entrar no âmbito das determinações. Sobre isto, é dito:

Vamos, vou dizer-te – e tu escuta e fixa o relato que ouvistes – quais os únicos caminhos de investigação que há para pensar: um que *é*, que não *é* para não ser, *é* caminho de confiança (pois acompanha a realidade); o outro que não *é*, que tem de não ser, esse te indico ser caminho em tudo ignoto, pois não poderás conhecer o não-ser, não *é* possível nem indicá-lo.³⁰

Uma vez que não se pode seguir pelo caminho do não-ser, dado que o que *não-é* não pode ser alcançado, não podendo nem ser dito nem pensado por não dizer respeito a nenhuma determinação, resta o caminho da opinião e do Ser. A opinião, por estar fundada nos sentidos e no devir, não *é* caminho de confiança, nela não há verdade genuína, posto que diz respeito à aparência³¹, estando no âmbito do devir, o que pressupõe a passagem do ser ao não-ser e do não-ser ao ser. Tal passagem, para o filósofo de Eléia, *é* absurda, dado a impossibilidade de o não-ser advir do ser e/ou do ser advir do não-ser. Resta o caminho do Ser, no qual há identidade entre ser, pensar e dizer³².

Vale aqui uma observação relativa aos significados do Ser. O verbo *ser* (Εἶναι), etimologicamente, pode ser examinado a partir dos sentidos de: existência, predicação e/ou

²⁸ PARMÊNIDES, *Da Natureza*. Tradução, notas e comentários José Trindade Santos. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2013. frag. 6.

²⁹ Na medida que Parmênides não concebe a ideia de vir a ser e cessar de ser e que os sentidos apreendem o ser neste movimento, aquilo que *é* apreendido pelos sentidos *é* ilusório, dado que tal movimento não ocorre.

³⁰ PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Frag. 2.

³¹ SANTOS. *Interpretação do poema de Parmênides*. In: PARMÊNIDES, *Da Natureza*, p. 60.

³² PARMÊNIDES, *Da Natureza*, frag. B6.1

identidade. O sentido de existência ocorre quando o verbo é interpretado como a afirmação de que algo existe. O predicativo, quando é atribuída uma qualidade a um sujeito, de maneira que o verbo tem função de cópula. E, por último, tem-se o sentido de identidade, quando se reconhece a identidade do sujeito consigo mesmo.

Diante das três possibilidades de análise do verbo Ser, tem-se que o aspecto predicativo e de identidade estão intimamente relacionados, pois a identidade é concebida como um dos seus predicados. O sentido existencial, por sua vez, é o que traz alguma dificuldade, mas que, segundo Santos, tem apoio no fragmento 2, onde se lê: “um que é, que não é para não ser, [...] o outro que não é, que tem de não ser.”³³ Segundo o referido estudioso, mesmo que seja possível o entendimento do Ser como existencial, o fragmento ainda possibilita os outros sentidos. O que significaria que tanto as três leituras são possíveis quanto seria prejudicial à leitura e compreensão do Poema o isolamento de um só significado³⁴.

Ao estabelecer o caminho do Ser como o único possível ao conhecimento, Parmênides lhe confere mais que identidade e predicação, ele faz do Ser algo necessário, ou seja, exige que exista necessariamente. Parmênides dá somente ao Ser a possibilidade de ser conhecido, declarando que o não-ser não pode sequer ser indicado. É o caráter existencial do Ser que permite que sobre ele se tenha ciência (Ἐπιστήμη), em razão de que só é possível ter ciência do que existe, porquanto só o que existe pode ser manifesto³⁵. A partir da observação de que só se pode ter ciência do que *é*, é primordial ter em mente que, para os gregos, a ciência é sinônimo de estabilidade, imutabilidade e necessidade. Portanto, só se poderia ter ciência daquilo que é sempre, o que leva a noção de que o Ser não só existe, mas também possui outras características. Eis as características do Ser:

Sobre esse são muitos os sinais de que o ser é ingênito e indestrutível, pois é compacto, inabalável e sem fim; não foi nem será, pois é agora um todo homogêneo, uno, contínuo. [...] Como poderia o ser perecer? Como poderia gerar-se? Pois, se era, não é, nem poderia vir a ser. [...] Nem é divisível, visto ser todo homogêneo, nem num lado é mais que o impeça de ser contínuo, nem noutra menos, mas é todo cheio de ser e por isso todo contínuo, pois o ser é com o ser. Além disso, é imóvel nas cadeias dos potentes laços, sem princípio nem fim. [...] Visto que tem um limite extremo, é completo por todos os lados, semelhantes à massa de uma esfera bem rotunda, em equilíbrio do centro a toda a parte; pois, nem maior, nem menor, aqui e ali, é forçoso que seja. [...] pois é igual por todos os lados, e fica igualmente nos limites.³⁶

Quatro predicções são evidenciadas: ingênito e indestrutível, indivisível, imóvel e completo. As predicções atribuídas ao Ser fazem perceber que Parmênides põe em evidência

³³ PARMÊNIDES, *Op. cit.*, Frag. 2.

³⁴ SANTOS, In: PARMÊNIDES, *Op. cit.*, p. 66-67.

³⁵ Cf. SPINELLI, *Op. cit.*, 2006, p. 227.

³⁶ PARMÊNIDES, *Op. cit.*, Frag. 7-8.

a noção de limite, que permanecerá presente na história do pensamento grego, alcançando os tempos do Bizantino. Porém, um ponto deve ser esclarecido, o fato de que três das características do Ser seguem claramente a noção de determinação e limite, nomeadamente: indivisibilidade, imobilidade e completude. Entretanto, ao descrever o aspecto ingênito e indestrutível do Ser o Eleata faz menção à infinitude, que parece contradizer a ideia de determinação que é fundamental no pensamento de Parmênides, por sustentar a noção de completude e, conseqüentemente, a perfeição do Ser.

Sobre a infinitude do Ser de Parmênides, duas coisas devem ser observadas: 1) ela trata do aspecto contínuo do Ser e, 2) vai além do aspecto espacial, se estendendo ao tempo. Estes dois fatores demonstram que a infinitude do Ser não é contrária à sua completude e imutabilidade. Logo, ao afirmar que Ser é uno porque é infinito, deve-se observar que esta infinitude diz respeito à abrangência do ser, o que significa que não há nada que não seja ser.

Com Parmênides há a introdução da noção de determinação e imobilidade como fundamento, que marcou toda a filosofia posterior. Diante disto, até aqui se tem, apesar de separadamente³⁷, os dois elementos que serão basilares para a solução da problemática da identidade e diferença na filosofia procleana: as ideias de determinação/limite e de indeterminação/ilimitado. Contudo, não é razoável saltar da filosofia do Eleata para a do Bizantino, é imprescindível, antes, ter claro como estes elementos aparecem contrapostos pela primeira vez³⁸. Embora os elementos sejam inegavelmente contrapostos, eles são princípios fundantes da realidade. É a tradição pitagórica que põe o fundamento da realidade na harmonia de *péras* e *ápeiron*, que aparecem como princípios indissociáveis na ordem do real.

2.1.3 Uma abordagem pitagórica: péras e ápeiron como elementos constitutivos de tudo

Com uma das mais ricas e completas abordagens da problemática uno-múltiplo, a tradição pitagórica teve origem com Pitágoras, ou seja, nos tempos em que viveu Anaximandro³⁹. Sobre a contemporaneidade da tradição pitagórica com os demais filósofos da

³⁷ Pois com os Jônios encontramos a noção e desenvolvimento do conceito de *ápeiron* e com Parmênides, ao estudar as características do ser, a noção de determinação.

³⁸ Foi visto que com Anaximandro *péras* e *ápeiron* apareceram na medida em que a finitude tem origem a partir do princípio indeterminado. Em Parmênides, há uma noção de determinação se delineando, e a ilimitação aparece somente como característica do aspecto ingênito e indestrutível do ser. Doravante, porém, os dois princípios aparecerão no mesmo nível e por isso, como contrapostos.

³⁹ Pitágoras é uma figura emblemática que viveu durante o século VI a.C. Ele, bem como Sócrates, nada escreveu, de modo que não se tem nada certo sobre o que ele mesmo desenvolveu e o que é trabalho de seus seguidores. Há

phýsis, Aristóteles, na sua *Metafísica*, defende que “os assim chamados pitagóricos” mesmo sendo contemporâneos dos predecessores, foram os primeiros a se dedicarem às matemáticas, crendo que o princípio delas eram os princípios de todos os seres⁴⁰. Ainda que a tradição pitagórica tenha surgido antes de Parmênides, os primeiros escritos que nos chegaram, no que tange aos *mathematikoi*⁴¹, são os de Filolau. É pelos escritos deste pensador que se pôde conhecer os princípios cosmológicos básicos do pitagorismo. Porém, com Filolau, tais princípios estão em diálogo com as teorias desenvolvidas pelos antecessores, nomeadamente: Anaximandro, Heráclito e Parmênides. Sobre a influência de Parmênides e dos Jônios nos escritos de Filolau:

Os termos em que esse anúncio é feito são todos familiares a partir dos textos pré-socráticos. O ilimitado (*ápeiron*) é, naturalmente, o ponto inicial, a partir do qual o mundo se desenvolve na cosmologia milésia. A noção contrastante de limite (*péras*) é enfatizada por Parmênides (fr. 8.30, 42) como marca da perfeição do Ser. Portanto, os dois princípios de Filolau combinam a filosofia natural jônica e a ontologia eleática, e eles são unidos aqui por meio do conceito de harmonia, ou consonância.⁴²

O conceito de *ápeiron*, desde Anaximandro, é um elemento constante na filosofia grega. Com Parmênides a noção de limite ganha destaque e Heráclito põe em evidência a importância dos contrários no ordenamento do *Cósmos*. O pensamento de Filolau é influenciado por estas três correntes, de maneira a auxiliar no estabelecimento do pensamento grego a partir da oposição entre princípios contrários. Com o referido pensador, o limite (*Πέρας*) e o ilimitado (*Ἄπειρον*) se manifestam na própria estrutura do *Cósmos*, introduzindo os limitantes como fundamentais na ordem do real, em razão de eles delimitarem o contínuo característico da ilimitação.

Para os pitagóricos, segundo Aristóteles, os números, enquanto primeiros princípios das matemáticas, eram os princípios de todas as coisas, de maneira que os elementos constitutivos dos números eram também os elementos constitutivos de todas as coisas⁴³. Neste sentido: “Eles colhiam e sistematizavam todas as concordâncias que conseguiam mostrar entre os números e os acordes musicais, os fenômenos, as partes do céu e todo o ordenamento do

controvérsias até mesmo sobre a figura de Pitágoras, pois ele é visto por uns como um xamã milagreiro e por outros como o primeiro a reconhecer o papel das matemáticas na descrição da ordem da natureza. Cf. HUFFMAN, Carl A. *A tradição pitagórica*. In: A., A. Long, *Op. cit.*, 2008, p. 115-117.

⁴⁰ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Volume II. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2013. A5, 985b23-25.

⁴¹ Jámblico informa sobre duas escolas pitagóricas rivais: os *akousmatikoi* e os *mathematikoi*. Os *akousmatikoi* seriam os mais ligados à religião, de modo que se caracterizariam por preservar a tradição do ritual. A tradição dos *mathematikoi*, por sua vez, era marcada por seus estudos matemáticos, sendo atribuída a esta tradição as razões numéricas e os princípios cósmicos. Cf. KAHN. *Pitágoras e os pitagóricos: uma breve história*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Loyola, 2007. p. 32-33.

⁴² KAHN, *Op. cit.*, 2007, p. 42.

⁴³ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A5, 986a15-18.

universo”⁴⁴. Assim, toda multiplicidade era concebida a partir dos números. Ao passo que os números eram os elementos de todas as coisas, o par e o ímpar, i. é, o ilimitado e o limite, eram os elementos constitutivos dos números. Todavia, é preciso perceber qual a relação de identificação entre par e ímpar e, ilimitado e limite. Sobre isto, Tomás de Aquino (1225-1274), em seu *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, seguindo o Livro 3 da *Física*, informa que, para os pitagóricos, o par é princípio do infinito e o ímpar, do finito⁴⁵.

Ao ter associado o par e o ímpar aos limitantes e ilimitado, tem-se com os pitagóricos, pela primeira vez, a síntese que é o objeto central deste estudo: a realidade se apresentando como constituída de *péras* e *ápeiron*. Por isso, é fundamental perceber como os pitagóricos, mais especificamente Filolau, conceberam a relação harmônica entre estes princípios. O número, constituído de limitantes e de ilimitado, seria expressão da própria pluralidade e, assim, da diferença; isto de tal forma que o primeiro número em grego é o dois, dado que número (*Ἀριθμός*) indica pluralidade. Desta feita, a unidade não pode ser contada como número, estando acima deles e lhes originando. Uma vez que o Um não é número, dele derivam todos os números. Tem-se, por conseguinte, que o Um é par e ímpar simultaneamente.

Ao por em destaque os princípios do limite e ilimitado como elementos fundantes da realidade, a tradição pitagórica se tornou fundamental para as teorias desenvolvidas por Platão. A influência do pitagorismo sobre Platão teria sido tão forte que Huffman conjectura um possível encontro entre Platão e Filolau, ressaltando que o pitagórico chega a ser mencionado pelo primeiro Diadoco no *Fédon* 61d⁴⁶. Ademais da influência exercida na filosofia de Platão, as doutrinas pitagóricas trazem elementos e noções significativas que são encontradas na filosofia de Proclo. Uma destas noções é da realidade como constituída pelos princípios do limite e do ilimitado e do Um como aquele que está acima de toda a realidade.

⁴⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, A5, 986a3-6.

⁴⁵ Ocorre que o ímpar conteria em si o número par, de tal modo que a ordenação de números ímpares sempre conservaria a figura de um quadrado, enquanto os números pares sempre variariam a figura. O que pode ser visto quando, ao adicionar o três à unidade, vê-se formar o quatro, que é o primeiro quadrado, mas ao adicionar ao quatro o número cinco, ter-se-ia o nove, que igualmente é um quadrado e um número ímpar. Porém, se ao dois fosse acrescida uma unidade, ter-se-ia o três, ou seja, o triângulo. Ademais, a adição de números pares entre si não conserva a figura, o que teria levado os pitagóricos a associarem o par ao infinito e o ímpar ao finito. Pode-se ver que o par e ímpar constituem os números e toda diferença entre os números se dá pela unidade. Logo, assim como a própria unidade teria em si o par e o ímpar, os números seriam compostos pelo par e ímpar, de maneira que a realidade possuiria razão numérica. A este respeito, Thomas de Aquino afirma: “O número ímpar contém, sob si, um número par que lhe acresce unidade, que causa a indivisão”. THOMAS DE AQUINO. *Comentário a Metafísica de Aristóteles I-IV* – Volume 1. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2016. I, 8. 2.

⁴⁶ HUFFMAN, Carl A. *A tradição pitagórica*. In: A., A. Long, *Op. cit.*, 2008, p. 137.

A perspectiva do Um como estando acima de toda esfera do real é um dos fundamentos do neoplatonismo. Com Proclo, a concepção pitagórica do Um, como contendo em si todas as coisas e não sendo nenhuma delas, aparece de forma clara. Isto porque, da mesma maneira que com os pitagóricos o Um seria o par e o ímpar, i. é, *péras* e *ápeiron*⁴⁷, com o Bizantino, do Uno tem origem estes dois princípios. Assim, muito do pitagorismo chegou ao tempo do Bizantino, principalmente no que diz respeito à atuação do limite e ilimitado na constituição do real. A teorização da atuação destes elementos como fundantes de tudo o que é perpassa grandes pensadores antes de ser herdado por Proclo.

2.2 A problemática do uno-múltiplo em Platão: sobre as ideias e os *Primeiros Princípios*

Se uma das principais dificuldades para análise das teorias dos pré-socráticos concerne no fato de que dos seus escritos só nos chegaram alguns fragmentos, este não é o motivo que dificulta a leitura dos textos de Platão⁴⁸, visto que dele nos chegaram todos os escritos e uma tradição indireta. Tal tradição, que tem em Aristóteles uma das suas principais fontes, pode mudar o foco de perspectiva de estudo dos Diálogos e foi indispensável para o surgimento do neoplatonismo, na medida em que apresenta o pensamento de Platão a partir de uma estrutura hierárquica.

Tendo em vista que o objetivo deste capítulo é fazer uma reconstituição dos conceitos que chegaram aos tempos do Bizantino e que, de algum modo, foram por ele trabalhados, neste tópico são vistas tanto a *Teoria das Formas* quanto a teoria dos Princípios atribuída a Platão pela tradição indireta⁴⁹. Partimos, então, de algumas referências presentes nos Diálogos de Platão, a fim de analisar a presença da concepção das Formas na filosofia platônica. Isso em razão de que, diante da problemática do uno – múltiplo⁵⁰, é da *Teoria das Formas*, bem como da crítica e reformulação dela, que encontramos elementos significativos para construção

⁴⁷ Cf. KAHN, *Op. cit.*, 2007, p. 48.

⁴⁸ REALE, GIOVANNI. *Para uma nova interpretação de Platão: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”*. 14 ed. Tradução Marcell Perine. São Paulo: Loyola, 1997.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 88.

⁵⁰ No *Parmênides*, Platão apresenta o problema concernente ao uno-múltiplo. No citado diálogo é dito: “ ‘Bem, então’, ele disse ‘se é uno, não é possível que o uno seja múltiplo, não é mesmo?’ ‘Não, é claro que não.’ ‘Consequentemente, não é possível que haja partes deles, como tampouco pode ser ele um todo.’ ‘Como?’ ‘A parte decerto o é de um todo.’ ‘Sim.’ ‘E o que é o todo?’ ‘ certamente.’ ‘Conclui-se que em ambos os casos o uno consistiria de partes, sendo um todo e possuindo partes.’ ‘Necessariamente.’ ‘Ora, então em ambos os casos o uno seria múltiplos, não uno.’ ‘É verdade.’ ‘Contudo, é imperioso que não seja múltiplos, mas uno.’ ‘É imperioso.’ ‘Então o uno, se é para ser uno, não será um todo, bem como não possuirá partes.’”. PLATÃO, *Parmênides*, 137c-d.

do neoplatonismo, como é o caso da teoria da participação. Posteriormente, é verificada a teoria dos Primeiros Princípios evocada pela tradição indireta. Uma vez visto como se articula a *Teoria das Formas* com a teoria dos Primeiros Princípios, o caminho estará preparado para iniciar o próximo tópico com a crítica aristotélica a Platão e sua solução para os problemas concernentes ao uno-múltiplo.

A teoria dos Primeiros Princípios apresenta o Uno e a Díade como causas de todas as coisas. Tais princípios, Aristóteles, na sua *Metafísica*, afirma serem a causa formal e material de todas as coisas⁵¹. A *Teoria das Formas*, por sua vez, é encontrada tanto na leitura de Platão a partir dos Diálogos, como ela é reconhecida pela tradição indireta. Trabattoni sintetiza a *Teoria das Formas* da seguinte maneira: “Na sua formulação mais simples a teoria das ideias postula a existência de um mundo de objetos imateriais e inteligíveis, qualitativamente diferente daqueles sensíveis, que mantêm com estes últimos uma relação de unidade a multiplicidade, de universal e particular.”⁵² A *Teoria das Formas*, ou *Teoria das Ideias*, tem a ver com a proposta de solução platônica para a problemática do Uno-Múltiplo. Ela é uma teoria ontoepistemológica, por conseguinte, associa a forma de ser à possibilidade de ser conhecido.

2.2.1 *Teoria das Formas: a participação no inteligível*

Para Platão, é no âmbito da racionalidade que se pode encontrar unidade e identidade, já que não se pode conhecer aquilo que está em perene fluxo. Portanto, é na esfera da razão que o múltiplo se torna uno⁵³. O que é captado pelos sentidos é captado na sua multiplicidade, no seu vir a ser e cessar de ser. Ao serem captadas em sua multiplicidade, as coisas sensíveis apresentam uma série de contrariedades, em razão de serem passíveis de receberem atributos opostos. No *Fédon* 96e, os problemas que envolvem as contrariedades podem ser vistos quando Sócrates apresenta as noções de menor e maior no âmbito da sensibilidade. Quando o protagonista do diálogo apresenta o problema da participação na grandeza e pequenez ao considerar que um cavalo é maior (participa da grandeza) que o outro por causa da cabeça (um objeto menor). Ocorre que, neste exemplo, a participação de um ser

⁵¹ “Do que dissemos, fica claro que ele recorreu a apenas duas causas: a formal e a material. De fato, as Ideias são causas formais das outras coisas, e o Um é causa formal das Ideias. E a pergunta sobre qual é a causa material que tem função de substrato do qual se predicam as Ideias [...], ele responde que é a díade, isto é, o grande e o pequeno”. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 988^a9-13

⁵² TRABATTONI, Franco. *Platão*. Tradução de Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010. p. 89.

⁵³ PLATÃO, *Filebo*, 15d.

sensível (o cavalo) na grandeza se dá pela adição de algo menor (uma cabeça), ou seja, de um objeto que participa da pequenez. Este tipo de problema, para Platão, só pode ser solucionado pela inserção daquilo que ele denomina *Forma*.

Sobre a necessidade das *Formas* como solução para as contrariedades presentes na sensibilidade, é dito no *Parmênides*:

Mas, diz-me o seguinte: não julgas haver uma certa forma em si e por si da semelhança, e, por outro lado, contrária a tal forma, uma outra, aquilo que realmente é dessemelhante? E que, nestas duas coisas, que são, tanto eu quanto tu, quanto as outras que chamamos múltiplas, temos participação? E que algumas coisas, tendo participação na semelhança, se tornam semelhantes, por causa disso e na medida em que nela tenha participação, e que outras, tendo participação na dessemelhança, <se tornam> dessemelhantes, e que outras, <tendo participação> em ambas, se tornam semelhantes e dessemelhantes?⁵⁴

As *Formas* são entendidas como modelos das coisas sensíveis e, diferentes das coisas sensíveis, elas não estão sujeitas a qualquer mudança, não compartilhando das contrariedades que os objetos do mundo do devir possuem. Segundo Reale, as *Formas* possuem seis características: 1) inteligibilidade; 2) incorporeidade; 3) ser em sentido pleno; 4) imutabilidade; 5) perseidade e; 6) unidade.⁵⁵ A inteligibilidade está associada ao fato delas só serem captadas pela razão, o que se deve a sua incorporeidade, visto que se possuíssem matéria, elas poderiam ser igualmente captadas pelos sentidos. Sua imutabilidade está diretamente associada à característica de *Ser* em sentido pleno. Quanto à perseidade, por existir por e em si mesmas as *Formas* não estão sujeitas ao devir, sendo sempre o que são. Todas estas características se encontram e se consolidam em sua unidade, porquanto cada *Forma* é uma, sendo o que é e não sofrendo mutação.

Uma vez que foi discorrido sobre as *Formas*, é fundamental analisar como se dá a relação entre a unidade presente na *Forma* e a multiplicidade de seres que dela participa. Sabe-se que as *Formas* são modelos das coisas sensíveis, o problema que se põe é: como conciliar a mutabilidade presente na sensibilidade com a imutabilidade característica das *Formas*? No *Fédon*, Santos faz lembrar, Platão introduz a problemática da participação mediante as dificuldades que se manifestam na relação dos predicados relacionais. Estes predicados apresentam contradições por estarem copresentes nos mesmos objetos, afetando todos os sensíveis cujos predicados lhes são atribuídos⁵⁶. As contradições na realidade sensível, bem como a relação entre modelo e suas cópias, só podem ser resolvidas pela participação.

⁵⁴ 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. 129a.

⁵⁵ Cf. REALE, *Op. cit.*, 1997, p. 122.

⁵⁶ Cf. SANTOS, *Op. cit.*, 2012, p. 62-64.

A participação, informa Santos: “[...] 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.”⁵⁷ A definição dada por Santos de participação concerne à ideia apresentada no *Sofista*. O *Sofista* de Platão é uma obra particularmente importante para este estudo porque nela se encontra a ressignificação da noção de não-ser que vigorava desde os tempos de Parmênides. Ocorre que o não-ser passa a ter sentido de diferença, de alteridade. Enquanto Outro, o não-ser permite que o Ser participe, compartilhe de inúmeros predicados, fazendo com que não haja contradição na realidade sensível quando um mesmo objeto apresenta predicados relacionais opostos⁵⁸.

Ainda sobre as *Formas* platônicas, vale observar que elas não se encontram todas no mesmo patamar. No *Sofista* é possível perceber uma hierarquia que se estabelece a partir do que é denominado “Sumos Gêneros”. Ao estabelecer: Ser, Movimento, Repouso, Mesmo e Outro como os gêneros mais envolventes, Platão destaca o Ser como o gênero que engloba todos os outros quatro e, uma vez que é participado pelos demais, é posto como o mais universal.

2.2.2 *Sobre a necessidade de intermediários na filosofia platônica*

A noção de gêneros mais universais que outros indica uma divisão no âmbito das próprias *Formas*, de modo que “esses gêneros máximos, na nova configuração do mundo ideal como estrutura de gêneros e espécies de extensão variada, inclusivos e exclusivos entre si, são os mais amplos e universais entre os demais gêneros.”⁵⁹ Aqui entra em jogo, novamente, o problema do uno-múltiplo, pois mesmo que se argumente que a multiplicidade dos objetos particulares é unificada pela participação na sua correspondente *Forma*, para Platão não é razoável passar abruptamente da unidade das *Formas*, e destaca-se a forma de Bem, à multiplicidade dos seres sensíveis, sendo necessário intermediários. A importância dos intermediários é ressaltada por Reis⁶⁰, que defende que os elementos intermediários permitem

⁵⁷ SANTOS, *Op. cit.*, 2012, p. 127.

⁵⁸ Tipos de predicados existentes: os que existem por si mesmo, como é o caso do predicado *homem*, os de relações, que se dividem em contrários, como *branco* e *preto* e os contraditórios, como *maior* e *menor*.

⁵⁹ TRABATTONI, *Op. cit.*, 2010, p. 237.

⁶⁰ Cf. REIS, Maria Dulce. *Por uma nova interpretação das doutrinas escritas: a filosofia de Platão é triádica*. In: *Kriterion*. N. 116, dez. 2007. Belo Horizonte. pp. 379-398. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v48n116/a0748116.pdf>>. Acessado em: 01 de abril de 2017. p. 394.

a ligação entre entes inteligíveis e sensíveis, Formas e seres corpóreos, bem como outras relações entre extremos. Estas ligações proporcionam a comunicação, unidade, interação dinâmica, afetação hierárquica e ascese do elemento “inferior”. A impossibilidade da passagem direta da multiplicidade à unidade é apresentada no *Filebo*, onde é dito:

De fato, uma vez que alguém começa com uma unidade ou outra, cabe-lhe, como eu asseverava, não se voltar imediatamente para o ilimitado, mas primeiramente para algum número definido; do mesmo modo, no caso inverso, quando tem que tomar o ilimitado primeiro, não deve voltar-se imediatamente para o uno, devendo, ao contrário, pensar em algum número que detém em cada caso alguma pluralidade, e terminar passando do todo para o uno.⁶¹

A citada referência, ao não conceber a passagem direta da multiplicidade presente na ilimitação à unidade, reforça a tese da divisão platônica das *Formas*, que no *Sofista* envereda pelo campo ontoepistemológico por teorizar a divisão das *Formas* a partir dos Sumos Gêneros. À vista disto, este estudo se volta para a divisão das *Formas* presente na *Teoria das Formas* e na sua reformulação. Isto porque, é por meio de tal divisão que são encontrados elementos que contribuem, de maneira mais concreta, para a hierarquização dos seres existente no neoplatonismo. Neste sentido, é considerado o fato de cada *Forma*, por si mesma, ser uma e em seu conjunto serem múltiplas, em razão de haver uma *Forma* para cada predicado. Esta multiplicidade requer uma unificação que se dá por meio de uma hierarquia da divisão entre *Formas* gerais e especiais⁶².

A unificação das múltiplas *Formas* em gêneros contribui para a hierarquia apresentada pela tradição indireta. Sobre tal hierarquia, Reale defende que: “É evidente que a teoria das Ideias não podia constituir o nível de explicação último. De fato, o ‘múltiplo’ sensível se explica com Idéias, que são ‘unidades’, mas que [...] formam um ‘múltiplo’ inteligível.”⁶³ Para o citado estudioso, por constituir uma multiplicidade, as *Formas* exigem uma explicação ulterior, tornando imprescindível a suposição de um nível mais elevando, no qual se pode encontrar os *Primeiros Princípios*. A *Teoria dos Primeiros Princípios* foi transmitida pela tradição indireta e encontra alguns respaldos nos Diálogos platônicos, mas estes só se mostram de maneira indicativa. Adentramos na perspectiva da tradição indireta. Mas, para que as teses

⁶¹ PLATÃO, *Filebo*, 18a-b.

⁶² Segundo Cornford, as Formas constituem uma hierarquia entre formas gerais e especiais. É dito: “The structure of Forms is conceived as a hierarchy of genera and species, amenable to the methods of Collection and Division;” CORNFORD, Francis MacDonald. *Plato’s Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato*. London: 1935. O método de divisão estaria respaldado no *Fedro*, onde é dito: “Primeiro: concentrar numa ideia única, por meio de uma visão de conjunto, os elementos dispersos, a fim de ressaltar pela definição, em cada caso, o ensinamento que se deseja comunicar.” PLATÃO. *Fedro*. Texto grego John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes. 3º Ed. Belém: Ed.ufpa, 2011.

⁶³ REALE, *Op. cit.*, 1997, p. 158.

levantas pela tradição indireta sejam plenamente apreendidas, é primordial entender como se dá sua formulação.

Segundo Aristóteles, para Platão, entre os sensíveis e as *Formas* há os entes matemáticos, que seriam intermediários por serem imóveis e eternos. As *Formas*, de acordo com a leitura do Estagirita, seriam causa de todas as coisas, de modo que o Uno seria a causa formal, e o grande e o pequeno, que corresponderia à Díade indefinida, seria o elemento material das *Formas*⁶⁴. Assim, as Formas e os números deveriam participar da *Díade* no Uno. Logo, o Uno agiria sobre a *Díade* a delimitando, determinando e definindo. Isto ocorreria porque a *Díade* seria uma multiplicidade indeterminada que serviria de substrato à ação do Uno. Contudo, apesar de se falar em dois princípios: Uno e *Díade*, não é razoável afirmar que os Princípios são numericamente dois, tendo em vista que os números são posteriores aos Princípios⁶⁵.

Na citada estrutura, tem-se que os números ideais corresponderiam à essência dos números matemáticos, de maneira que eles não estariam sujeitos às operações aritméticas⁶⁶. Os números ideais, por serem essências, possuiriam a mesma relação com os números matemáticos que as *Formas* possuem com os seres sensíveis, não estando sujeitos à mudança nem a participação em outro. Deste modo, os números ideais são princípios gerados por representarem, de forma originária e paradigmática, a estrutura sintética da unidade-na-multiplicidade, característica de todos os entes. Ora: “o ser é produto de dois princípios originários e é, portanto, uma síntese, um misto de unidade e de multiplicidade, de determinante e determinado, de limitante e limitado.”⁶⁷ Isto ocorre porque os entes teriam surgido da síntese da ação do Uno sobre a *Díade*, que se manifesta como unidade-na-multiplicidade⁶⁸.

2.2.3 Legado da teoria platônica no neoplatonismo

As *Formas* possuiriam uma posição intermediária entre os Primeiros Princípios e o mundo físico. Deste modo, Reale, em concordância com a tradição indireta, apresenta uma estrutura do pensamento platônico no qual primeiro estão os Princípios, seguidos das ideias e

⁶⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A6, 987b14 – 987b25.

⁶⁵ Cf. REALE, *Op. cit.*, 1997, p. 165.

⁶⁶ Cf. *Ibidem*, p. 167.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 165.

⁶⁸ Cf. *Ibidem*, p. 165.

entes matemáticos e, por fim, a realidade sensível⁶⁹. Tal estrutura apresenta uma hierarquia segundo o grau de realidade e causalidade dos seres. Deste modo, já com Platão começaria a se desenhar uma hierarquia do real que, a sua maneira, se apresenta nos sistemas neoplatônicos. Diante do exposto, são assinalados pelo menos cinco pontos do pensamento platônico que são determinantes para o neoplatonismo: 1) a teoria da participação; 2) a reformulação da noção de não-ser; 3) a presença de intermediários; 4) o ser como síntese da unidade e multiplicidade e; 5) uma hierarquia na qual o nível mais elevado se apresenta como causa dos que estão abaixo dele.

A *teoria da participação* de Platão, presente no *Sofista*, é herdada pelo neoplatonismo, tornando-se crucial para esta corrente. Ao estabelecer o Uno como causa e princípio de tudo o que existe, os neoplatônicos explicaram a relação de dependência que todas as coisas têm desta unidade primeira. A explicação da relação se dá mediante a teoria da participação. Todavia, a noção de participação dos neoplatônicos não é em tudo igual a de Platão. Voltaremos a este ponto quando tratarmos do neoplatonismo propriamente dito, agora importa, somente, assinalar que esta noção tão indispensável ao neoplatonismo tem suas raízes já com o Fundador da Academia.

A mudança da noção de não-ser estabelecida por Platão também é crucial ao pensamento de todo o neoplatonismo e Proclo a utiliza para afirmar a realidade dividida a partir dos graus de unidade, como bem se pode constatar na divisão da realidade entre *uno, uno e não-uno e não-uno e uno*. Tal noção, como se vê no *Sofista*, quando Sócrates discorre sobre a comunhão dos Sumos Gêneros⁷⁰, é o que, no neoplatonismo, permite que todas as coisas sejam percebidas como unas, apesar de não serem o Uno em si. Mais do que isto, é a mudança no sentido da negativa que permite que Proclo estabeleça graus de realidade. Santos informa: “Na medida em que o Não-Ser é visto como o poder do Ser, de se diferenciar, a geração do real pode ser encarada como uma teoria emanatista. [...] A teoria procede da postulação de uma série de princípios, cada um dos quais nega o anterior e é negado pelo seguinte.”⁷¹ Na explicação de Santos, é visto o quanto o neoplatonismo se beneficiou da reformulação do não-ser operada por Platão.

Essa formulação, por possibilitar dar ao não-ser um status ontológico, ao concebê-lo como Outro, permite ao neoplatonismo o desenvolvimento de uma hierarquia henológica, na

⁶⁹ Cf. REALE, *Op. cit.*, 1997, p. 176.

⁷⁰ PLATÃO, *Sofista*, 255e-256e

⁷¹ SANTOS, *Op. cit.*, 2012, p. 144.

medida em que a diferença do que *é* para o que *não-é* consiste em que o que *não-é* seja algo além do Ser. Assim, o entendimento do prefixo *não* como Outro, como o diferente, no neoplatonismo permitiu que se pensasse o não-uno como algo diferente do próprio uno, fazendo com que haja uma hierarquia que não só esteja pautada em graus de unidade e proximidade da causa primeira, como seja possível introduzir intermediários entre o Uno extremamente simples e a multiplicidade em sua complexidade. Portanto, fica evidente o quanto o neoplatonismo deve ao platonismo, porém, o neoplatonismo não é um platonismo, o que significa que ele também sofre forte influência de outros pensadores, dos quais destaca-se Aristóteles, que também reflete sobre a problemática da uno-multiplicidade.

Platão, ao tentar explicar as relações entre unidade e multiplicidade, entre o ser e o aparecer, entre o Inteligível e o sensível, desenvolve uma dialética filosófica, na qual se confundem o lógico e ontológico. Aristóteles, por sua vez, elabora uma filosofia dialética na qual a forma sendo uma categoria lógica e universal é aplicada a determinados objetos. A forma enquanto substância, isto é, determinada, opõe-se à universalidade abstrata. Universal é apenas o gênero que não tem uma realidade ontológica separada. Assim, enquanto as ideias, para Platão, são universais e transcendentais, a forma, para Aristóteles, é imanente e determinada.⁷²

2.3 A uno-multiplicidade do ser em Aristóteles

É sobre a lógica aristotélica, bem como de parte da *Teoria da substância*, que o neoplatonismo encontra fundamento para desenvolver sua *henologia*. À vista disto, este tópico parte da crítica aristotélica ao pensamento de Platão para, posteriormente, adentrar na *Teoria da substância* do fundador do Liceu e, finalmente, perceber como a doutrina aristotélica é assimilada e ressignificada pelo neoplatonismo.

2.3.1 Crítica aristotélica à Teoria das Formas de Platão

Para Aristóteles, ao por as *Formas* como o ser verdadeiro e substância (*Oὐσία*) transcendente das coisas sensíveis, Platão teria separado as substâncias (por exemplo: A Forma de Homem) do objeto do qual seria substância (o homem sensível), duplicando a realidade. Tal duplicação se daria porque para cada coisa sensível era concebida uma *Forma*⁷³. Partindo da ideia de que as *Formas* platônicas servem como modelos às coisas sensíveis e que estes dois

⁷² PAVIANI, Jayme. *Filosofia e método em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 207.

⁷³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, A9, 990b1-15.

modos de existência possuem comunhão pela participação, o Fundador do Liceu questiona qual seria o ponto de comunhão entre o que participa e o que é participado. Tal questão é conhecida como o argumento do terceiro homem e foi identificada pelo próprio Platão no *Parmênides*, mas, vejamos como Aristóteles põe a questão.

Com efeito, se fossem diferentes o bem e a essência do bem, o animal e a essência do animal, o ser e a essência do ser, então deveriam existir outras substâncias, outras realidades e outras Ideias além das que são admitidas; e estas, ademais, seriam substâncias mais originais, se é verdade que a essência é substância.⁷⁴

A crítica aristotélica gira em torno do seguinte argumento: se os predicados dos objetos X existem separados destes objetos, sendo Formas, e as coisas semelhantes entre si o são por participarem destes predicados, os predicados dos objetos X o são por participação, sendo o que é predicado diferente do que predica. Se o que predica e o predicado existem separadamente, a Forma pela qual os objetos X recebem predicação também deve ser predicada, participando de um terceiro, e isto *ad. Infinitum*⁷⁵. Frente ao problema da relação entre as *Formas* e as coisas sensíveis, Aristóteles questiona qual seria a vantagem de postular as *Formas*, já que uma vez separadas elas não poderiam dar origem à realidade sensível, não sendo suficientes para explicá-la. O argumento segue demonstrando que mesmo que as Formas existissem, na qualidade de entidades separadas, as coisas que delas participariam não se reproduziriam sem uma causa motora (*Ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*)⁷⁶. Desta maneira, para Aristóteles, as *Formas* platônicas, além de duplicarem a realidade e aumentarem o número de seres, não explicariam a geração e o movimento em geral. Portanto, elas seriam inúteis como causa e princípio da realidade material.

Owen sintetiza as críticas aristotélicas a Platão afirmando que, para o Fundador do Liceu, Platão teria falhado em dois pontos: 1) ao não explicar como os predicados são usados para descrever e classificar indivíduos reais e; 2) ao tumultuar a cena com indivíduos fictícios⁷⁷. Ocorre que as *Formas*, como causas e princípios universais, jamais poderiam ser princípios dos seres singulares, pois o princípio de um ser singular deveria ser outro ser singular⁷⁸. Deste modo, as substâncias das coisas singulares não podem estar separadas daquilo de que são

⁷⁴ Ibidem, A6, 1031a30-1031b3.

⁷⁵ Por exemplo: Se algo só é belo pela participação no Belo e este Belo, ao ser a essência do que é belo, só o é por ser ele também belo, é necessário um terceiro belo que justifique a beleza da Forma do Belo. O embaraço está no fato de que esta mesma lógica, da necessidade que a Forma do objeto sensível belo tem de possuir uma terceira forma para justificar sua própria beleza, segue *ad infinitum*. Cf. Alexandre. In: *Metaph.*, p. 83,34ss; 84,21. *Apud*. Reale, Giovanni. In: ARISTÓTELES. *Metafísica*. Sumário e Comentários. Vol. III. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2014. p. 72-73.

⁷⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, A9, 991b4-6.

⁷⁷ G. E. Owen. *O platonismo de Aristóteles*. In.: Sobre a Metafísica de Aristóteles. Textos selecionados Marco Zigano. São Paulo: Odysseus Editora, 2009. p. 214-215.

⁷⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Λ5, 1071a17-20.

substâncias, como Platão teria admitido ao postular as *Formas*. Se as *Formas* platônicas não são princípios das coisas sensíveis nem substâncias delas, como Aristóteles as entende? Paviani afirma que, para o Estagirita, as *Formas* são apenas predicados universais, e só são admissíveis enquanto tal, em virtude da concepção de *Forma* separada não explicar a relação entre objetos, em razão de uma *Forma* não se relacionar com outra⁷⁹.

2.3.2 A Teoria da substância de Aristóteles

Aristóteles, então, substitui a *Teoria das Formas* por sua *Teoria das substâncias, dos acidentes e dos princípios da matéria e da forma*⁸⁰. A necessidade desta substituição só pode ser plenamente compreendida se se tiver em mente o conceito aristotélico de substância. Diante disto, é preciso considerar que, para o Fundador do Liceu, a substância é uma das maneiras de dizer o ser, mais especificamente, é a principal forma de o dizer. Ela é a primeira das categorias e, como está bem expresso na *Metafísica*, é o primeiro dos significados do ser⁸¹.

Por ser a primeira das categorias, segundo Puente, a substância é aquela que dá suporte e sustentação as demais⁸². No livro Δ da *Metafísica*, Aristóteles reitera que substância se diz: 1) como corpos simples, compostos e o que existe a partir deles, uma vez que não são predicados de um substrato ao mesmo tempo em que tudo se predica deles; 2) como o que é inerente às coisas que não se predicam de um substrato e que é causa de seu ser; 3) como as partes imanentes das coisas, que as delimitam exprimindo algo determinado cuja eliminação significa a eliminação da coisa mesma e; 4) a essência cuja noção define a coisa. Após enumerar os quatro sentidos de substância, o Estagirita resume-os em dois significados: 1) o substrato último, que não é predicado de outra coisa e; 2) aquilo que sendo determinado pode ser separável, como a estrutura e a forma de cada coisa⁸³.

No livro *Z* da *Metafísica*, é dito que a substância pode ter significado de: essência, universal, gênero e substrato⁸⁴. Vejamos o que significa cada um destes termos. Essência significa aquilo que cada coisa é por si mesma. Ela é unidade objetiva de significação, de modo

⁷⁹ PAVIANI, *Op. cit.*, 2001, p. 199 e 202.

⁸⁰ PAVIANI, *Op. cit.*, 2001, p. 201.

⁸¹ Cf. ARISTÓTELES, 2013b, Z1, 1028a15

⁸² PUENTE, Fernando Rey. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 31.

⁸³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Δ 8, 1017b10-26.

⁸⁴ *Ibidem*, Z3, 1028b33-35.

que a essência de cada coisa possui um só significado⁸⁵. O que nos leva à conclusão de que a substância de cada coisa, como essência de cada coisa, é uma para cada ser. Contudo, temos aqui um problema na doutrina de Aristóteles: se é afirmado que a substância, na qualidade de essência, é única para cada ser singular, como ela pode ser universal?

O problema reside no fato de o universal ser o que há de comum em uma multiplicidade de coisas⁸⁶. Neste sentido, ao sustentar que a substância é um universal, é importante estar ciente que o universal evocado por Aristóteles não é algo que está separado das coisas, pois se assim o fosse, ele seria forçado a admitir que as Formas platônicas eram substâncias em sentido pleno. Assim, ainda que a substância entendida como universal seja o que há de comum em uma multiplicidade de coisas, enquanto essência, ela é única para cada coisa. Uma vez entendido o que é a substância, ainda é preciso perceber o que Aristóteles entende por gênero⁸⁷ e por substrato.

Ao tratar dos significados dos gêneros, Aristóteles informa o que ele entende por substrato. É dito: “gênero significa ainda a matéria, de fato, aquilo de que existe diferença e qualidade é, justamente, o substrato que nós denominamos matéria.”⁸⁸ Ademais, assim como a substância, o substrato (*ὑποκείμενον*) é aquilo do qual são predicadas todas as coisas, não sendo, ele mesmo, predicado de nada. Desta forma, “o substrato primeiro é substância.”⁸⁹ O substrato primeiro como substância permite concluir que a substância é matéria, o que leva a muitos embaraços. Para sair deste problema é necessário passar a analisar o que o Estagirita argumenta sobre a substância nas *Categorias*, onde a substância é apresentada como aquilo que não está em um sujeito e nem é dito de um sujeito, visto que é aquilo que o sujeito é⁹⁰.

As substâncias são divididas entre primárias e secundárias, de modo que as primeiras dizem respeito ao particular e as secundárias, ao universal. As substâncias segundas podem ser mais ou menos universais e, portanto, são divididas em gêneros e espécies⁹¹. A divisão entre substâncias primárias e secundárias está associada ao problema da indeterminação

⁸⁵ AUBENQUE, Pierre. *O problema do ser em Aristóteles: ensaio sobre a problemática aristotélica*. Tradução e revisão técnica Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino. São Paulo: Paulus, 2012.p. 131.

⁸⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z13, 1038b11.

⁸⁷ Cf. *Ibidem*, Δ28, 1024a29-1024b5. O gênero também é dito em quatro significados: 1) geração contínua de seres da mesma espécie, 2) os homens derivados de uma mesma estirpe, 3) superfície enquanto gênero das figuras planas e, 4) o constitutivo primeiro das definições contido na essência. Porém, aqui nos interessa tão somente a noção de gênero enquanto geração contínua dos seres de uma mesma espécie e enquanto constitutivo primeiro das definições contidas na essência.

⁸⁸ *Ibidem*, Δ28, 1024b8-9.

⁸⁹ *Ibidem*, Z3, 1029a1-2

⁹⁰ ARISTÓTELES. *Categorias*. Tradução, introdução, notas e apêndice de Maria José Figueiredo. São Paulo: Instituto Piaget, 2000. 5.12-13.

⁹¹ *Ibidem*, 5.30-32.

das coisas particulares, ou seja, das substâncias primárias. O problema é que o ser particular, enquanto particular, não pode ser dito, porque o que dele é nomeado é o contingente. Quando se fala do contingente não se alcança a substância, por isto, sempre que se fala do ser particular se está no âmbito da indeterminação. Diante destas classificações e da problemática da indeterminação do ser particular, deve-se estar atento ao fato de que o problema e discussão sobre a substância surgem a partir de um problema da linguagem.

Nesse sentido, a ontologia aristotélica nasce de uma reflexão sobre a linguagem, uma vez que busca as significações do ser, que se mostram pela predicação, pelo discurso⁹². Sobre isto, é dito: “As categorias supõem uma dupla cisão: cisão do ser enquanto ser conforme a pluralidade de suas significações, cisão de tal ser concreto em um sujeito e um predicado que não é o sujeito.”⁹³ Na medida em que o discurso é composto por sujeito e predicados, a substância é dividida em primárias e secundárias, de maneira que só as substâncias secundárias servem de predicado ao sujeito, pois dizem respeito ao que é universal, i. é, aos gêneros e espécies. Ora, a substância primeira não só não está em nenhum sujeito como não pode ser dita de nenhum sujeito; o que não acontece com as substâncias segundas, que mesmo não estando em um sujeito, podem ser ditas de um sujeito.

O sentido mesmo de substância só se faz presente na substância primeira, porque tudo o que dela for predicado, mesmo nos sujeitos particulares, engloba todo o ser a que se refere, seja ele gênero, seja espécie. Tudo o que é dito da substância primeira, de um sujeito, pertence a todo o sujeito, de modo a haver uma hierarquia relativa às substâncias. É perceptível, pelo que foi dito até aqui, que a substância primeira é mais substancial que as segundas. Agora, é preciso ter em conta que a substância segunda é dividida em gêneros e espécies, de modo que nesta divisão as espécies são mais substanciais que os gêneros, dado que os gêneros podem servir de predicados às espécies, mas o inverso não ocorre. Portanto, quanto mais próximo do ser particular, mais substancial é o ser.

O problema da substância envolve um problema da linguagem, que se ocupa tanto dos problemas de definição das coisas particulares, quanto dos problemas do ser propriamente dito. É fundamental, agora, discorrer sobre a substância enquanto ser. Ou seja, investigar o que Aristóteles entende por Ser, o que ele quer dizer quando fala do ser enquanto ser, a fim de perceber como os problemas relativos à unidade e multiplicidade, identidade e diferença se manifestam neste âmbito. Isto em razão de que o neoplatonismo se utilizará largamente desta

⁹² AUBENQUE, *Op. cit.*, 2012, p. 346.

⁹³ *Ibidem*, p. 383.

reflexão, já que é da perspectiva do ser enquanto ser que se tem fundamentos importantes para sua construção. Já aqui vale uma observação sobre a diferença entre a doutrina de Aristóteles e o neoplatonismo:

A diferença essencial entre Aristóteles e o neoplatonismo é que, para este, há um além da essência em relação a que o conhecimento das essências é naturalmente inadequado; para Aristóteles, não há senão essência, e, como consequência, todo discurso, que como discurso dialético se move nesse além, mesmo se ele pode apresentar justificações relativas, não é menos verbal e vazio.⁹⁴

2.3.3 Sobre os múltiplos sentidos de ser

Contra Platão e os eleatas, e a fim de sustentar sua própria teoria, Aristóteles defende que o ser não é unívoco, antes, que possui múltiplos significados. Entretanto, o ser sempre é dito em referência a uma unidade e a uma realidade determinada⁹⁵. Neste sentido, segundo o Estagirita: “o ser e o um são a mesma coisa e uma realidade única, enquanto se implicam reciprocamente um ao outro [...], ainda que não sejam passíveis de expressão como uma única noção.”⁹⁶ Sobre os modos de dizer o ser, Aristóteles especifica quatro⁹⁷: 1) por si; 2) acidentalmente (*Συμβεβηχός*); 3) como verdadeiro ou falso; e 4) como potência (*Δύναμις*) e ato (*Ἐντελεχεία*). Cada uma das maneiras de dizer o Ser envolve uma forma específica de análise. Embora venhamos a discorrer sobre cada uma destas maneiras, nos deteremos somente naquelas que consideramos mais indispensável para o surgimento do neoplatonismo.

Muito já foi dito sobre o ser *por si* quando se falou do ser como substância, i. é, quando tratamos da substância nas *Categorias*. Agora, importa somente dizer que o ser *por si* se refere a todas as acepções segundo as categorias, ou seja: essência/substância, quantidade, qualidade, relação, agir, padecer, onde e quando. O ser em seu sentido acidental, diz respeito aos atributos pertencentes à mesma coisa que é, porque se predica daquilo que propriamente é, mas que não pertence à substância. O ser no sentido de verdadeiro ou falso está ligado à conformidade da afirmação/negação daquilo que de fato tem correspondência, ou não, na realidade. Por exemplo, quando digo dois mais dois são quatro, tal proposição só será verdadeira se, de fato, dois mais dois for igual a quatro. O último sentido é o de ser no sentido de ato e potência. Sobre este nos deteremos mais longamente.

⁹⁴ AUBENQUE, *Op. cit.*, 2012, p. 271.

⁹⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ2, 1003a33-34.

⁹⁶ *Ibidem*, Γ2, 1003b22-25.

⁹⁷ *Cf. Ibidem*, Δ,7.

A reflexão sobre o ser como potência e ato está diretamente ligada à problemática da geração dos seres e, portanto, é um modo de explicar a mudança. Assim, de um lado, Aristóteles acusa Platão e os platônicos por não explicarem, pela *Teoria das Formas*, como ocorre a multiplicação dos seres, i. é, como de seres inteligíveis advêm os sensíveis, e por outro, mediante sua tese do ser enquanto potência e ato, julga resolver tal problemática. A significação do ser está associada às relações causais, pois, como é manifesto no capítulo segundo do livro Δ da *Metafísica*, a causa pode ser reduzida a seis formas⁹⁸: 1) particular; 2) gênero; 3) acidente; 4) gênero do acidente; 5) como causas combinadas; 6) tomadas por si mesmas, que aparecem na forma de ato ou potência⁹⁹.

O ser em sentido de potência e ato perpassa todos os âmbitos dos seres, sendo, por esta razão, imprescindível compreender o que significa a potência e o ato e qual a sua importância na *Teoria da substância*. A primeira coisa a ser posta em relevo, quando se fala em potência, é que: “Todos os significados que se referem à potência implicam uma relação com o primeiro significado de potência, isto é, potência como princípio de mudança.”¹⁰⁰ Este primeiro significado é justamente o de princípio de movimento e mudança. Os outros sentidos são especificações do movimento ou da capacidade do sujeito ou agente de mudança¹⁰¹. É por meio do ser como potência e ato que Aristóteles introduz na sua filosofia a justificação do movimento sem por em xeque a estabilidade do ser, tão indispensável desde a teoria de Parmênides.

O ser em ato é aquele que atingiu sua finalidade, sendo plenamente realizado. Ocorre que potência e ato são modos distintos de existência, de modo que a potência diz respeito não ao ser propriamente dito, mas a possibilidade de ser. Assim, o ser em potência tem sua atividade (*enérgeia*) direcionada para sua finalidade (*entelécheia*)¹⁰². No entanto, quando se fala do ser em ato, nem sempre se está a falar no mesmo sentido, porque há duas formas de ser em ato: uma relativa ao movimento e outra, à forma. Ambas as maneiras são denominadas atos

⁹⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Δ 2, 1014a16-19.

⁹⁹ Cf. *Ibidem*, Δ 2, 1013a24-1014a25. As causas particulares estão associadas à matéria do que a coisa é feita e ao substrato, que pode ser entendido, além da matéria, como a união de matéria e forma. A causa como gênero se entende tanto como causa formal, o modelo, quanto como essência, que diz respeito à composição e ao todo. As causas acidentais também podem ser analisadas na perspectiva do ato e da potência. Ao tratar das causas acidentais, seja enquanto ato (um construtor que está a construir) ou enquanto potência (um construtor que possui a capacidade de construir) o Estagirita está a tratar da causa motora que é, reconhecidamente, uma das quatro causas. Ela é o que explica toda geração, corrupção, ou qualquer gênero de mudança, trata-se daquilo que possibilita a passagem do ato à potência. Ademais destas quatro causas, tem-se as combinações entre as causas em sentido próprio e as acidentais. O sexto gênero de causas são as causas em sentido próprio, as causas por si.

¹⁰⁰ *Ibidem*, Δ 12, 1019b35-1020a1.

¹⁰¹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Δ 12, 1019a15-1019b15: potência se diz em cinco significados, sendo: 1) o que possui princípio de mudança; 2) algo em que se pode exercer uma potência de mudança; 3) o que pode mudar para pior ou melhor; 4) o que possui potência de destruição e, 5) o que pode realizar-se.

¹⁰² REALE, *Metafísica*, Volume III, nota 8, p. 463.

tão somente por analogia, dado que uma (a forma) se aplica somente às substâncias, ao passo que a outra (o movimento), diz respeito às demais categorias.

Nem todas as coisas se dizem em ato do mesmo modo, mas só por analogia: como isso está para isso ou relativamente a isso, assim como aquilo está para aquilo ou relativamente àquilo. Algumas coisas, de fato, são ditas em ato como movimento relativamente à potência, outras como substância relativamente a alguma matéria.¹⁰³

Chama atenção que Aristóteles seja categórico ao afirmar que todo movimento é imperfeito por não alcançar sua *entelécheia*: sua finalidade, sua plena essência¹⁰⁴, porquanto o que está em movimento não alcançou sua perfeição. Todavia, é pela potência que o ser pode alcançar a perfeição de sua essência, ao caminhar em direção à sua finalidade. Contudo, o Estagirita evidencia a primazia do ser em ato em relação ao ser em potência. O ato é posto como anterior à potência seja segundo a noção, seja segundo a substância, seja segundo o tempo¹⁰⁵. Na perspectiva do tempo, a potência pode ser anterior no sentido de que a criança é anterior ao indivíduo adulto. A anterioridade do ato segundo a noção se daria porque a noção do ato precede a da potência¹⁰⁶; a anterioridade segundo o tempo se dá quando se refere às espécies, visto que a geração de um ser de uma dada espécie só ocorre a partir da existência de um ser já em ato. Sobre a anterioridade segundo a substância, é necessário que nos detenhamos mais pormenorizadamente.

A primeira das formas na qual o ser em ato é anterior ao ser em potência, no que respeita à substância, é a anterioridade segundo a forma. Neste caso, o ser em ato é que dá origem ao ser em potência, o que pode ser visto quando se percebe que o indivíduo adulto é sempre anterior à criança, mesmo que segundo o tempo, esta lhe seja anterior. A segunda forma de anterioridade do ato segundo a substância está relacionada à finalidade, de modo que tudo que vem a ser procede em direção a um fim, que é o ato pelo qual se adquire a potência. Outra forma de divisão de ato e potência, segundo a substância, é evocada por Aristóteles quando este faz a análise a partir dos gêneros da substância¹⁰⁷. Sobre os tipos de substância na perspectiva do ato e da potência, é dito:

De fato, os seres eternos são anteriores aos corruptíveis quanto à substância, e nada do que é em potência é eterno. A razão disso é a seguinte. [...] o que tem potência de ser não pode existir em parte alguma, enquanto tudo o que tem potência para ser pode

¹⁰³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Θ6, 1048b6-9.

¹⁰⁴ Ibidem, Θ6, 1048b18-36.

¹⁰⁵ Cf. Ibidem, Θ8, 1049b10-13.

¹⁰⁶ Isto porque o conhecimento do ato é anterior a própria realização do ato, por exemplo: a noção de construir é anterior ao próprio ato de construir.

¹⁰⁷ Para o Estagirita há três tipos de substâncias: imóveis, móveis e eternas e móveis e corruptíveis.

ser e também não ser [...]. O que pode não ser é corruptível, ou absolutamente, ou relativamente ao aspecto pelo qual se diz que pode não ser.¹⁰⁸

É ao estabelecer uma hierarquia da perfeição segundo a substância, admitindo uma escala de atualidade dos seres, na qual o grau de atualização significa o de plenitude e realização da substância, que Aristóteles manifesta a necessidade de uma primeira substância que esteja sempre em ato. Na substância sempre em ato não há movimento, porque ela está plenamente realizada. Assim, para o Estagirita, sob a perspectiva do ser em ato, o movimento é movente, sob o da potência, motor. É a partir desta divisão que é posta a necessidade de um primeiro movente, aquele que está sempre em ato e é separado de tudo o que tem movimento. Pois, uma vez que tudo o que se move possui potência, é preciso que o primeiro movente seja imóvel.

A importância do primeiro movente está na necessidade de algo que justifique a perpetuidade do movimento. Segundo Aristóteles, assim como o tempo, o movimento nem se gera nem se corrompe¹⁰⁹. Se o movimento nunca cessa de ser, ele não pode ser causado por algo que está em movimento, porque o que está em movimento possui potência e tudo o que possui potência pode não ser, i. é, pode deixar de ser. Portanto, a causa do movimento deve ser imóvel e, para tanto, deve ser incorpórea, em virtude de a matéria ser primordialmente potência. Desta feita, o primeiro movente é imóvel e imaterial, sendo separado de todos os outros motores, os movendo mediante o desejo. Afirma Aristóteles: “o primeiro movente move como o que é amado, enquanto todas as outras coisas movem sendo movidas.”¹¹⁰

2.3.4 O legado de Aristóteles para o neoplatonismo

Diante do exposto, pode-se ver que há muito de Aristóteles no neoplatonismo, em razão de os neoplatônicos, ainda que se julgassem os mais exímios platônicos, terem levado em consideração a lógica Aristotélica. Ademais da lógica, do Estagirita também se apropriaram das importantes noções de Ato e Potência, na medida em que postularam um Primeiro Princípio que é Ato e que dá origem aos demais seres, que têm existência a partir do processo de atualização pela processão. No entanto, é evidente que a concepção de potência apresentada por Aristóteles não aparece nos neoplatônicos exatamente como é concebida pelo Fundador do Liceu, dado que para o Estagirita potência é o que pode vir a ser, enquanto no neoplatonismo a

¹⁰⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Θ8, 1050b8-14.

¹⁰⁹ Ibidem, Δ7, 1017b6-11.

¹¹⁰ Ibidem, Λ7, 1072b3-4.

potência diz respeito à capacidade produtiva. Apesar das diferenças na noção de ato e potência, estes dois conceitos foram fundamentais para o sistema desenvolvido pelos neoplatônicos.

Outro ponto fundamental que deve ser destacado da filosofia Aristotélica, e que é encontrado de maneira muito perceptível no neoplatonismo, é a divisão dos seres segundo o movimento. Se Aristóteles divide os seres em: móveis eternos, móveis corruptíveis e imóveis, evidenciando que os primeiros seres móveis só podem existir mediante a existência de um primeiro que é imóvel e causa de todo movimento, o neoplatonismo segue a mesma linha de raciocínio. No neoplatonismo, em Proclo, mais especificamente, se vê uma divisão de seres segundo o movimento, na qual os seres *automotores* só são possíveis porque existe um ser Imóvel, que é causa e Bem, que lhes possibilita mover-se por si mesmos. Diante dos pontos assinalados, percebe-se que muito da lógica aristotélica e de sua terminologia foi herdado pelo neoplatonismo, de modo que sem o aristotelismo o neoplatonismo não teria sido o que foi.

No entanto, entre os neoplatônicos havia resistências a determinados pontos da filosofia do Estagirita, como é o caso da identificação do *Noûs* com o Primeiro Princípio. Gatti, em seu texto *Plotino: a tradição platônica e a fundação do neoplatonismo*, quanto a visão dos neoplatônicos sobre Aristóteles, afirma:

Plotino não tem a mesma estima por Aristóteles que tem por Platão e os pitagóricos. Apesar de Aristóteles ser criticado, em particular por sua identificação entre o primeiro princípio e o pensamento do pensamento, suas doutrinas são cruciais para a concepção plotiniana da segunda hipóstase, identificada com o nous aristotélico; também para a questão da alma; as categorias; e em relação a muitos aspectos da física.¹¹¹

Apesar de sua importância para o neoplatonismo, o aristotelismo não é a única corrente que o influencia, não sendo Aristóteles, sequer, o pensador de mais prestígio para o neoplatonismo. Ocorre que já desde os Médio-Platônicos havia uma tentativa de conciliação, ou harmonização¹¹², entre o pensamento de Platão e Aristóteles e o neoplatonismo segue com esta tendência, em razão da crença de uma unidade doutrinal de todo o espírito grego. Neste sentido, é preciso considerar que apesar da harmonização de Platão e Aristóteles, Platão era

¹¹¹ GATTI, Maria Luisa. *Plotino: a tradição platônica e a fundação do neoplatonismo*. In: Plotino. Org. Lloyd P. Gerson. Tradução: Mauricio Pagotto Marsola. São Paulo: Ideias & Companions, 2017. pp. 25-53. p. 26

¹¹² “Harmonização” pode ser entendida em dois sentidos, como acordo ou como identificação. As duas interpretações já foram defendidas, todavia, quando se fala de harmonização entre Platão e Aristóteles o sentido de uma identificação não é adequada, uma vez que há incongruências entre as duas doutrinas. Neste sentido, pode-se ver aspectos da doutrina platônica criticada por Aristóteles e, aspectos da doutrina de Aristóteles criticadas pelos seguidores de Platão. Mais sobre o sentido do termo “harmonização” ao tratar das filosofias de Platão e Aristóteles, ver: HADOT, Ilsetraut. *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*. Translated by Micheal Chase. Boston: Brill, 2015. p. 41-50 (texto: The Meaning of the Term ‘Harmonization’ and Its Historical Background).

posto como superior a Aristóteles¹¹³. Platão era a grande autoridade, de maneira que as críticas que Aristóteles dirigia ao mestre não eram bem recebidas, como se observa na crítica plotiniana às categorias aristotélicas¹¹⁴ e a ideia do Primeiro Princípio como o pensamento que pensa a si mesmo.

Mas, mesmo diante das críticas, a filosofia da natureza, bem como a lógica aristotélica eram apreciadas pelos neoplatônicos, de modo que não poderiam ser simplesmente ignoradas. É em vista disso que houve a continuação da tentativa de harmonização entre os filósofos. É em Alexandria, que se tornou um grande centro de estudos, que a tentativa de conciliação ganha grandes proporções, dando origem à corrente de pensamento que atualmente denominamos neoplatonismo.

Mas, a conciliação não se restringe ao pensamento só de Platão e Aristóteles, dado que a problemática da unidade e multiplicidade, com todos os seus desdobramentos, perpassa toda a história da filosofia grega, forjando e ressignificando conceitos que foram recebidos e trabalhados pelo neoplatonismo. Este processo de construção e ressignificação de conceitos proporcionou ao neoplatonismo desenvolver seu próprio sistema, dado que, depois de Aristóteles, se tinha uma lógica bastante desenvolvida e uma terminologia lógico-filosófica bem estruturada. Tal estruturação permitiu que os neoplatônicos trabalhassem se utilizando tanto dos conceitos platônicos quanto dos aristotélicos, numa tentativa de conciliação destas duas formas de pensar.

À vista disso, o segundo capítulo deste trabalho é dedicado a compreender como se dá a articulação da filosofia grega clássica, principalmente a de Platão e Aristóteles, pelos neoplatônicos. Neste sentido, o capítulo parte da recepção daquelas duas filosofias em Alexandria e Roma, com Plotino, segue para sua assimilação na Síria e Atenas, com as teorias de Jâmblico e a Academia. Posteriormente, são vistos quais as influências sofridas pelo Bizantino e como sua obra é classificada para, então, se deter na problemática da questão relativa à identidade e diferença oriunda do movimento de processão.

¹¹³ É importante perceber que superioridade não significa infalibilidade, o que pode ser constatado com a crítica que Proclo dirige, em seu *Comentário à República* (VI Dissertação), à crítica que Platão faz aos poetas.

¹¹⁴ Sobre a crítica de Plotino à Aristóteles concernente à doutrina das categorias, ver: AUBENQUE, Pierre. *Plotino e Dexipo, exegetas das Categorias de Aristóteles*. In: *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. Coordenação de Marcos Zigano. São Paulo: Odysseus, 2005. pp. 315-340.

3 BASES DO PENSAMENTO PROCLEANO.

Ao saber que tinha chegado à Acrópolis, lhe sai ao encontro o porteiro, que já se encaminhava para fechar os portões, ao ponto de dizer-lhe [...]: “Verdadeiramente eu teria fechado, se não tivesses chegado”.¹¹⁵

Os filósofos gregos do séc. IV e V a.C. teorizaram a respeito da problemática relativa à unidade e multiplicidade, entre as esferas conflitantes dos sentidos e da razão, esferas nas quais o objeto deste estudo, a saber: o ser ($\tau\acute{o}\ \delta\acute{\nu}$) e a unidade ($\tau\acute{o}\ \epsilon\acute{\nu}$), se apresentam. Na tentativa de tornar a realidade compreensível e, portanto, explicável, aqueles pensadores buscaram algo sobre o que a razão pudesse se apoiar, i. é, as causas e princípios das coisas. Como ficou exposto, quanto ao que eram estes princípios e causas e quanto à sua quantidade, os filósofos divergiram e foi justamente na divergência que, ao longo do tempo, foram forjados os conceitos sobre os quais este estudo está fundamentado, a saber: *péras* ($\acute{\pi}\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$), *ápeiron* ($\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$), ser ($\tau\acute{o}\ \delta\acute{\nu}$), movimento ($\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$), repouso ($\mu\omicron\nu\eta$), unidade ($\tau\acute{o}\ \epsilon\acute{\nu}$), multiplicidade ($\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$).

Herdeiro da filosofia que se construiu antes dele, Platão, por meio da *Teoria das Formas* e da *Teoria dos Primeiros Princípios*¹¹⁶, foi o grande nome sobre o qual está ancorado o neoplatonismo¹¹⁷. Todavia, não se pode deixar de chamar atenção para as contribuições de Aristóteles, que dizem respeito, principalmente, à lógica e à terminologia formulada a partir da crítica à *Teoria das Formas*. Foi com base na crítica que o Estagirita construiu sua *ontologia*. Em uma tentativa de conciliar estes dois autores, ainda que não somente eles¹¹⁸, os neoplatônicos encontraram elementos para estabelecer seus sistemas não mais como uma *ontologia*, e sim como uma *henologia*.

Entendendo que uma filosofia não se constrói apenas por suas referências teóricas, mas também das vivências daqueles que a teorizaram¹¹⁹, este capítulo parte da construção

¹¹⁵ “Αναβάντι δὲ αὐτῶ καὶ εἰς τὴν ἄκραν περιτυγχάνει ὁ θυρωρὸς πρὸς τῆ εἰσόδῳ, ἤδη τὰς κλεῖς ἐπιτιθέναι μέλλων ταῖς θύραις, ὥστε καὶ εἰπεῖν πρὸς αὐτὸν [...] 'Ἀληθῶς, εἰ μὴ ἦθεξ, ἔκλειον'”. MARINO de Neápolis. *Proclo o De la felicidad*. Texto bilíngüe, introducción y notas de José Miguel García Ruiz e Jesús María Álvarez Hoz. Bilbao: IRLAKA, 2004. X, 260. (Tradução nossa)

¹¹⁶ Teoria dos Primeiros Princípios defendida pela tradição indireta. Aristóteles, na sua *Metafísica*, estrutura uma hierarquia que tem como Princípios o Uno e a Díade e a atribui a Platão.

¹¹⁷ Segundo Jurado: “No neoplatonismo tudo tende a confirmar Platão, chegando a oferecer esta ‘sinfonia’ como uma contraproposta ao novo pensamento excludente que tentava impor-se, o cristianismo”. “En el neoplatonismo tudo viene a confirmar a Platón, llegándose a ofrecer esta ‘sinfonía’ como una contrapropuesta al nuevo pensamiento excluyente que trataba de imponerse, el cristianismo”. JURADO, Enrique Ángel Ramos. *De Platón a los neoplatónicos: escritura y pensamiento griego*. Madrid: Síntesis, 2007. p. 64. (Tradução nossa).

¹¹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 64.

¹¹⁹ Como bem afirmou Hegel: “No que se refere aos indivíduos, cada um é filho do seu tempo; assim também para a filosofia que, no pensamento, pensa o seu tempo”. HEGEL. Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. – São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. XXXVII.

teórica do neoplatonismo e considera, igualmente, o contexto no qual ele se desenvolve. Neste sentido, se visa traçar o caminho de expansão do neoplatonismo, apresentando as bases lançadas por Plotino, apropriadas por Jâmblico e por ele ressignificadas, na tentativa de salvaguardar o politeísmo grego, objetivo assumido pela Escola de Atenas e muito evidente na filosofia de Proclo. Após observar o neoplatonismo em suas tendências especulativa e especulativa-teúrgica, é visto como a reflexão de Proclo se desenvolve a partir de suas influências diretas, i. é, de sua formação filosófica. Neste segundo momento é investigado o método e estilo da obra base deste trabalho: *Elementos de Teologia*, a fim de perceber suas vantagens e desvantagens na exposição dos conceitos e iniciar o exame da problemática na filosofia do Bizantino.

O terceiro momento é voltado para uma apresentação da problemática da identidade e diferença na filosofia procleana. Embora os elementos principais do sistema do Bizantino não tenham sido plenamente expostos, uma apresentação da problemática que norteia este trabalho, neste momento, tem dois objetivos: sensibilizar o leitor para a questão, quando os elementos principais estiverem sendo apresentados e preparar o caminho para tal apresentação. Ao fim do capítulo, se terá compreendido como as ideias de Proclo se desenvolveram desde as influências neoplatônicas até sua formação filosófica, em que aspectos os *Elementos de Teologia* auxiliam e dificultam a análise dos conceitos e como, apropriando-se daquilo que já foi apresentado, a problemática da identidade e diferença se faz presente na filosofia do Bizantino.

3.1 Gênese e desenvolvimento do neoplatonismo

A corrente de pensamento denominada neoplatonismo¹²⁰ é marcada pelos grandes comentários a Platão e a Aristóteles, bem como uma defesa da unidade das doutrinas dos “homens divinos”, a saber: Platão, Orfeu, Homero e os Oráculos Caldeus. De acordo com Vallat¹²¹, o neoplatonismo se caracteriza pela tentativa de conciliar as teorias de Platão e Aristóteles, de modo que, com base em sua interpretação, se pode dizer que com o neoplatonismo se encontra uma síntese de todo o espírito Grego. Isso porque Platão e Aristóteles herdaram a filosofia dos chamados pré-socráticos, de maneira que, na medida em que os estudiosos neoplatônicos trabalharam com as teorias de Platão e Aristóteles, eles se

¹²⁰ O neoplatonismo vai do século III da era Comum a meados do século VI (em Alexandria o neoplatonismo vigora até meados do século VII). Cf. JURADO, *Op. cit.*, 2007, p. 64.

¹²¹ Cf. VALLAT, Philippe. *Farabi et l'École d'Alexandrie: Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2004. p. 37.

utilizaram dos conceitos anteriormente formulados pelos filósofos da *phýsis*. Deste modo, os neoplatônicos são herdeiros e sistematizadores de toda filosofia Grega que os antecederam.

O neoplatonismo, segundo Reegen, teria uma semente já no Médio-Platonismo. Foi com o Médio-Platonismo que houve, primeiramente, a redescoberta da dimensão suprassensível, sendo as *Ideias* de Platão interpretadas como o Pensamento de Deus¹²². Vê-se, já aqui, uma forte ligação com o transcendente. O neoplatonismo, então, teria dado continuidade aquele “renascimento” de Platão, na medida em que seria na relação entre transcendência e imanência das Formas que Platão e Aristóteles se encontrariam e é neste encontro que se ancora o neoplatonismo.

Com o advento do cristianismo, nos séculos I e III da nossa era, houve uma revitalização do interesse por temas metafísicos, teológicos, ascéticos e espirituais¹²³, de modo a fazer emergir as doutrinas pitagóricas e uma crença de que Platão era um contínuo herdeiro de Pitágoras, levando à pitagorização das doutrinas platônicas¹²⁴. Influenciados pelo Médio-Platonismo, Plotino, ainda que não apreciando Aristóteles como o fazia em relação a Platão e ao pitagorismo, é fortemente marcado pelas doutrinas do Estagirita, de maneira que a *Metafísica* estaria condensada na sua obra *Enéadas*¹²⁵. Todavia, ademais de recusar a ideia do pensamento que pensa a si mesmo como o Primeiro Princípio, Plotino acusa Aristóteles de, nas *Categorias*, tanto tentar aplicar categorias ao inteligível que não lhes dizem respeito, na medida em que as teriam posto como homônimas, quanto por não se deter sobre o inteligível¹²⁶.

Diante da resistência de Plotino à Aristóteles, ainda que as obras do Licopolitano sejam repletas das doutrinas aristotélicas, é Porfírio quem faz emergir a tendência de harmonização entre Platão e Aristóteles¹²⁷ de maneira mais acentuada. Se Plotino leu as *Categorias* de maneira ontológica, Porfírio, em sua *Isagoge*, realoca as *Categorias* no terreno da lógica¹²⁸. Porfírio, segundo Girgenti, trabalhou em uma harmonização entre Platão e

¹²² REEGEN, Jan Gerard Joseph. *Introdução*. In: *O livro das Causas: liber de causis*. Tradução e introdução de Jan Gerard Joseph ter Reegen. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 33.

¹²³ GATTI, *Op. cit.*, 2017, p. 27.

¹²⁴ HADOT, *Op. cit.*, 2015, p. 53.

¹²⁵ Cf. PORFÍRIO. *Vida de Plotino*. In: PLOTINO. *Enéadas*. I-II. Introducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 2008. 14.4-7.

¹²⁶ AUBENQUE. *Op. cit.*, 2005, p. 316.

¹²⁷ HADOT. *Op. cit.*, 2015, p. 51.

¹²⁸ Cf. SANTOS, Bento Silva. *Introdução*. In: PORFÍRIO. *Isagoge*. Introdução, tradução e comentários Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2002. p. 18.

Aristóteles¹²⁹, e após partir para Sicília, se debruçou nos estudos do Estagirita¹³⁰. Vê-se, então, o início tanto de uma harmonização entre Platão e Aristóteles, de maneira mais consciente, dado que Plotino também já se utilizava das doutrinas aristotélicas. Platão era bem aceito desde o Médio-Platonismo como a grande autoridade, devido a abertura de sua doutrina para a interpretação de existência de uma realidade transcendente, o que muito foi favorável à justificação das doutrinas cristãs. Por isso, Platão teve suas doutrinas bem aceitas, não sofrendo as críticas que Aristóteles sofreu.

A associação do platonismo ao aristotelismo ocorreu na medida em que nas escolas neoplatônicas eram estudadas as obras de Aristóteles, principalmente as de lógica, como propedêutica aos estudos dos escritos platônicos. Desta maneira, liam Platão já influenciados pela lógica de Aristóteles¹³¹. Por outro lado, ao ler os escritos de Aristóteles, eles o faziam crendo em uma unidade doutrinal entre as teses dos dois filósofos, de modo a não se poder falar nem em um aristotelismo puro e nem de um platonismo. Assim, ainda que os neoplatônicos se julgassem os mais exímios platônicos, o neoplatonismo não pode ser confundido com o platonismo, dado que o neoplatonismo também é marcado por outras formas de pensamento. É da nova maneira de interpretar Platão que o neoplatonismo surgiu, de forma que Reegen assim o caracteriza:

O neoplatonismo, no contexto da filosofia helenística, caracteriza-se como a redescoberta da idéia e da realidade do incorpóreo, do imaterial na base da doutrina da Mônade, da Díade e dos Números, o que manifesta de forma incontestável a influência das teses pitagóricas que se anunciaram no início do renascimento da “corrente platônica”, o assim chamado “medioplatonismo”.¹³²

¹²⁹ A concordia entre Platão e Aristóteles estaria baseada na concepção da lógica aristotélica como porta de acesso à teologia platônica, todavia, era necessário vincular os conceitos da ontologia às *Formas* de Platão. Neste sentido, Porfírio, seguindo a mesma linha de Albino/Alcino, entende que as *Formas* platônicas eram separas e transcendentes, enquanto as formas aristotélicas eram imanentes na matéria, de modo que a primeira era o primeiro inteligível (*ante rem*) e as segundas era o segundo inteligível (*in re*) e haveria também o terceiro inteligível (*pos rem*), que corresponderia aos conceitos na mente humana. Assim, segundo Guisepe, Porfírio vinculava o Deus do livro *A* da *Metafísica*, o pensamento que pensa a si mesmo, à segunda hipótese plotiniana, afirmando que a primeira hipótese, a do Uno, era pura *noesis* e a segunda, a inteligível, *noesis noeseos*. Cf. GIRGENTI, Giuseppe. *La metafísica de Porfirio como mediación entre la henología” platónica y la “ontología” aristotélica*. In: Anuario filosófico, n. 33: 2000. pp. 151-162. Disponível em: <http://libroesoterico.com/biblioteca/metafisica/LA-METAFISICA-DE-PORFIRIO-COMO-MEDIACION-ENTRE-LA-%C2%ABHENOLOGIA%C2%BB-PLATONICA-Y-GIUSEPPE-GIRGENTI.pdf>. Acessado em: 17 de agosto de 2018. p. 153-155.

¹³⁰ Cf. LIBERA. Alain de. *Intoduction*. In: PORPHYRE. *Isagoge*. Texte gre, Translation Baethii. Traduction par Alain de Libera et Alain-Philippe Segonds. Introduction et notes par Alain de Libera. Paris: J. VRIN, 1998. p.IX

¹³¹ Cf. Hadot (*op. cit.*, p. 51), os neoplatônicos viam as categorias de Aristóteles no texto de Platão, não as vendo como uma inovação anti platônica. Tal perspectiva é interessante porque, como foi descrito, a defesa das *Categorias* se deu mediante a *Isagoge* de Porfírio, que, segundo Libera (*Op. cit.*, p. XXVII-XXXII), mesclou elementos platônicos e estoicos na citada obra. Uma vez que as *Categorias* era concebida como basilar para a lógica aristotélica e esta não era mais tida como anti-platônica, abriu-se caminho para a leitura de Aristóteles em um período em que Platão era a grande autoridade.

¹³² REEGEN, *Op. Cit.*, 2000, p. 32.

Quando se fala de Neoplatonismo é importante ter em mente que ele não existiu como uma tendência única, pois, por atender as exigências de seu tempo, se desdobra em múltiplas facetas. Inserido no contexto de expansão do cristianismo, o neoplatonismo, e destacamos aqui o pós-plotiniano, é marcado pela defesa da religião politeísta, que aparece nitidamente na escola siríaca, com Jâmblico, e na de Atenas. Tal defesa segue lado a lado à tentativa de sistematizar o espírito grego, introduzindo o panteão grego no sistema destes filósofos¹³³. Sobre as múltiplas tendências do neoplatonismo, seguimos a divisão apresentada por Reale¹³⁴, que julga haver quatro tendências nas quais são classificadas seis escolas. As tendências do neoplatonismo seriam:

- a) Metafísico-especulativa pura;
- b) Uma síntese entre as tendências Místico-religioso-teúrgico e a especulativa;
- c) Religiosa-teúrgica e;
- d) Erudita.

Classificadas nestas tendências, têm-se:

- a) Escola de Alexandria, fundada por Amônio Sacas por volta de 200 d.C.;
- b) Escola de Roma, fundada por Plotino em 244 d.C.;
- c) Escola da Síria, fundada por Jâmblico depois de 300 d.C.;
- d) Escola de Pérgamo, fundada por Edésio, discípulo de Jâmblico;
- e) Escola de Atenas, fundada por Plutarco de Atenas entre o fim do séc. IV e início do séc. V;
- f) Escola de Alexandria, que renasceu contemporânea a escola de Atenas e sobreviveu até o início do séc. VII e;
- g) Os neoplatônicos do Ocidente latino dos séc. IV e V.

Assim, a escola de Roma diria respeito à tendência metafísica-especulativa pura; a Siríaca e de Atenas, à síntese entre metafísica-especulativa e mística-teúrgica; a de Pérgamo, à tendência religiosa-teúrgica; e a escola alexandrina e o Ocidente latino, à tendência erudita¹³⁵.

¹³³ Cf. PROCLUS. *Théologie Platonicienne. Livre I*. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

¹³⁴ Zeller teria proposto um esquema da história do neoplatonismo no qual haveria três escolas: 1) escola de Plotino, caracterizado pelo interesse filosófico; 2) a de Jâmblico, com prevalência no interesse religioso e; 3) a escola de Atenas, que compõe uma síntese das duas anteriores. Já Praechter teria defendido que as tendências neoplatônicas poderiam ser reduzidas a três: 1) especulativa, com a escola de Roma, Síria e Atenas; 2) teúrgica, com a escola de Pérgamo e; 3) erudita, com a escola de Alexandria e do Ocidente latino. REALE, *Op. cit.*, 1992. p. 140-142.

¹³⁵ Cf. 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. p. 142-142.

3.1.1 O neoplatonismo de Plotino

Proclo é classificado na tendência especulativa-teúrgica, ou seja, é herdeiro do pensamento já iniciado por Jâmblico. Contudo, é válido lembrar que o grande expoente, e tido por muitos como iniciador do neoplatonismo¹³⁶, é Plotino, ainda que Proclo pouco fale sobre o Licopolitano¹³⁷. Embora Proclo não tenha posto Plotino como um pensador central, não se pode desconsiderar que Plotino lançou as bases do neoplatonismo. Deste modo, Dodds defende que Plotino é o filósofo de referência do neoplatonismo, de sorte que o neoplatonismo tardio não deveria a nenhum outro, exceto a Platão, o que deve ao Licopolitano¹³⁸. Logo, é necessário perceber no que consiste a filosofia plotiniana.

Parte-se do entendimento de que Plotino não se dedica a um estudo sobre o ser, e sim sobre a unidade, i. é, ele não elabora uma *ontologia*, mas uma *henologia*¹³⁹. Portanto, seria na unidade que o pensamento grego teria seu núcleo. Sobre esta relação entre *ontologia* e *henologia*, é dito:

No nível “ontológico”, o discurso metafísico protológico se funda sobre os conceitos de ser e aqueles estreitamente relacionados a ele, ou seja, sobre os conceitos: “ser”, “não-ser” e “devir”. No nível “henológico”, ao invés (já implicitamente em Platão, mas explicitamente no neoplatonismo), o discurso metafísico ao nível protológico se põe sobre um plano que podemos chamar “metaontológico”, ou seja, *acima do ser*.¹⁴⁰

Se com Platão há uma protologia quando o Uno e a Díade são postos como Princípios e causas do que vem após eles, com Plotino este esquema se delineia mais claramente. Com o Licopolitano, não mais o Uno e a Díade são postos como Princípios e causas

¹³⁶ Como Amônio Sacas nada escreveu, não se sabe até onde ele teria desenvolvido o sistema que é exposto por Plotino. Este fato leva os estudiosos do neoplatonismo a discordarem quanto à consideração de Plotino como iniciador do neoplatonismo ou somente como o seu grande expositor. Sobre esta discussão, ver: BEZERRA, *Op. cit.*, 2006, e REALE, *Op. cit.*, 2008.

¹³⁷ Neste sentido, Trouillard afirma que para o Diadoco “Plotino é um membro (do Neoplatonismo) entre tantos outros”. Cf. TROUILLARD. *Apud*. REEGEN, Jan Gerard Joseph ter. *Os Elementos teológicos de Proclo*. pp. 267-286. In: *O Neoplatonismo*. Org. Oscar Federico Bauchwitz. Natal: Argos, 2001. p. 269.

¹³⁸ Cf. DODDS, E. R. *Introduction*. In: PROCLUS. *The Elements of Theology*. 2º Ed. A revised Text with translation, introduction, and commentary by E.R. Dodds. New York: Oxford, 2004. p. XIX.

¹³⁹ Reale informa que os estudiosos da modernidade estão cada vez mais convencidos de que o grande paradigma grego é *henológico*, sendo a *ontologia* uma de suas vertentes. Isto porque, só com Aristóteles a *ontologia* teria ganhado contornos mais delineáveis.

¹⁴⁰ “A livello ‘ontologico’, il discorso metafísico protologico si funda sui concetti dell’essere e su quelli ad Esso strettamente connessi, ossia, sui conetti: ‘essere’, ‘non-essere’ e ‘divenire’. A livello ‘henologico’, invece (implicitamente già in platone, ma esplicitamente nei Neoplatonici), il discorso metafísico a livello protologico si pone su un piano che potremmo chiamare ‘metaontologico’, ossia, *al di sopra dell’essere*”. PROCLO. *Teologia Platônica*. Traduzione, note e apparati di Michele Abbate. Prefazione di Warner Beierwaltes, introduzione di Giovanni Reale. Texto Greco a fronte. Milano: Bompiani, 2012. p. XXV. (Tradução nossa).

de tudo, mas tão somente o Uno, que é tido como aquele que está além de todo ser e de todo o devir. Plotino postula três hipóstases: Uno (ἓν), *Noûs* (νοῦς) e Alma (ψυχή), em um esquema em que toda realidade tem sua existência a partir do Uno, que por superabundância faz proceder a segunda hipóstase, a do *Noûs*. É no *Noûs* que se encontra, pela primeira vez, a multiplicidade, dado que diz respeito à relação entre sujeito e objeto. O *Noûs* também é caracterizado pela multiplicidade e universalidade, na medida em que compreende todos os seres que nele coexistem. Assim, pensando a si próprio, por superabundância faz proceder a Alma. A Alma se diferencia das hipóstases anteriores por possuir movimento. Neste sentido, ela não só contempla a si mesma, como o que vem antes dela. Por contemplar o *Noûs*, ela é capaz de produzir, dando origem à realidade sensível e podendo a ela descender, se afastando cada vez mais de seu princípio.

A divisão em hipóstases que ocorre com Plotino se dá, segundo Saffrey e Westerink, com base no exame das hipóteses presentes no *Parmênides* de Platão. Segundo os referidos estudiosos: “Em todo caso, a interpretação das três primeiras hipóteses do *Parmênides* apontando para as três hipóstases que tem lugar de princípio, o Uno, o Intelecto e a Alma, são sem dúvidas obra de Plotino. Sobre esta perspectiva, toda a escola neoplatônica somente estendeu e sistematizou tal exegese.”¹⁴¹ Plotino estabelece três perspectivas de análise das hipóteses do Uno do *Parmênides* de Platão, a saber: o Uno absolutamente uno, o uno-múltiplo e o uno e o múltiplo, que corresponderiam às suas três hipóstases. Deste modo, se tem que, para o Licopolitano, o diálogo não abordaria os diferentes modos de investigar um mesmo objeto, senão uma diferenciação de objetos que são subordinados uns aos outros hierarquicamente¹⁴².

Podemos dizer que este é o primeiro ato da geração: nada buscando em sua perfeição, o Uno transbordou e sua superabundância produziu algo diverso dele mesmo. O que foi produzido voltou-se de novo para a sua imagem e, contemplando-a e sendo por ela preenchido, tornou-se a Inteligência. O ato de ter-se detido e se voltado para o Uno deu origem ao Ser; o ato de ter contemplado o Uno deu origem à Inteligência. O ato de ter-se detido e se voltado para o Uno a fim de contemplá-lo tornou-o simultaneamente Ser e Inteligência. Desse modo, repetiu o ato do Uno e imitou um grande poder. Esse segundo transbordamento, o da essência da Inteligência, é a Alma, que veio assim à existência.¹⁴³

¹⁴¹ “Quoi qu’il en soit, l’interprétation des trois premières hypothèses du *Parménide* comme visant les trois hypothèses qui ont rang de principe, l’Un, l’Intellect et l’Âme, est sans nul doute le fait de Plotin. Sur cette lancée, toute l’école néoplatonicienne n’a fait qu’étendre et systématiser cette exégèse». PROCLUS. *Théologie Platonicienne; Livre I*. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968. p. LXXIX. (Tradução nossa).

¹⁴² Cf. SAFFREY; WESTERINK, In: PROCLUS, *Théologie Platonicienne. Livre I*, p. LXXVIII.

¹⁴³ PLOTINO. *Tratados das Enéadas*. Tradução, apresentação, notas e ensaio final de Américo Sommerman. São Paulo: Polar, 2000. V2, 1.

Tudo o que existe tem sua existência no Uno por meio da emanção¹⁴⁴, que Berti interpreta como uma geração que se dá a partir do próprio ser devido uma necessidade. Todavia, ainda que o Uno seja superior, pelo caráter necessário da geração, tudo o que participa dele é necessário¹⁴⁵. Deste modo, embora haja uma interdependência entre causa e efeito, uma vez que a causa só é causa relativa aos seus efeitos, o Uno é postulado como aquele que a tudo transcende. Assim, Plotino deixa para a tradição dois legados: um sistema no qual todas as coisas de algum modo participam do Uno e dele descendem hierarquicamente e a tarefa de solucionar o problema de imanência e transcendência do Uno relativo a todas as outras hipóstases. Estes dois pontos tornam-se manifestos quando é dito: “Se o que dele provém é a atualização de todas as coisas, o Princípio deve estar além e fora de todas as coisas”¹⁴⁶.

3.1.2 O neoplatonismo de Jâmblico: uma mudança de perspectiva

Após o séc. III d.C., o modo de interpretação plotiniana do *Parmênides* de Platão e a esquematização da realidade em hipóstases passam a ser uma constante em todo o neoplatonismo de cunho pagão. No entanto, “[...] depois de duas gerações, a tensão dialética dos opostos, que é central no sistema plotiniano, ameaçava introduzir afirmações de incompatíveis significações; e a ‘unificação’ (ἔνωσις) deixou de ser uma experiência ou ideia viva para ser uma formula de piedade nos lábios dos mestres”¹⁴⁷. Teria sido o método introduzido por Jâmblico que teria sustentado o pensamento grego neste período¹⁴⁸. Tal posição parece justificável, dado que a introdução de elementos religiosos no interior do sistema não só sustentou a dialética dos opostos, como se contrapôs e protegeu o espírito durante a vigência do Édito de Milão e da expansão do cristianismo, que se deu nos primeiros séculos da nossa

¹⁴⁴ Berti, para tratar da passagem da unidade à multiplicidade nos sistemas neoplatônicos se utiliza do termo *Emanção*. No entanto, para tratar da passagem da unidade à multiplicidade optamos por utilizar o termo *Processão*, dado que o termo mais utilizado em grego para se referir à tal passagem é *πρόοδος*. Ademais, entendemos que o termo processão é o que melhor se adéqua ao pensamento neoplatônico por refletir a concepção de um processo marcado por três momentos: processão, permanência e retorno. O movimento de Processão, diferente do que seria em um movimento emanatório, não tem um fim, dado que na processão sempre há o retorno e o proceder da e para a causa.

¹⁴⁵ BERTI, Enrico. *No princípio tudo era maravilha: as grandes questões da filosofia antiga*. Tradução Fernando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2010. p. 55.

¹⁴⁶ PLOTINO, *Tratados das Enéadas*, V4, 2.

¹⁴⁷ “But within two generations the dialectical tension of opposites which is the nerve of the Plotinian system was threatening to snike into a meaningless affirmation of incompatibles; and 'unification'(ἔνωσις) had ceased to be a living experience or even a living ideal and had become a pious formula on the lips of professors”. DODDS, *Op. cit.*, 2004, p. XIX.

¹⁴⁸ DODDS, *Op. cit.*, 2004, p. XIX.

era. Com Jâmblico teve início o que seria classificado como o neoplatonismo de tendência especulativa-teúgica. Diretamente ligada à tentativa de salvaguardar o politeísmo grego está a multiplicação das hipóstases, que se configura como uma das principais características do sistema de Jâmblico. Tal multiplicação é fundamental para o neoplatonismo tardio porque é por ela que o panteão grego é inserido nos sistemas filosóficos¹⁴⁹.

Como Plotino, Jâmblico interpreta o *Parmênides* de Platão considerando uma análise do Uno e o faz dividindo o diálogo em nove hipóteses que corresponderiam aos graus da realidade. As hipóteses seguiriam esta ordem¹⁵⁰:

- a) Deus e os deuses;
- b) Os intelectivos e os inteligíveis;
- c) Os seres superiores (anjos, demônios e heróis);
- d) Almas racionais;
- e) Almas de patamar inferior;
- f) Formas unidas à matéria;
- g) Matéria;
- h) Corpos celestes;
- i) Corpos sublunares.

Contudo, vale ressaltar que mesmo sendo o iniciador de uma forma de raciocínio, Jâmblico é pouco reconhecido na história da filosofia, uma vez que sobre sua metafísica o que nos resta ou é dado por Proclo em seus comentários, ou em alguns fragmentos conservados por Stobaeus, ou ainda no tratado *Sobre os mistérios egípcios*, ou *De mysteriis*, que é uma refutação da *Carta a Anebon*, de Porfírio, em que Jâmblico defende a teúrgia contra os ataques de Porfírio¹⁵¹.

Mesmo não sendo devidamente reconhecido na história da filosofia, é um erro não dar os devidos méritos às ideias de Jâmblico, que nesta pesquisa é de grande importância, já que é com ele que se dá a multiplicação das hipóstases. No *Comentário ao Timeu* de Platão, Proclo indica o início da multiplicação que ocorre no sistema de Jâmblico. Segundo o Bizantino, o sistema do Sírio é marcado pela multiplicação triádica de cada hipóstase, é dito: “Ele atribui ao Demiurgo, depois as tríades de Deuses Inteligíveis e as três tríades de Deuses ‘Inteligíveis

¹⁴⁹ Cf. REALE, *Op. cit.*, 2008, p. 161.

¹⁵⁰ Cf. SAFFREY; WESTERINK, *Op. Cit.*, 1968, p. LXXXII-LXXXIII.

¹⁵¹ FINAMORE; DILLON. *Introduction*. In: IAMBlichus. *De Anima*. Text, Translation and commentary by John F. Finamore e John M. Dillon. Boston: ABRILL, 2002. p. 5.

e' Intelectivos, o terceiro lugar entre os Pais na sétima tríade, o Intelectivo.”¹⁵² Como se vê, ademais da divisão triádica das hipóstases, tem-se, no sistema de Jâmblico, a admissão de deuses. E, ainda que na citada passagem não haja referência a deuses específicos do panteão grego, coisa bem diferente ocorre na grande maioria das referências a Jâmblico no *Comentário ao Timeu* de Proclo¹⁵³.

Diante da introdução dos deuses gregos no sistema filosófico, uma estrutura que culminou no desenvolvimento dos sistemas da escola de Atenas já pode ser vista quando se tem em conta que a escola siríaca é central para as vertentes do neoplatonismo que surgiram após ela.

Do sólido tronco da metafísica plotiniana, enraizada em Roma e mantida viva no mesmo lugar pelos ensinamentos de Porfírio, saiu uma potente luz da Escola da Síria, representada por Jâmblico, que conseguiu combinar a metafísica plotiniana com as teorias e as práticas da theúrgia em voga no oriente grego. A escola siríaca dá duas ramificações de desiguais valores: de um lado, a Escola de Pérgamo, francamente voltada para a magia e abandonando inteiramente o velho racionalismo grego; de outro, a Escola de Atenas, ramo vigoroso que virá a se enxertar sobre o velho toco da Academia de Platão e a fará dar seu último fruto na tentativa de desabrochar a flor do platonismo sob o sol místico da religião pagã.¹⁵⁴

Uma vez que se tem claro a associação entre religião e sistema filosófico, torna-se cada vez mais evidente a filiação do Bizantino ao Sírio. Isto porque a tendência especulativo-teúrgica é seguida pela escola de Atenas, escola na qual Proclo se associa em 430. Faz-se importante falar da escola de Atenas antes de ocupar-nos da formação de Proclo propriamente dita, já que foi nesta escola que o Bizantino redigiu suas obras. Antes de discorrer sobre a reabertura da escola por Plutarco de Atenas no séc. IV, é interessante pontuar que apesar de ter havido um contato entre a filosofia desenvolvida em Atenas e a fundada por Plotino, durante o séc. III, quando Eubolos presidia os estudos de filosofia platônica em Atenas - Porfírio informa que Plotino tinha contato com o então Diadoco -, não se pode falar de uma influência mútua.

¹⁵² « Il attribue au Démiurge, après les triade des Dieux Intelligibles et les trois triades des Dieux <Inteligible et> Intellectifs, le troisième rang parmi les Pères dans la septième triade, l'Intellective ». PROCLUS. *Commentaire sur le Timée*. Tome II. Traduction et notes par A. J. Festugière. Paris : J. VRIN, 1967. 308.20-23.

¹⁵³ Uma das citações em que se pode ver a introdução dos deuses no sistema filosófico é no passo 65.10 - 67.19 do quarto livro do *Comentário ao Timeu* de Proclo. PROCLUS. *Commentaire sur le Timée*. Tome IV. Traduction et notes par A. J. Festugière. Paris : J. VRIN, 1968.

¹⁵⁴ “Du tronc solide de la métaphysique plotinienne, enraciné à Rome et maintenu vivant sur place par l'enseignement de Porphyre, est sortie la branche puissant de l'École de Syrie, illustrée par Jamblique qui réussit à combiner à là métaphysique plotinienne les théories et les pratique de la théurgie en vogue dans l'Orient grec. 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 ensuite 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 ». PROCLUS. *Théologie Platonicienne; Livre I*. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968. p. XXXV-XXXVI. (Tradução nossa).

Sobre isso, é dito: “Se Plotino e a Academia não se ignoraram completamente, em contra partida, nenhuma influência recíproca se exerce de uma sobre a outra.”¹⁵⁵

Com Eubolo não se pode falar de uma escola propriamente dita, mas de uma cátedra. A escola de Atenas, na qual Proclo se filia, só foi reaberta entre o fim do séc. IV e início do séc. V, por Plutarco de Atenas¹⁵⁶. Neste período, o cristianismo era religião oficial do Império Romano do Oriente e Teodósio (346-396 d.C.) tinha promulgado um decreto no qual proibia a conversão dos cristãos ao paganismo e ordenava o fechamento de todos os templos pagãos¹⁵⁷. Sob a proteção do Império, o cristianismo ganhava a cada dia mais adeptos e como os pagãos tiveram seus ritos proibidos e seus templos fechados, professar a antiga religião era cada vez mais difícil. Diante destes acontecimentos, a religião, bem como a filosofia grega, só puderam sobreviver dentro dos centros de estudos e em especial, no de Atenas. Sobre a importância da escola de Atenas para defesa do espírito grego comparada às demais escolas, é dito:

Em Constantinopla, o cristianismo doravante dominava sem oposição. Em Alexandria, a “escola catequética” tinha proporcionado fundamentos especulativos à mensagem cristã [...]. No mundo latino a filosofia grega não tinha mais nenhuma possibilidade de ser reproposta e relançada.¹⁵⁸

3.1.3 O neoplatonismo na escola de Atenas

Diante das dificuldades para o exercício da filosofia e das práticas culturais gregas, coube à escola de Atenas o papel de guardiã daquele modo de pensar, que era igualmente um modo de viver. Como bem se pode ver em *Proclo ou sobre a felicidade*, de Marino de Neápolis, na escola de Atenas se conservava todo o modo de vida grega através da valorização das virtudes¹⁵⁹. No entanto, no século VI a escola de Atenas é fechada em virtude do decreto de Justiniano, promulgado em 529¹⁶⁰. O decreto de Justiniano afetou profundamente as escolas de

¹⁵⁵ “si Plotin et l’Académie ne s’ignoraient pas tout à fait, pourtant aucune influence réciproque ne s’est exercée de l’un à l’autre.”. SAFFREY; WESTERINK, *Op. Cit.*, 1968, p. XXXVIII. (Tradução nossa).

¹⁵⁶ Cf. REALE, *Op. cit.*, 2008, p. 176.

¹⁵⁷ Cf. SILVA, Clemildo Anacleto da. *O testemunho Histórico da Intolerância nos documentos relacionados aos Direitos Humanos*. In: Protestantismo em Revista: Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo da Escola Superior de Teologia. V. 12, jan-abril de 2007. pp. 80-98. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/2088/2000>. Acesso em: 08 de outubro de 2017. p. 84.

¹⁵⁸ REALE, *Op. cit.*, 2008, p. 77.

¹⁵⁹ Como pode ser visto, por exemplo, em *Proclo e de la felicidad* de Marino de Neápolis.

¹⁶⁰ “Ninguém que tenha sido contagiado por tais heresias poderá desempenhar grau no exército ou exercer ofícios públicos, nem, na condição de professor que se ocupe de alguma disciplina (...) Proibimos que seja ensinada qualquer doutrina da parte daqueles que são afetados pela insânia dos ímpios pagãos”. JUSTINIANO. *Codex*

cunho pagão, de maneira que foi devido a tal decreto que a escola de Atenas foi fechada, levando alguns pensadores da Academia, como Simplício (490 – 560 d.C.) e Damascius (458 – 583 d.C.) a fugirem para Pérsia¹⁶¹. Após a promulgação do decreto, foram proibidos os ensinamentos das teses de Platão e Aristóteles, o que se deveu, segundo D’Ancona, ao modo como Proclo interpretava os dois pensadores¹⁶². De forma mais específica, Proclo teria influenciado para a promulgação do decreto devido o conteúdo das obras: *Sobre a eternidade do mundo*, no qual o Bizantino redigiu 18 teses contra a defesa cristã da criação, e *Teologia Platônica*, marcada pela presença do politeísmo.

Na escola de Atenas, ademais das práticas religiosas, bem como fizeram Plotino, Porfírio e Jâmblico, Plutarco interpretou o *Parmênides* de Platão. Ele o fez retomando a divisão de nove hipóstases e argumentou que o *Parmênides* dizia respeito aos princípios. Sua divisão segue tal exposição:

- a) Deus;
- b) Intelecto;
- c) Alma;
- d) Formas unidas a matéria;
- e) Matéria.

As quatro últimas hipóteses, relativas à perspectiva da inexistência do Uno, são:

- f) Ser sensível;
- g) Todos os objetos do conhecimento;
- h) Sonhos e sombras;
- i) Tudo o que é inferior à imaginação onírica¹⁶³.

Siriano, discípulo de Plutarco e mestre de Proclo, dividiu em nove hipóteses o *Parmênides* de Platão, seguindo o que foi estabelecido por Plutarco. Ele reconheceu e distinguiu no plano inteligível todas as classes divinas, afirmando que toda causa separada engendra uma dupla multiplicidade, uma separada e uma que é inseparável dos participantes. Ele introduziu,

Iustinianus. In: REALE, Giovanni. *Plotino e o Neoplatonismo: história da filosofia grega e romana – vol. III*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2008 p. 206-208

¹⁶¹ SILVA, Francisca Galiléia da. *AFLATUN: Trajetória e características de Platão na filosofia árabe*. Kairós: Revista Acadêmica da Prainha. Fortaleza. v.9, n.1. Jan-Jun: 2012. pp. 62-74. p. 66.

¹⁶² D’ANCONA, Cristina. *Greek into Arabic: neoplatonism in translation*. In: *The Cambridge companion to Arabic Philosophy*. Edited by Peter Adamson and Richaard C. Taylor. Cambridge, 2005. pp. 10-31. P. 17

¹⁶³ Cf. SAFFREY; WESTERINK, *Op. Cit.*, 1968, p. LXXXV.

ao lado do Uno, *Hénadas* (ἑνάδες) que constituem a multiplicidade separada juntamente ao Uno. A exposição de Siriano segue a seguinte lógica:

- a) Todo primeiro deus;
- b) Classe divina;
- c) Almas procedentes da alma divina;
- d) Seres unidos a matéria;
- e) Matéria.

Segue-se, então, além de uma interpretação metafísica das hipóteses do *Parmênides*, uma teológica, o que corrobora com a tese da identificação da escola de Atenas com a tendência especulativa-teúrgica.

O *Parmênides* de Platão foi importante para o neoplatonismo por sugerir uma compreensão sistemática da doutrina platônica em torno de uma hierarquia que constitui os diversos níveis da realidade. Segundo Bezerra, há um consenso entre os historiadores da filosofia de que a leitura procleana do *Parmênides* de Platão é a mais sistemática e original, dado que o Bizantino não só interpreta o diálogo, como tece críticas às interpretações de seus antecessores¹⁶⁴. O citado estudioso afirma ainda que o objetivo de Proclo no comentário ao *Parmênides* é a defesa da filiação de Platão à classe de teólogos gregos¹⁶⁵. Neste sentido, pode-se ver que, de fato, o neoplatonismo herdado por Proclo foi aquele iniciado por Jâmblico e levado a diante por seus mestres diretos, a saber, Plutarco e, principalmente, Siriano.

Na interpretação procleana são considerados todos os níveis do diálogo, i. é, cada cenário de encontro entre os personagens corresponderia a um grau da realidade e nível de consciência. Bezerra apresenta os quatro modos pelos quais o Bizantino entende como possíveis de transmitir os ensinamentos teológicos, quais sejam:

- a) Orfismo, no qual os princípios divinos são revelados por meio de símbolos;
- b) Pitagorismo, cuja ascensão ocorre por meio das matemáticas e da reminiscência;
- c) Pelos mistérios ou revelação que se dá mediante iniciação e;
- d) Cientificamente, identificado com a filosofia de Platão¹⁶⁶.

¹⁶⁴ BEZERRA, Cícero Cunha. *Algumas considerações sobre a leitura procleana do Parmênides de Platão*. In: *Princípios*. v.11; n.15-16. ano 2010. p. 99-107. jan-dez. Disponível em: <http://www.principios.cchla.ufrn.br/15-16.html>. Acesso em: 20 de Julho de 2015. p. 99.

¹⁶⁵ Cf. *Ibidem*, p. 100.

¹⁶⁶ Cf. *Ibidem*, p. 100.

Como herdeiro da atribuição da filiação de Platão ao Orfismo, característica da escola de Atenas, o *Parmênides* é tido pelo Diadoco como um meio de purificar a alma para chegar à verdade mediante a dialética¹⁶⁷. É em vista deste objetivo que cada personagem é interpretado como possuidor de um papel que, de algum modo, se direciona ao personagem Parmênides.

Neste sentido, a discussão do *Parmênides* tem como base a necessidade de um raciocínio purificado, ou seja, de uma preparação do espírito para compreender o Uno primeiro. O diálogo, mais que uma crítica à teoria eleática, é, antes de tudo, uma exposição completa de toda a geração cósmica por meio das processões e as henadas. Para Proclo o diálogo tem na sua forma (simples e natural) a harmonia perfeita do Uno.¹⁶⁸

Relativo às hipóteses presentes no diálogo, Bezerra defende que o Uno da primeira hipótese do *Parmênides* se converteu no Uno-Bem da primeira hipóstase do neoplatonismo, dado que ambos são interpretados como aquele que não-é, estando fora de qualquer relação¹⁶⁹. A segunda hipótese, aquela do uno que é, dá ao uno dois atributos: ser e unidade¹⁷⁰, o que significa que cada parte é independente, de maneira que o uno que é é múltiplo e se converte na segunda hipóstase, no *Noûs*, que é marcado pela multiplicidade e pela existência¹⁷¹. Já influenciado pela interpretação de Jâmblico e Siriano, Proclo não admite uma passagem direta entre o Uno e o *Noûs*, ou seja, entre a unidade absolutamente simples e a multiplicidade, de modo que, como seus antecessores, postula elementos intermediários que fazem a mediação, as *Hénadas*.

Deste modo, vê-se que o *Parmênides* de Platão é central para o neoplatonismo, pois é por ele que os sistemas, desde Plotino, são divididos em hipóstases. Todavia, esta prática interpretativa e exegética dos textos platônicos deixa uma questão: seriam os neoplatônicos, principalmente os da escola de Atenas, que tinham o costume de comentar os textos de figuras como Platão, Aristóteles e mesmo dos Oráculos Caldeus, apenas exegetas? Tendo em vista que Platão era por eles concebido como a grande autoridade, seria o pensamento destes autores e, mais especificamente de Proclo, apenas uma exegese dos Diálogos? Tal tese pode ter algum respaldo na medida em que: os neoplatônicos se julgavam os mais exímios platônicos e grande

¹⁶⁷ Cf. BEZERRA, *Op. cit.*, 2010a, p. 101.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 104.

¹⁶⁹ BEZERRA, Cícero Cunha. *Unidade e Pensamento no Parmênides e nos Elementos de Teologia de Proclo*. In: ARCHAI: Revista sobre as origens do pensamento ocidental. N.5, 2010. pp. 91-104. p. 94. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/1492/1120>. Acessado em: 05 de Outubro de 2017.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 97.

¹⁷¹ Cf. BEZERRA, *Op. cit.*, 2010a, p. 100.

parte daquilo que nos chegou, pelo menos da obra de Proclo, se refere a comentários de textos. Ademais, é válido lembrar que:

Naturalmente, em uma evolução tal que se estende ao longo de quatro ou cinco séculos, não faltaram influências laterais e secundárias que se exerceram entre estas escolas, e se tomarmos um filósofo como Proclo, vemos claramente que há nele tanto erudição escolar quanto construção especulativa, e sabemos que ele praticou a teurgia e exerceu a teoria.¹⁷²

Embora o *Parmênides* de Platão tenha sido fundamental para o neoplatonismo, na medida em que de suas hipóteses foram formuladas as hipóstases neoplatônicas, Proclo não deve ser considerado somente como um exegeta. Concordes com esta perspectiva, estudiosos como Rosán, ao tratar do *corpus* procleano, apresenta obras classificadas como originais, fazendo perceber que o Bizantino é mais que um exegeta. Proclo escreveu tratados nos quais expõe, sistematicamente, sua teoria, indicando sua compreensão da ordem do real. Dois tratados são particularmente importantes no que diz respeito à demonstração procleana da realidade: *Elementos de Teologia* e *Teologia Platônica*. Nestas obras fica evidente a preocupação do Bizantino com as questões que envolvem a relação entre unidade e multiplicidade, bem como suas implicações.

3.2 Leituras procleanas: obras e estilo

Fato é, como declara Anne Sheppard, que a obra de Proclo, bem como a de grande parte dos neoplatônicos pós-plotinianos, é apresentada em forma de exegese¹⁷³ e, mais especificamente, como uma exegese das obras de Platão. Porém, ainda que se conte Proclo somente como um exegeta, algo deve ser considerado: o Diadoco não se limita a interpretar só a filosofia do Fundador da Academia. Ao observar o conjunto de obras que compõe o *corpus* procleano, vê-se que sua atenção, além de Platão, se volta para autores como Euclides, Homero e Hesíodo, os poemas órficos, bem como os Oráculos Caldeus. Este fato exige que se tenha cautela ao tentar por Proclo somente como um exegeta de Platão.

¹⁷² “Naturellemente, dans une telle évolution qui s’étend sur quatre ou cinq siècle, des influences latérales et secondaires n’ont pas manqué de s’exercer entre ces écoles, et si nous prenons un philosophe comme Proclus, nous voyons bien qu’il y a chez lui autant d’érudition scolaire que de construction spéculative, et nous savon qu’il a pratiqué la théurgie et en a fait la théorie ». SAFFREY; WESTERINK, *Op. Cit.*, 1968, p. XXXVI. (Tradução nossa).

¹⁷³ Cf. SHEPPARD, Anne. *Proclus as exegete*. In: *Interpreting Proclus: from antiquity to renaissance*. Edited by Stephen Gersh. Cambridge, 2014. p. 57.

Ademais, embora Proclo teça comentário a diversas referências do helenismo, é preciso ter em mente um ponto no mínimo interessante, a saber, a crença de que havia uma unidade concernente à teoria de todos aqueles que eram postos como autoridades, particularmente: Platão, Aristóteles, os poetas, os matemáticos e os Oráculos Caldeus. Neste sentido, Sheppard reintera que: “Para Proclo os textos de Platão, Euclides, Homero, Hesíodo, os Oráculos Caldeus, e os poemas Órficos revelam todas as verdades filosóficas subjacentes.”¹⁷⁴ A concepção da unidade doutrinal permite conjecturar um Proclo para além das exegeses, principalmente quando se parte da perspectiva de que boa parte dos seus comentários são frutos de aulas ministradas na Academia, i. é, fazem parte do componente curricular a ser estudado.

3.2.1 Sobre as classificações do *corpus procleano*

Se Proclo pressupõe uma unidade nos escritos de diversos pensadores, é preciso perceber que a obra do Bizantino não se limita ao gênero dos comentários. Deste modo, deve-se estar atento a dois pontos: alguns estudiosos estabelecem uma divisão dentro do próprio gênero comentário e, quando se fala no *corpus procleano*, há divergências quanto ao número e tipos de gêneros existentes. Ocorre que Saffrey e Westerink dividem o *Corpus procleano* em sete categorias, na qual se tem¹⁷⁵:

- a) Comentários;
- b) Tratados e escritos ocasionais e controversas;
- c) Manuais básicos para iniciantes;
- d) Obras sistemáticas;
- e) Tratados de matemática e astronomia;
- f) Obras de teúrgia e;
- g) Hinos.

Clota divide em cinco, quais sejam¹⁷⁶:

- a) Os comentários;

¹⁷⁴ “For Proclus the texts of Plato, Euclid, Homer, Hesiod, the *Chaldaean Oracles*, and the Orphic poems all reveal underlying philosophical truths”. SHEPPARD, *Op. cit.*, 2014, p. 58. (Tradução nossa).

¹⁷⁵ Cf. SAFFREY; WESTERINK, *Op. Cit.*, 1968, p. LV.

¹⁷⁶ Cf. CLOTA. José Alsina. *El neoplatonismo en síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona: Anthropos, 1989. p. 89-90.

- b) A Teologia Platônica;
- c) Obras sobre símbolos religiosos;
- d) Os escritos conservados em versão latina de Guillermo de Mörbeke e;
- e) Os Manuais sistemáticos.

Rosán, por sua vez, divide em quatro¹⁷⁷:

- a) Obras filosóficas;
- b) Obras Religiosas;
- c) Obras científicas e;
- d) Obras literárias.

Na divisão estabelecida por Saffrey e Westerink todos os comentários estão reunidos na categoria homônima e com Clota se dá o mesmo, já na classificação de Rosán, os comentários do Bizantino não se reúnem em uma mesma categoria, porque no interior de cada uma das categorias há subdivisões. Deste modo, as obras filosóficas são subdivididas em originais, comentários e polêmicas; as religiosas em comentários e originais; as científicas em matemáticas, astrologia e físicas e; as literárias entre originais, didáticas e comentários. Logo, se observa que os comentários de Proclo perpassam as mais diversas categorias. Mais do que a divisão dos comentários nestas quatro categorias, pois isso só prova as diferentes perspectivas de análise dos textos dos mais diversos autores, o que chama atenção na classificação de Rosán é que em todas elas há as chamadas obras originais.

Entre as obras filosóficas originais¹⁷⁸, encontram-se: *Elementos de teologia*, que é a mais conhecida obra de Proclo; *A Teologia Platônica*, única obra que apresenta todo o sistema do Bizantino de maneira simples e lógica; *Dez questões acerca da Providência; Sobre a Providência, o destino e o livre-arbítrio*, diretamente ligado à obra anterior; *Da existência do Mal e; Sobre o modo de viver*, obra que teria sido escrita em dois livros, mas que só se tem conhecimento porque mencionada por Suidas.¹⁷⁹

Ao comparar a classificação de Saffrey e Westerink com a de Rosán, verifica-se que na divisão de Rosán, no interior das obras filosóficas originais, há tanto obras sistemáticas:

¹⁷⁷ Cf. ROSÁN, Laurence Jay. *The Philosophy of Porclus: the final phase of Ancient thought*. New York: COSMOS, 1949. p. 36.

¹⁷⁸ Sobre as obras consideradas originais nas demais categorias ver: ROSÁN, *Op. cit.*, 1949. Na citada obra, entre as originais religiosas estão: *A arte hierática*, cujo título em latim é *De Sacrificio et Magia*; *Sobre a Mãe dos deuses*; e *A teologia de Orfeu*, da qual Marino, em *Proclo o de la felicidad*, afirma ser uma obra da qual Proclo redigiu anotações sobre as anotações de Siriano e que Suidas afirma ser uma produção de ambos os filósofos. Entre as obras literárias originais, há os *Hinos* em honra aos deuses.

¹⁷⁹ Cf. ROSÁN, *Op. cit.*, 1949, p. 36-39.

Elementos de Teologia e *A Teologia Platônica*; obras classificadas como “pequenos tratados”, que seriam: *Dez questões acerca da providência* e *Sobre a existência do Mal*. A comparação entre classificações é interessante porque ajuda a traçar um perfil das obras, tornando possível uma melhor assimilação de suas disposições. Pois, segundo o próprio Bizantino, “[...] A forma dos discursos bem como as disposições favoráveis dos auditores são as condições necessárias para o sucesso dos ensinamentos.”¹⁸⁰ A compreensão sobre a disposição das obras e a forma como elas são organizadas é fundamental na medida em que permite: uma melhor leitura, pela afinidade com a organização da obra; uma leitura mais direcionada, já que se sabe o mote da obra e; ao passo que torna manifesto a forma de organizar, deixa consciente das dificuldades oriundas do método utilizado.

À vista disso, partindo da importância de conhecer o estilo e o mote das obras que são bases para o estudo, é que se passa ao exame das duas obras fundamentais para este trabalho, a saber: *Elementos de Teologia* e a *Teologia Platônica*. Ambas estão classificadas como filosóficas e sistemáticas, de sorte que, ao apresentarem, cada uma a seu modo, como se desenvolve o sistema procleano, fornecem elementos chave para uma melhor apreensão do objeto de investigação no qual este trabalho está ancorado, a saber: a relação entre identidade e diferença, que emerge da relação entre unidade e multiplicidade. Portanto, passa-se à apreciação destas duas obras, pois, depois disto, se terá uma visão geral da concatenação das ideias presentes nelas, permitindo uma visão panorâmica do sistema de Proclo. Posteriormente, o terreno estará preparado para o estudo mais profundo dos elementos.

3.2.2 Sobre a Teologia Platônica

Comparando a *Teologia Platônica* a algumas das demais obras do *corpus* procleano, Beierwaltes sintetiza o mote de alguns dos comentários de Proclo e põe a *Teologia Platônica* como central. Para o referido estudioso, o comentário de Proclo ao *Parmênides* de Platão se ocupa dos Princípios que determinam universalmente a relação entre unidade e multiplicidade. Em sua interpretação, o comentário aos *Elementos* de Euclides versa sobre a significação central da matemática e da geometria mediante a teoria filosófica. Já no sistema pessoal do Bizantino, que se apresenta nos *Elementos de Teologia*, haveria uma tentativa de

¹⁸⁰ “Προσῆκει γὰρ δήπου καὶ τὰ εἶδη τῶν λόγων καὶ τὰς ἐπιτηδειότητας τῶν ἀκροατῶν προσφόρους ὑποκεῖσθαι”. PROCLO, *Teologia Platônica*, I, 8.25. (Tradução nossa).

conceber a realidade constituída pela dimensão do Uno, i. é, no horizonte de uma causalidade metafísica e da participação de cada indivíduo no Uno. Estabelecendo uma ligação da teoria metafísica-ontológica do Uno e do Bem (*ἀγαθός*) com a tradição religiosa em outra obra sistemática: *Teologia Platônica*, o pensamento procleano se acha em sua expressão característica, integrante e singular no âmbito da problemática.¹⁸¹

A *Teologia platônica*, segundo Proclo, é dividida em três partes. Na primeira, o autor apresenta um conjunto dos atributos comuns aos deuses, posteriormente, enumera os degraus da hierarquia divina e, ao fim, apresenta os deuses hipercósmicos e encósmicos¹⁸². Na obra se encontra um esboço do sistema procleano. Todavia, diferente do que se vê nos *Elementos de Teologia*, na *Teologia Platônica* o sistema é mais detalhado. Ocorre que, embora ambas as obras o Bizantino apresente o esquema geral de Uno, *Noûs* e Alma, bem como suas processões diretas, na *Teologia Platônica* ele o faz a partir de uma perspectiva teológica, introduzindo os deuses e suas processões no sistema, coisa que não ocorre nos *Elementos de Teologia*. Porém, quando se observa a ordem da hierarquia da realidade suprassensível, há perfeita compatibilidade no que concernem as duas obras, veja-se:

Quanto à filosofia divinamente inspirada de Platão, [ele] recusa-se a colocar no posto de Primeiro Princípio tudo o que é corporal [...] e porque também demonstra que o ser da alma é em tudo suspenso pela existência do intelecto [...]; Então, Platão, e somente ele, por um lado, põe em evidência que o intelecto, como foi dito, é o pai e causa dos corpos e das almas [...], em seguida, ele avança até outro Princípio primeiro, totalmente transcendente em relação ao intelecto, ainda mais distante do que é corpóreo e indizível, aquele do qual é preciso que todo ser tenha sua existência [...]. Este Princípio todo Primeiro do universo e superior ao intelecto. [...] ele apresentou, como estando acima do que é corpóreo, estas três causas e mônadas, eu quero dizer: a alma, o intelecto todo primeiro e a Unidade superior ao intelecto.¹⁸³

A substância da alma está acima de todos os corpos, e a natureza inteligível é superior a todas as almas, e superior às hipóstases inteligíveis só o próprio Uno. [...] E por causa do intelecto que a alma participa daquilo que é sempre intelecto, da mesma forma que o corpo move a si mesmo por causa da alma. [...] Antes das almas era o intelecto. Mas antes do intelecto, entretanto, o Uno. [...] E não existe outra coisa que seja superior ao Uno.¹⁸⁴

¹⁸¹ Cf. BEIERWALTER. *Prefazione*. In: 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. p. V-VI.

¹⁸² Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, I, 2.9: 8-17.

¹⁸³ Μόνη δὲ ἡ τοῦ Πλατωνοῦ ἐνθεοῦ ὑφήγησις τὰ μὲν σωματικὰ πάντα πρὸς ἀρχῆς λόγον ἀτιμάσασα [...] τὴν δὲ φυικὴν οὐσίαν πρεσβυτέραν μὲν εἶναι σωμάτων ἀποδείξασα τῆς δὲ νοερᾶς ὑποστάσεως ἐξηρητηκίνητον [...] σωμάτων μὲν, ὥσπερ εἴρηται, καὶ ψυχῶν πατέρα τὸν νοῦν ἀποφαίνει καὶ αἴτιον [...] πρόεισι δὲ ἐπ' ἄλλην ἀρχὴν τοῦ νοῦ παντελῶς ἐξηρημένην καὶ ἀσωματωτέραν καὶ ἄρρητον ἀφ' ἧς πάντα, κὰν τὰ ἔσχατα τῶν ὄντων λέγῃς τὴν ὑποστάσιν ἔχειν ἀναγκαῖον. [...] Ταύτην δὲ πρωτίστην τῶν ὄλων καὶ νοῦ. [...] καὶ τρεῖς ταύτας αἰτίας καὶ μονάδας ἐπέκεινα σωμάτων ἀναφήνασα, ψυχὴν λέγω καὶ νοῦν τὸν πρωτίστον καὶ τὴν ὑπερ νοῦν ἔνωσιν. *Ibidem*, I,13.8-14:9. (Tradução nossa).

¹⁸⁴ Πάντων σωμάτων ἐπέκεινά ἐστιν ἡ ψυχῆς οὐσία, καὶ πασῶν ψυχῶν ἐπέκεινα ἡ νοερὰ φύσις, καὶ πασῶν τῶν νοερῶν ὑποστάσεων ἐπέκεινα τὸ ἔν. [...] καὶ γὰρ ἡ ψυχὴ διὰ νοῦν μετέχει τοῦ αἰεὶ, ὥσπερ σῶμα διὰ ψυχὴν τοῦ ἑαυτὸ κινεῖν. [...] πρὸ τῶν ψυχῶν ἄρα ὁ νοῦς. ἀλλὰς μὴν καὶ πρὸ τοῦ νοῦ τὸ ἔν. [...] καὶ οὐκέτι τοῦ ἐνὸς ἄλλο

Nestes trechos, sendo o primeiro da *Teologia Platônica* e o segundo dos *Elementos de Teologia*, se vê a diferença de abordagem existente entre eles. No primeiro, há uma clara atribuição à doutrina de Platão, já na segunda, há tão somente uma descrição do sistema hierárquico que é exposto com base na possibilidade de movimento e de participação. Ocorre que a *Teologia Platônica* é uma obra cuja sistemática é diferente da dos *Elementos de Teologia* no que diz respeito à metodologia utilizada. Na *Teologia Platônica* não só são apresentados os princípios gerais como os deuses do panteão grego que compõem o sistema procleano¹⁸⁵.

3.2.3 Sobre os *Elementos de Teologia*

Quanto aos *Elementos de Teologia*, esta é uma obra puramente teórica, nesta perspectiva, “*O Elementos de Teologia* é uma obra acadêmica que contém pouco ou nada que pareça estar diretamente ligada ou à edificação espiritual ou às controvérsias religiosas.”¹⁸⁶ É justamente a ausência de elementos místico-religiosos que leva Dodds a defender que esta é uma obra da juventude do Bizantino, mesmo que não seja possível datar seu ano de composição. Ainda segundo o referido estudioso¹⁸⁷, a obra é uma tentativa de suprir o esquema desejado por Platão na *República*, na qual todas as formas seriam derivadas do verdadeiro Bem¹⁸⁸. É neste sentido que ela é posta como uma teologia no sentido aristotélico, i. é, de uma filosofia primeira ou metafísica.

Os *Elementos de Teologia* é uma obra filosófica de cunho sistemático e difere da *Teologia Platônica* por não fazer referência a nenhum autor. A obra se concentra em expor os axiomas e suas consequências, se utilizando do método dedutivo. Reegen informa que “A ET é um tratado de tamanho médio, fortemente construído, extremamente despojado e redigido ‘more geométrico’ com teses, demonstrações e corolários, no estilo da *Ética* de Spinoza.”¹⁸⁹ A obra é dividida em duas partes, a primeira composta de 113 teses seguida de suas explicações¹⁹⁰

ἐπέκεινα. PROCLUS. *The Elements of Theology*. A revised text with translation, introduction, and commentary by E. R. Dodds. New York: Oxford, 2004. Prop. 20. (Tradução de Reegen para uso interno).

¹⁸⁵ Como pode ser percebido na terceira parte da obra, i. é, nos dois últimos livros.

¹⁸⁶ The *Elements of Theology* is a purely academic and theoretical work, containing little or nothing that appears to be directed either to spiritual edification or to religious controversy”. DODDS, *Op. cit.*, 2004, p. X. (Tradução nossa)

¹⁸⁷ Ibidem, p. X.

¹⁸⁸ PLATÃO, *República*, 517b-c.

¹⁸⁹ REEGEN. Jan Gerard Joseph ter. *Os Elementos Teológicos de Proclo*. In: *O neoplatonismo*. Organização de Oscar Federico Bauchwitz. Natal: Argos, 2001. Pp. 267-286. p. 270.

¹⁹⁰ De modo que, pela divisão em setores, se tem a primeira parte composta por: A. sobre a unidade e multiplicidade; B. sobre as causas; C. dos graus da realidade; D. da processão e conversão; E. da auto-constituição;

e a segunda, contendo 97, formando um total de 211 teses que, segundo a divisão de Dodds de 1933, são reunidas em setores que vão de A a N¹⁹¹. Nessa obra, mais especificamente na primeira parte, Proclo apresenta as relações entre conceitos antitéticos como: unidade/multiplicidade, movimento/repouso, causa/efeito e transcendência/imanência.

Na primeira parte da obra, o Bizantino faz as devidas articulações entre os fundamentos e as leis que constituem a realidade. A segunda, versa sobre as relações recíprocas entre os três graus da realidade¹⁹². Assim, é perceptível que os *Elementos de Teologia*¹⁹³ é articulado de forma a apresentar as linhas gerais do sistema procleano. Ao ter início com as relações de unidade e multiplicidade, a obra apresenta o Uno como anterior e transcendente a toda multiplicidade, sendo causa¹⁹⁴. Do Uno, que a tudo transcende, descendem as *Hénadas*, sobre as quais Reegen informa que “é um e não um ao mesmo tempo, subordinado ao Uno que está à sua origem, que é a sua origem”¹⁹⁵. É com as *Hénadas* que se pode ver o início da multiplicidade, ou melhor, da pluralidade, dado que elas são unas e muitas.

É fundamentado na noção de causalidade e da posterioridade da multiplicidade em relação à unidade que são formuladas as considerações sobre a causalidade e o produzir, que compõe a seção B. Nesta seção é apresentada uma relação de superioridade e inferioridade, na medida em que é dito que “Tudo que produz outra coisa é, por natureza, superior àquilo que foi produzido.”¹⁹⁶ Ademais da seção B, as seções G, I e K também explanam sobre as relações de causalidade, mas o fazem em outras perspectivas, dado que na seção B a análise parte das noções de produção, tendo como fundamento a processão (*πρόοδος*) a partir da causa primeira.

Aqui, vale ressaltar a diferença de divisão que encontramos nos estudos. Enquanto Dodds intitula sua seção B tão somente como “*Das causas*”, Valverde intitula o mesmo grupo de proposições, a saber, de 7 a 13, como “*O Uno-Bem e a produção da realidade*”¹⁹⁷. O título da seção dado por Valverde corrobora com a tese sobre o mote da seção. Quanto às demais seções cujo foco é a causalidade, seguindo a divisão de Dodds, tem-se a G, que vai da

F. do tempo e da eternidade; G. dos graus de causalidade; H. do todo e das partes; I. da relação de causa e seus efeitos, bem como das potências; J. do ser, limite e ilimitado; e, K. teoremas suplementares sobre a causalidade.

¹⁹¹ REEGEN, *Op. cit.*, 2001, p. 271.

¹⁹² Têm-se os seguintes setores: L. das hénadas divinas ou deuses; M. do Intelecto; N. da alma.

¹⁹³ PROCLUS. *The Elements of Theology*. A revised text with translation, Introduction, and Commentary by E. R. Dodds. New York: Oxford.

¹⁹⁴ Cf. PROCLUS, *Elementos de Teologia*, prop. 11. (Tradução de Reegen para uso interno), “Todos os seres procedem de uma única causa primeira” (Πάντα τὰ ὄντα πρόεισιν ἀπὸ αἰτίας, τῆς πρώτης) e o Uno, enquanto causa de tudo que existe, a tudo transcende, sendo ele causa e princípio de toda multiplicidade.

¹⁹⁵ REEGEN, *Op. cit.*, 2001, p. 272.

¹⁹⁶ Πᾶν τὸ παρακτικὸν ἄλλου κρείττον ἐστὶ τῆς τοῦ παραγομένου φύσεως. PROCLUS, *Elementos de Teologia*, prop. 7. (Tradução de Reegen para uso interno).

¹⁹⁷ VALVERDE, *Op. cit.*, 2017. (Tradução nossa).

proposição 56 a 65 e é intitulada “*Dos graus da causalidade*”. Quanto a este grupo, a divisão de Valverde apresenta divergência. Ocorre que Valverde une as seções que com Dodds correspondem a G e H, de sorte que sua terceira¹⁹⁸ seção vai das proposições 56 a 76 e é intitulada “*A distinção ontológica dos graus da causalidade e a relação todo-parte*”.

A seção G é marcada pelo estabelecimento dos graus da realidade, de maneira que se tem: “Tudo o que subsiste de alguma maneira ou tem seu ser em sua causa, como em uma potência originária; ou como uma substância predicada; ou por participação, à maneira de uma imagem.”¹⁹⁹ Deste modo, como bem apresenta Reegen, a realidade pode existir de três modos²⁰⁰:

- a) Como causa;
- b) Em sua existência própria e;
- c) Como participação em forma de imagem.

A seção I, possui um título extremamente indicativo, a saber: “*Das relações das causas e seus efeitos; e Da Potência*”. Nesta seção são apresentadas as relações de causa e efeito e é mostrado como a potência está associada ao grau de causalidade. A última seção que versa diretamente sobre a causalidade é a K, intitulada: “*Teoremas suplementares sobre a causalidade, etc*”. Na divisão de Dodds, esta seção vai da proposição 97 a 112, já na de Valverde, da 97 a 100 e é intitulada “*A relação entre imparticipado e participado e a dependência que tudo tem do Primeiro Princípio.*”

Seguindo ainda a divisão de Dodds, após a seção K termina a primeira parte da obra e tem início a apresentação de cada grau da realidade em específico, i. é, da realidade divina (das *Hénadas*), Inteligível (do *Noûs*) e Psíquica (da Alma). Contudo, até aqui só foram abordados os teoremas que dizem respeito às relações de causalidade e a primeira, que versa sobre a relação uno-múltiplo. Agora é necessário tratar sobre as demais seções. A seção C é dedicada aos graus da realidade. Nesta conformidade, ela faz explanações sobre o movimento e a participação. A seção D mostra como se dá o movimento de processão e sobre este, Reegen afirma: “O quadro da processão, apresentado neste setor não seria completo se não considerasse o fenômeno da volta [...]. Desta forma a realidade é concebida como um processo cíclico.”²⁰¹ É a circularidade dos seres que permite pensar a identidade e a diferença, dado que é pela

¹⁹⁸ Valverde não classifica suas seções por letras, mas por números.

¹⁹⁹ Πᾶν τὸ ὁπωσοῦν ὑφεστὸς ἢ κατ'αἰτίαν ἔστιν ἀρχοειδῶς ἢ καθ'ὑπαρξιν ἢ κατὰ μέθεξιν εἰκονικῶς. PROCLUS, *Elementos de Teologia*, prop. 65. (tradução nossa).

²⁰⁰ REEGEN, *Op. cit.*, 2001, p. 273.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 275.

semelhança que há a permanência (*μονή*) e o retorno (*ἐπιστροφή*) e a diferença se dá pela processão (*πρόοδος*), de maneira que a origem de um ser por uma causa já estabelece uma relação de identidade e diferença entre causa e causado, como pode ser encontrado na proposição 18:

Se, de fato, dá o seu próprio ser e transmite, a partir de sua própria substância, aquilo que transmite é inferior à sua própria substância, que é maior e mais perfeita, porque tudo que continua outra coisa é superior à natureza do que é constituído. Aquilo que preexiste naquilo que dá é superior àquilo que é dado e isto é aquilo, mas não é a mesma coisa; porque aquilo é em primeiro e isto, em segundo.²⁰²

Quanto à seção E, esta versa sobre os seres autoconstituídos, ou seja, sobre aqueles que têm papel intermediário no proceder das hipóstases. Na seção F, o Bizantino apresenta as relações entre tempo e eternidade, dedicando-se às relações de corrupção. Na seção H, tem-se a exposição sobre a relação entre o todo e as partes, estando tal seção diretamente ligada a A, na qual se encontra a relação entre unidade e multiplicidade. A seção J é de suma importância para este estudo, dado que examina a tríade Ser (*τὸ ὄν*), Limite (*πέρας*) e Ilimitado (*ἄπειρος*), ainda que muito brevemente, a saber, da proposição 87 a 96. As seções G, I e K já foram comentadas, permitindo-nos, agora, ocupar-nos da segunda parte da obra, que vai da proposição 114 a 211. Tal grupo de proposição é dividido em três grandes seções, de modo que na seção L são apresentadas as *Hénadas* divinas, na M, a hipóstase inteligível e na N, a psíquica.

Os *Elementos de Teologia* figuram uma posição intermediária entre Plotino e Jámblico. Segundo Dodds, boa parte da obra do Bizantino está de acordo com o sistema plotiniano, o que pode ser notado quando se observa a realidade dividida em três hipóstases. No entanto, apesar da concordância com Plotino em muitos pontos, ainda que este não seja citado uma só vez na referida obra, os *Elementos de Teologia* apresenta influências recebidas de Jámblico, como é o caso de um intermediário entre o Uno e o *Noûs*. São estes intermediários que permitem a relação dinâmica entre os níveis das hipóstases tão cara ao Bizantino. É a relação entre intermediários que torna possível a passagem entre os extremos, sem que se caia na aporia da falta de um ponto de comunhão entre os elementos. Neste sentido, é dito:

Mais uma vez, nos *Elementos*, Proclo justifica sua multiplicação de entidades, como Jámblico nas mesmas circunstâncias, por referência à “lei dos termos médios”, a saber, que duas duplas de termos disjuntos AB e não-A, não-B não podem ser

²⁰² εἰ γὰρ αὐτῷ τῷ εἶναι δίδωσι καὶ ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας ποιεῖται τὴν μετάδοσιν, ὃ μὲν δίδωσιν ὑφειμένον ἐστὶ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας, ὃ δὲ ἐστὶ, μειζόνως ἐστὶ καὶ τελειότερον, ἔπερ πᾶν τὸ ὑποστατικόν τινος κρείττον ἐστὶ τῆς τοῦ ὑφισταμένου φύσεως. τοῦ δοθέντος ἄρα τὸ ἐν αὐτῷ τῷ δεδοκότι προυπάρχον κρείττονως ἔτι· καὶ ὅπερ ἐκεῖνο μὲν ἐστὶν, ἀλλ'οὐ ταῦτὸν ἐκεῖνον· πρῶτως γὰρ ἔτι, τὸ δὲ δευτέρως. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 18.5-11. (Tradução de Reegen para uso interno).

contínuos, mas precisam ser ligados por um termo intermediário, ou A não-B ou B não-A, formando uma “triade” com eles.²⁰³

O estilo sistemático da obra de Proclo traz alguns benefícios à compreensão do seu pensamento, dado que as teses são apresentadas de forma que umas derivam das outras. Todavia, tal estilo de escrita não apresenta só vantagens. Dodds, sobre as dificuldades presentes na leitura dos *Elementos de Teologia*, informa que a obra, embora formalmente correta, apresenta lapsos de conectores formais, além de repetir o enunciado, quando este passa a ser demonstrado. Dodds informa ainda que mais que um problema do autor, as dificuldades apresentadas constituem uma debilidade inerente ao método, dado que a coerência de uma filosofia não poderia ser completamente expressada em uma cadeia impecável de silogismos. É em virtude disso que, ainda que os *Elementos de Teologia* seja a obra base desta pesquisa, obras como *O comentário ao Timeu* e a *Teologia Platônica* são indispensáveis. No entanto, ao apresentar a problemática da processão na explicação da multiplicação dos seres é feito uso, quase que exclusivamente, dos *Elementos de Teologia*.

Uma vez exposto como se desenvolveu o neoplatonismo e mais especificamente o sistema do Diadoco, é importante discorrer sobre a problemática da identidade e diferença no sistema de Proclo, ainda que de modo geral, dado que até este momento ainda não se tem os elementos fundamentais da filosofia de Proclo completamente analisados. Devido a tal necessidade, são apresentados os aspectos do movimento de processão que aparecem como problemáticos no sistema procleano, principalmente nos *Elementos de Teologia*. Tal feito é realizado a fim de tornar o leitor sensível àquilo que será apresentado durante o terceiro capítulo, a saber: os elementos que compõem o sistema procleano e como eles se articulam.

3.3 A problemática da identidade e diferença na obra de Proclo

É no interior da relação uno-múltiplo que as aporias concernentes às relações causais surgem. Neste sentido, o neoplatonismo postula um Primeiro Princípio a que todos tendem, mas que só pode ser denominado causa se pensado a partir daquilo que lhe é posterior. O primeiro é posto como transcendente a todas as coisas, todavia, ainda que seja transcendente, toda multiplicidade dele participa. Tem-se, aqui, o primeiro problema a ser investigado, a saber:

²⁰³ “Again and again in the *Elements* Proclus justifies his multiplication of entities, like Iamblichus in the same circumstances, by reference to the ‘law of mean terms’, viz. that two doubly disjunct terms AB and not-A not-B cannot be continuous, but must be linked by an intermediate term, either A not-B or B not-A, which forms a ‘triad’ with them”. DODDS, *Op. cit.*, 2004, p. XXII. (Tradução nossa).

como um princípio, que é separado de todas as coisas, é, simultaneamente, participado por todas elas? O problema vai além, nos *Elementos de Teologia* o primeiro de cada ordem é posto como imparticipado e sendo o Uno o primeiro de todas as ordens, como ele pode ser participado por qualquer outra realidade? As dificuldades seguem: como falar de semelhante e dessemelhante referindo-se a um elemento separado de qualquer relação?

Nos *Elementos de Teologia*, Proclo pretende demonstrar não só que todas as coisas têm existência a partir da unidade, de sorte que “Toda multiplicidade é posterior ao Uno”²⁰⁴, mas também que todas as partes que compõe a multiplicidade são unidades²⁰⁵. Se a própria multiplicidade, enquanto múltipla, é composta de unidades, fica algo em suspenso: seria a multiplicidade apenas um conjunto de unidades? No que consiste a multiplicidade? Uma das marcas do múltiplo é a complexidade, que traz consigo a ideia de diversidade. O problema reside em que, uma vez que se diz que todas as partes da multiplicidade são unidades, é preciso estar atento ao fato de que quando se fala em unidade se está a pensar no que é simples, inteiro e sem partes, como já foi indicado desde as teses de Parmênides²⁰⁶. Se unidade e multiplicidade apresentam características contrapostas e a multiplicidade é composta por unidade, há uma tensão entre os conceitos de unidade e multiplicidade. Sendo por esta tensão que os dois conceitos estão relacionados com todos os outros que aparecem nos *Elementos de Teologia*.

Acontece que, se para o Bizantino “Toda multiplicidade de alguma maneira participa da unidade”²⁰⁷, tal participação não acontece diretamente, dado que Proclo não admite passagens abruptas entre conceitos tão contrapostos, como o são os de unidade e multiplicidade²⁰⁸. Faz-se necessária a presença de intermediários para que seja possível a participação de todos os níveis da realidade na unidade. São os intermediários que possibilitam o proceder de todas as hipóstases a partir do Uno, bem como o retorno de todos os níveis da

²⁰⁴ Πᾶν πλῆθος δευτερόν ἐστι τοῦ ἐνός. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 5. (Tradução de Reegen para uso interno).

²⁰⁵ “Porque qualquer um dos muitos, seja qual for que tomes, ou será uno, ou não uno; e se não for uno, ou será muito, ou nada. Mas, caso qualquer coisa for nada, também o será o que dela se origina; se porém, muito, cada um provem do infinito infinitas vezes”. (τῶν γάρ πολλῶν ἕκαστον, ὅπερ ἂν λάμβης, ἦτοι ἔ ἔσται ἢ οὐχ ἔν· και εἰ οὐχ ἔν, ἦτοι πολλὰ ἢ οὐδέν. ἀλλ'εἰ μὲν ἕκαστον οὐδέν, και τὸ ἐκ τούτων οὐδέν· εἰ δὲ πολλὰ, ἐξ ἀπειράκις ἀπείρων ἕκαστον). Ibidem, prop. 1. (Tradução de Reegen para uso interno).

²⁰⁶ No poema *Da Natureza* o Eleata dá ao ser quatro características, quais sejam: ingênito e indestrutível, indivisível, imóvel e completo. Ao fazer isso ele atribui ao ser um sentido de Unidade (pois é dito que o ser é indivisível e completo) e de imobilidade, sendo retirada do ser qualquer possibilidade de mudança. Tem-se, portanto, uma unidade que é simples, inteira e sem partes. Cf. PARMÊNIDES, *Da Natureza*, Frag. 7-8.

²⁰⁷ Πᾶν πλῆθος μετέχει πη τοῦ ἐνός. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 1.

²⁰⁸ A recusa da passagem direta da unidade para a multiplicidade já ocorria desde Platão, como é posto no *Filebo* 18a-b.

realidade à Causa Primeira. Advogando a respeito da presença de termos que permitem o contato entre elementos extremos na filosofia procleana, Caram afirma:

Proclo expõe os princípios da sua reflexão em uma ordem rigorosamente articulada, manifestando uma continuidade latente na totalidade do universo, e o interpretando em termos de estrita causalidade, que conecta ao Uno com os vários estágios de ser, dispostos hierarquicamente em uma cadeia descendente e sem fissuras entre seus membros.²⁰⁹

Ao mesmo tempo em que a presença de intermediário sana a dificuldade de um ponto de comunhão entre os diversos níveis da realidade, ele se torna problemático porque a solução dada só o é do ponto de vista da conversão. O que significa dizer que, ao passo que a continuidade ontológica só é possível pela presença de intermediários, sob a perspectiva da processão, estes intermediários se põem como empecilho para a admissão de termos diferentes na realidade suprassensível, dado que a processão tem como regra a semelhança²¹⁰. Assim, na medida em que tudo advém de uma causa primeira que é tão somente Una²¹¹, como, na passagem do Uno ao múltiplo, surge a diversidade de seres? A dificuldade da questão está no fato de que, ao não conceber uma passagem direta entre elementos contrários, Proclo postula tal passagem mediante níveis de realidade. Deste modo, o primeiro termo de uma ordem multiplica sua própria característica nos elementos que produz.

Entre a unidade absolutamente simples, aquela do Uno, e a multiplicidade, em sua complexidade²¹², há diversos níveis de hipóstases. Sobre cada hipóstase e suas particularidades é tratado no próximo capítulo, agora é suficiente enumerá-las a fim de saber como nelas já se encontra uma parcela de diferença e como tal diferença apresenta dificuldades quando postulada em uma realidade em que não existe movimento, como é o caso da realidade suprassensível. As hipóstases do sistema procleano são: Divina, que compreende o Uno e as *Hénadas*, tal realidade é marcada por sua simplicidade; a Inteligível, aquela do *Noûs*, que diz respeito à primeira multiplicidade propriamente dita, já que nela se pode falar em sujeito pensante e objeto

²⁰⁹ “Proclo expone los principios de su reflexión en un orden rigurosamente articulado, manifestando una continuidad latente en la totalidad del universo, e interpretándolo en términos de estricta causalidad, que conecta el Uno con los variados estadios de ser, dispuestos jerárquicamente en una cadena descendente y sin fisuras entre sus miembros”. CARAM. Gabriela de los Ángeles. *La continuidad ontológica en el pensamiento de Proclo*. In: THÉMATA. *Revista de Filosofía*. N. 49, Enero-Junio. 2014. PP. 105-125. Disponível em: http://institucional.us.es/revistas/themata/49/estudio_6.pdf. Acessado em: 12 de setembro de 2017. p. 105. (Tradução nossa).

²¹⁰ Para o Bizantino, “Toda processão realiza-se através da semelhança dos segundos com os primeiros.” (Πᾶσα πρόοδος δι’ὁμοιότητος ἀποτελεῖται τῶν δευτέρων πρὸς τὰ πρῶτα.). PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 29. (Tradução de Reegen para uso interno).

²¹¹ Cf. *Ibidem*, prop. 11.

²¹² A marca da multiplicidade está no mundo do devir, realidade em que há tanto todos os tipos de movimentos já identificados por Platão e Aristóteles quanto a individuação dos seres, mediante a suas partes, e a relação de uns com os outros.

pensado, além de realidades como Ser, Vida e Intelecto e; a Psíquica, que é caracterizada pelo movimento e, portanto, pela Alma, primeiro ser móvel quanto à atividade e; por fim, a realidade sensível, que diz respeito ao mundo do devir, no qual tanto há mudanças nas atividades quanto nas substâncias.

3.3.1 A simultaneidade do movimento de processão

Na realidade sensível é o movimento, particularmente o de mudança, que agindo sobre a matéria a individua²¹³, tornando-a princípio de toda diferença. Na realidade suprassensível, contudo, nem se acha movimento e nem matéria. O que, então, torna possível a multiplicação da unidade e a diferenciação na multiplicidade? Para o Bizantino, a multiplicação da unidade se dá por meio do movimento de processão. O problema é que tal movimento não pode ser o responsável pela diferenciação entre seres, pois ele não é regido pelo tempo, ou seja, foge de qualquer noção de anterioridade e posterioridade. A processão é um movimento lógico, por dizer respeito a uma exigência da razão, explicando o modo de multiplicação da unidade sem precisar ser uma sucessão de eventos. Ela compreende três momentos que não ocorrem em tempos diferentes, são eles: proceder, permanecer e retornar.

A necessidade dos três momentos se dá porque o sair da unidade em direção à multiplicidade não pode significar um completo distanciamento entre causa e efeito, dado que, de acordo com a processão, ainda que o efeito saia da causa, dela se diferenciando, ele deve sempre permanecer nela e a ela retornar. É o ciclo de origem e retorno de toda multiplicidade, que ocorre não na ordem aqui exposta, mas simultaneamente. Se cada um dos momentos consistisse em uma sucessão marcada pelo tempo, ou seja, por um antes e depois, já no primeiro, na saída da unidade em direção à multiplicidade, haveria uma completa separação entre o que produz e o que é produzido. Uma separação de tal tipo significaria uma diferença entre causa e causado de proporção tal que não permitiria a participação. Sobre isto, Proclo se utiliza do seguinte argumento:

Tudo que é causado permanece na sua causa, procede dela e a ela se converte. Se, de fato, só permanece, em nada difere da causa, existindo inconfundivelmente; porque a processão separa na mesma hora. Se, porém, só procedesse, seria sem possibilidade de se ligar com a causa e incompassível, de maneira alguma se comunicando com a

²¹³ A ação do movimento sobre a matéria que leva à individuação pode ser facilmente percebida na doutrina aristotélica das quatro causas, no qual a causa eficiente é determinante na composição de uma substância. Ora, nenhuma matéria muda a si mesma, é necessário algo que aja sobre ela, dando-a forma e assim, a particularizando. Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Op. cit.*, p. I, 5.1.

causa. Se, pois, só se converter, como aquilo que não tem a substância dessa causa realizaria a conversão, segundo a substância, a um diferente? [...] Por isso, é preciso ou só permanecer, ou só se converter, ou só proceder, ou os dois extremos um com o outro, ou o médio com um ou outro dos extremos, ou tudo simultaneamente. Resta, então, que tudo permanece na causa, dela procede e a ela se converte.²¹⁴

A impossibilidade de participação é fruto da dessemelhança, pois tudo que apresenta algum ponto em comum é capaz de participar neste ponto que compartilha. O proceder deve acontecer simultaneamente à permanência do efeito na causa, contudo, como isto pode acontecer? Proceder significa sair da causa, permanecer, estar sempre nela. Se processão e permanência forem concebidas como momentos distintos, eles se anulariam, já que aquilo que procede não pode permanecer no que procedeu. Acontece que permanecer completamente na causa implica em nada se diferenciar dela e, portanto, causa e efeito serem um. Sair completamente da causa significa nada compartilhar com ela, pois “no caso de serem totalmente separados, não terão nenhuma relação entre si, e de forma alguma a causa será compatível com aquilo que dela deriva.”²¹⁵ Permanecer e proceder parcialmente na causa implicaria uma divisão no próprio efeito, devido ao fato de que, se uma parte sai e a outra permanece, significa que uma é semelhante e a outra, dessemelhante. Se isto acontecesse, não seria mais um elemento, mas dois: o que permanece e o que procede. Este tipo de cisão é absurda porque implica no efeito ser e não ser ele mesmo.

Ademais da absurdidade, o que se busca neste momento não é uma divisão no interior do próprio efeito e sim, como entre os seres há uma divisão ao mesmo tempo em que cada ser permanece como unidade, conservando sua identidade consigo próprio. Uma vez que a permanência e procedência parcial do efeito na causa é absurda, fica claro que causa e efeito não podem nem permanecer, nem proceder completamente e nem parcialmente, se estes momentos forem concebidos mediante uma ordem temporal²¹⁶, sendo a única solução possível pensá-los como momentos simultâneos e codeterminantes. Resta verificar como se comportaria a processão e o retorno observados sob o ponto de vista de uma ordem temporal. A análise da permanência e retorno é desnecessária, uma vez que se houver permanência é impossível que

²¹⁴ Πᾶν τὸ αἰτιατὸν καὶ μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰτία καὶ πρόεισιν ἀπ'αὐτῆς καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτήν. εἰ γὰρ μένοι μόνον, οὐδεν διοίσει τῆς αἰτίας, ἀδιάκριτον ὄν· ἅμα γὰρ διακρίσει πρόοδος. εἰ δὲ προῖοι μόνον, ἀσύναπτον ἔσται πρὸς αὐτήν καὶ ἀσυμπαθές, μηδαμῇ τῇ αἰτίᾳ κοινωνοῦν. εἰ δὲ ἐπιστρέφοιτο μόνον, τῶς τὸ μὴ τὴν οὐσίαν ἀπ'αὐτῆς ἔχον κατ'αὐσίαν ποιεῖται τὴν πρὸς τὸ ἀλλότιον ἐπιστροφὴν· [...] ἀνάγκη δὲ ἢ μένει μόνον ἢ ἐπιστρέφει μόνον ἢ προΐεναι 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 προΐεναι ἀπ'αὐτοῦ καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτό. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 35. (Tradução de Reegen para uso interno).

²¹⁵ ἀλλ'εἰ μὲν πάτη διακέκριται, ἀσύμβατα ἔσται, καὶ οὐδαμῇ τῷ αἰτίῳ τὸ ἀπ'αὐτοῦ συμπαθές. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 28. (Tradução de Reegen para uso interno)

²¹⁶ Cf. *Ibidem*, prop. 30.

haja retorno, já que não se pode retornar para onde nunca saiu e se já houve retorno, significa que há permanência. Cabe verificar a relação entre processão e retorno.

Se a processão e o retorno forem entendidos como uma sucessão de eventos, tem-se a mesma complicação que foi vista quanto à processão e permanência. Isto porque, bem como a permanência exige uma união entre causa e efeito, que se mostra pela comunhão deles, o retorno só é possível graças a uma continuidade entre causa e causado, pois é o ponto em comum que permite o retorno. Sendo assim, se a processão constituísse um momento anterior ao retorno, implicaria em uma total separação entre o que procede e o ponto de partida²¹⁷. Se houvesse uma total separação, tudo o que há em comum desapareceria, de maneira que o retorno se tornaria inviável. O proceder parcial, considerado a partir de momentos, também não é uma solução, pois se só uma parte procedesse, para que houvesse comunidade, outra teria de permanecer, havendo uma cisão no efeito, de modo que o que procederia e o que permaneceria seriam dois. Nesta hipótese não haveria retorno, porque a parte capaz de retornar sequer sairia da causa.

Não podendo cada momento do movimento de processão ocorrer separadamente, formando um antes e depois como ordem de composição de cada hipóstase, Proclo entende que as diferentes hipóstases da realidade suprassensível, mesmo livre de todo o movimento, vêm à existência pela processão. Isto porque, diferente dos outros movimentos, os momentos do movimento de processão se dariam simultaneamente. Logo, ao mesmo tempo em que a multiplicidade procede da unidade, esta multiplicidade permanece na unidade e a ela retorna, formando um ciclo que está fora de todo tempo e, por conseguinte, de todo devir. Todavia, mesmo ao postular a processão sem qualquer marco temporal, ainda é difícil explicar como da unidade advém a multiplicidade. Mesmo que a processão, fora da temporalidade, salvasse os três momentos, permitindo que o efeito saia e ao mesmo tempo permaneça na causa, nada explica como isto pode ocorrer simultaneamente²¹⁸.

²¹⁷ Sendo a processão um movimento de saída do efeito de sua causa, alguns pontos devem ser esclarecidos: 1) que esta saída se dá devido a uma superabundância da causa e, 2) uma vez que se dá por superabundância, o efeito diz respeito ao próprio ser da causa. A partir destes pontos pode-se observar que uma saída completa do efeito da causa significaria um rompimento com ela, o que culminaria no rompimento de sustentação do ser. A causa, como fonte do ser do efeito, também é objeto de desejo dele; havendo uma completa separação, nem o desejo seria possível, de maneira que a conversão não mais existiria, dado que esta se dá devido ao desejo do ser de participar de sua causa. Diante disto, pensar a processão como um movimento anterior ao retorno é cair em sérias aporias. Cf. PROCLO, *Elementos de teologia*, prop. 28.

²¹⁸ Há um problema de pensar a processão oriunda à própria estrutura do pensar. Ocorre que quando se fala em proceder, permanecer e retornar há uma tendência a compreender estes eventos como sucessivos. Todavia, quando o Bizantino trata deles, deixa claro a impossibilidade dos eventos ocorrerem no interior de qualquer marco temporal, pois isto implicaria a anulação de um ou outro momento. Tais momentos, ao passo que não podem ocorrer em sucessão, parecem ser contrapostos, pois: como o sair, o permanecer e o retornar podem se dar

A simultaneidade do movimento de processão faz com que o efeito seja ao mesmo tempo semelhante e dessemelhante à causa²¹⁹, pois, ao proceder, ele difere e, ao permanecer e retornar, a ela se assemelha. É devido à semelhança que toda multiplicidade, de alguma maneira, participa da unidade e uma vez que um produtor não pode originar nada diferente de si mesmo²²⁰, ele origina semelhantes. É a semelhança que possibilita o desejo de participar da causa. Contudo, ao que parece, a participação que Proclo menciona não é a mesma que se refere Platão no *Sofista*²²¹. Pois, se em Platão a participação é a comunhão em diversos gêneros, i. é, que o diferente participe do diferente, possibilitando o discurso; em Proclo, a participação se refere à semelhança. Mas, afirmar que a participação só ocorre pela semelhança parece uma contradição, dado que o que participa não é o mesmo²²², logo, a dessemelhança deve existir em algum grau.

3.3.2 Diminuição de potência produtiva como o primeiro modo de dessemelhança

Embora o conceito de participação pressuponha uma dessemelhança, com Proclo a dessemelhança não está em um nível ontológico. Assim, ela não implica a diversidade de seres, mas tão somente a multiplicação deles. Trata-se de uma diferença de quantidade e não de qualidade. A diferença entre causa e efeito se dá no nível de potencialidade, já que todo produtor é necessariamente superior ao seu produto²²³. Isto acontece porque há uma continuidade ontológica na medida em que é do produtor que o produzido tem o seu ser e que o produtor não pode gerar nada diferente de si mesmo. Deste modo, a multiplicidade na realidade suprassensível é concebida como uma diferença de potencialidade.

Toda realidade, mediante uma escala de potencialidade, pode ser analisada a partir de uma tríade que tem inerente a si a contradição²²⁴. Acontece que, ao passo que há uma

simultaneamente? Pensados como simultâneos, eles tendem a logicamente se anularem, de maneira que a estrutura do pensar bloqueia a compreensão de como tal movimento se dá, principalmente porque há uma tendência a pensar o movimento como sucessão de eventos.

²¹⁹ Como se mostra explicitamente na proposição 2, quando Proclo trata do sentido da participação, e na proposição 29, quando é posto que todo produtor só produz por semelhança.

²²⁰ Esta semelhança ocorre no nível do ser e não da potência.

²²¹ A participação, no *Sofista*, trata-se daquela relação na qual um termo envolve dois outros que se contrapõe, de maneira que os termos envolvidos têm parte do envolvente, ainda que não seja o mesmo que ele. Cf. PLATÃO, *Sofista*, 255e -256b.

²²² Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 2.

²²³ Cf. *Ibidem*, prop. 7.

²²⁴ Como é o caso da tríade: uno, uno e não-uno e, não-uno e uno. A contradição presente nesta tríade está no fato de que em uma mesma série se faz presente seres contrapostos, aqui marcado pela característica da unidade.

diferença de potencialidade, por exemplo, se pensada a partir da relação uno/múltiplo, tem-se que primeiro há a unidade plena, depois aquilo que é uno e não-uno e, por fim o que é não-uno e uno. Ora, é no âmbito do que é uno e não-uno que se encontra toda a multiplicidade, dado que o não-uno não é sinônimo de não-ser, mas de não-unidade. Assim, é neste componente da tríade, que é uno e não-uno, que se tem o estabelecimento daquilo que é, trata-se da realidade inteligível, onde Ser (*ὄν*), Vida (*ζωή*) e Intelecto (*νοῦς*) são postos como realidades muito bem definidas e com características próprias. Porém, como pode haver tanta diversidade sem que haja movimento? E como de uma única fonte, a saber, a unidade, que só produz por semelhança, pode originar seres diversos?

Se o produtor só pode produzir seres semelhantes a si mesmo, de maneira que a diferença entre causa e efeito diz respeito tão somente à potencialidade, que é a capacidade de produzir²²⁵, o que explica a diferença de seres que descendem de uma mesma realidade? O problema vai além, como há realidades com características tão diversas se tudo descende de uma realidade sobre a qual nada se pode dizer, i. é, como falar de Ser, Vida e Intelecto se tudo descende do Uno, que é uma realidade na qual não há nenhuma outra característica exceto a unidade e mesmo a unidade é dele dita do ponto de vista de seus efeitos e não dele mesmo?

O movimento de processão, enquanto movimento postulado a fim de explicar a passagem do uno ao múltiplo e como inexistindo na esfera temporal como uma sucessão de eventos, é o que permite que o Primeiro Princípio, ainda que transcendente, seja participado por todos. Isto porque, ainda que a processão não responda por completo a diversidade de seres, dado que ela se dá por semelhança, ela apresenta um primeiro modo de diferença entre produto e produto, a saber, uma diferença na capacidade produtiva. É perceptível que a diferença qualitativa entre os seres envolve elementos que aqui não foram discutidos, mas que o são nos dois últimos capítulos deste trabalho. De todo modo, o que nos interessa neste tópico é deixar claro que o movimento de processão é basilar para a diferenciação entre os seres, por tornar razoável a passagem da unidade à multiplicidade. O movimento de processão não se trata de sucessão de eventos, antes, é um modo de compreender a realidade, que se manifesta em diferentes tipos de análise.

Assim, vê-se que, ainda que o movimento de processão, enquanto movimento diferente dos já classificados por Platão e Aristóteles, permita a saída da unidade em direção à multiplicidade, ele não explica plenamente como pode existir diferença entre os seres na

²²⁵ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 27.

realidade suprassensível. Em visto disto, antes de responder no que e como se dá a diferença entre os seres que compõem a realidade suprassensível, é necessário compreender quais as características de cada hipóstase, pois só conhecendo tais características se tem elementos suficientes para entender como elas se diferenciam. Passa-se, assim, a análise dos elementos que compõem o sistema procleano.

4 SOBRE A RELAÇÃO UNO-MÚLTIPLO NO SISTEMA PROCLEANO

A processão é elemento basilar para todo o sistema procleano, por permitir que a multiplicidade seja sustentada pela unidade, mediante a participação. A processão possibilita que a multiplicidade seja, em alguma medida, também unidade. Assim, se se parte da ideia de que o sistema procleano está pautado na participação da multiplicidade na unidade e que essa relação carrega consigo a problemática de identidade e diferença, é imprescindível que o primeiro momento deste capítulo trate da relação do Primeiro Princípio com os demais elementos do sistema. À vista disso, no primeiro tópico são analisados os argumentos do Bizantino que constata a necessidade de a unidade ser anterior à multiplicidade, como se dá a anterioridade da unidade relacionada aos demais seres, bem como as problemáticas a ela inerentes.

No segundo tópico, é observado a hipóstase divina, mediante a investigação do que são as *Hénadas* e de seu papel como mediadoras entre o Primeiro Princípio e a hipóstase intelectual. O estudo das *Hénadas* parte de sua semelhança com o Uno. Assim, é visto como elas são participadas e imparticipadas e no que consistem tais afirmações. Uma vez finalizado o estudo sobre a hipóstase divina, passa-se à compreensão da realidade do *Noûs*. Enquanto a hipóstase divina é marcada pela negatividade, porquanto as *Hénadas* não são predicadas, a realidade inteligível é identificada como a primeira em que se tem alguma determinação. Só a partir do *Noûs* é possível fazer afirmações, dado que só a partir dele se pode falar em diversidade, trata-se daquela realidade em que é dito que é uno e não-uno. Com o *Noûs* se pode falar de identidade e diferença, porque se está a entrar no âmbito das relações, seja do ponto de vista de sujeito e objeto, seja no das relações triádicas.

Após analisar a hipóstase inteligível, a investigação é voltada para as hipóstases psíquica e sensível. As duas hipóstases são concentradas em um único tópico porque o cerne da problemática da identidade e diferença encontra-se, de forma mais concreta, na realidade do *Noûs*. É no *Noûs* que se começa a definir toda relação de identidade e diferença, semelhança e dessemelhança. A realidade psíquica é o elemento de mediação entre a inteligível e a sensível, sua importância consiste em proporcionar uma diferença que permite surgir outra realidade marcada pela negação e que dela se diferencia por agir no tempo.

4.1 Da possibilidade da participação no imparticipado

Sobre a relação uno-múltiplo, Proclo defende que “toda multiplicidade participa de alguma maneira da unidade”²²⁶, de maneira que, já com essa afirmação, fica pressuposto o lugar da unidade como princípio de toda multiplicidade²²⁷. Contudo, é preciso verificar os argumentos utilizados pelo Bizantino para sustentar tal tese. É necessário partir das hipóteses levantadas pelo Diadoco, a saber: da possibilidade de existir só unidade, só multiplicidade ou da existência de ambas, unidade e multiplicidade. Curiosamente, esta argumentação não se encontra nos *Elementos de Teologia*²²⁸, mas na *Teologia Platônica*, mais especificamente, no Livro II. Na *Teologia Platônica* são levantadas três alternativas: dos seres serem puramente (μόνον) multiplicidade (πολλά), ou puramente unidade (ἕν), ou múltiplo e uno²²⁹.

Na primeira hipótese, ao analisar a possibilidade de os seres serem puramente multiplicidade, é dito que se tudo fosse múltiplo toda natureza dos seres se esvairia completamente, pois o que não participa do uno é nada (μηδέν). Diante de tal fato, restam duas alternativas: ou de todo *ser* ser um (ἕκαστόν) ou ser nada. Se a multiplicidade for alguma coisa, cada um dos seus elementos deve ser alguma coisa, portanto, cada elemento deve ser um. Se cada elemento não for um, o múltiplo não pode existir, pois o múltiplo, enquanto todo, é a soma dos seus elementos²³⁰. Insistindo na possibilidade dos seres serem múltiplos, tem-se a consequência de que eles seriam infinitos uma infinidade de vezes²³¹, já que tanto a

²²⁶ Πᾶν πλῆθος μετέχει πη τοῦ ἑνός. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 1. (Tradução nossa).

²²⁷ Cf. Dodds, em seu comentário à primeira proposição dos *Elementos de Teologia*, tal assertiva teria sua autoridade no *Parmênides* de Platão 157c, passagem em que toda multiplicidade é posta como participante do uno. Esta interpretação também teria sido apropriada por Plotino na *Enn* VI e V. O argumento formal utilizado, no entanto, se acharia não em Platão, mas em Aristóteles, na *Física*, 204 a 20, quando o Estagirita discorre a respeito dos embaraços da infinidade (como diferente de potencialidade) divisível e a dificuldade de compreender um número infinito. DODDS. In: PROCLUS. *The Elements of Theology*. 2º Ed. A revised Text with translation, introduction, and commentary by E.R. Dodds. New York: Oxford, 2004. p. 188-189.

²²⁸ É intrigante que Proclo, nos *Elementos de Teologia*, ainda que discorra sobre as relações causais e se ocupe em demonstrar como o sistema é desenvolvido, não apresente a argumentação da necessidade da existência de unidade e multiplicidade. Nesta obra, que já inicia com a ideia de que há unidade e multiplicidade, o Bizantino parte da afirmação de que há uma relação de participação entre os elementos sem sequer argumentar sobre a necessidade da existência deles.

²²⁹ Cf. PROCLUS. *Théologie Platonicienne. Livre II*. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink. 2º ed. Paris : Les Belles Lettres, 2003. II, 3.12-4.3.

²³⁰ Cf. Ibidem, II, 4.8-22.

²³¹ Cf. Ibidem, II, 4.23-6.3

multiplicidade como um tudo seria composta de partes infinitas, quanto cada parte da parte que compõe a multiplicidade seria infinita²³².

Sobre a possibilidade de só haver multiplicidade, é levantado um terceiro argumento. A atenção se volta para as relações de semelhança e dessemelhança entre os seres que, sendo tão somente múltiplos, em nada participariam da unidade. Se houvesse somente multiplicidade, cada ser seria somente não-uno. Sob o ponto de vista de ser não-uno, todos os seres seriam semelhantes, porquanto teriam a privação da unidade como ponto em comum, estando alheio a qualquer determinação; neste caso, a semelhança se daria pela situação e não por uma qualidade determinada. Por outro lado, os mesmos seres seriam dessemelhantes, devido à privação, não havendo uma característica determinada que lhes possibilitasse uma comunicação. Para que haja semelhança é preciso que os seres participem de algo em comum, todavia, sendo somente não-uno, eles estariam em completa privação. Ao ser não-uno, os seres não participam de nada, fazendo com que a privação que os teria tornado semelhantes também os teria tornado dessemelhantes. Há aqui uma contradição lógica, visto que algo seria semelhante e dessemelhante ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto²³³.

Além de dessemelhante e semelhante, sob o prisma da existência só da multiplicidade, os seres também seriam idênticos e diferentes simultaneamente. Neste ponto é seguida a mesma lógica das causas e conseqüências observadas na perspectiva da semelhança e dessemelhança, de maneira a concluir que para que exista o múltiplo é fundamental que haja o uno²³⁴. Consequentemente, diante da existência só da multiplicidade, não haveria relação de semelhança e dessemelhança, nem de identidade e diferença. Mas, ainda é preciso verificar as outras duas possibilidades²³⁵, a de só existir unidade e a de existir tanto unidade quanto multiplicidade.

Em conclusão, se só existe o múltiplo, o uno não existiria de nenhuma maneira, é a todas essas absurdidades e ainda a outras que aqueles que admitem essa tese são conduzidos. Mas, em contrapartida, se só existe o uno, o uno em si, e se não há nenhuma outra existência (sem o que o uno não existisse só, mas também o múltiplo,

²³² Ademais, admitir tal coisa significa admitir uma gradação no próprio infinito, transgredindo sua natureza. A gradação se daria na medida em que haveria um infinito maior, aquele referente à multiplicidade como um todo, e um infinito menor, aquele relativo à parte que compõe a totalidade da multiplicidade.

²³³ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 6.3-18.

²³⁴ Cf. *Ibidem*, II, 6.19-7.7 e PLATÃO, *Parmênides*, 128e-130a, *passim*

²³⁵ Apesar de parecer óbvio que no universo procleano é preciso considerar tanto multiplicidade quanto unidade, isto é algo que precisa ser estudado, uma vez que se for analisado toda a relação da filosofia do Bizantino, é possível se questionar porque não considerar somente a unidade ou mesmo a multiplicidade. É preciso ter em mente que toda a filosofia de Proclo é construída a partir de teses que são interdependentes, de maneira que se algo fica em aberto, todo o sistema é posto em xeque.

pois o uno e outros unos seriam mais que uno e não o uno somente), nenhum dos seres formaria um todo nem teria partes.²³⁶

Se o uno existisse sozinho, não haveria o todo, porque o todo é composto por partes e o que tem partes é múltiplo. Também não haveria início, meio ou fim, porque início, meio e fim são partes. Nem existiria figura, porque o que tem figura tem extremos e centro. O ser também não estaria nele mesmo nem em outro, em razão de que o que está em si é dividido no que contém e no que é contido e sendo contido por outro teria pelo menos duas partes. Também não estaria em repouso ou em movimento, porque o que se move muda e se muda passa de um estado a outro. Também não está em repouso, em razão de que, se estivesse em repouso, estaria em si mesmo, dado que o que está parado está em algum lugar. Mas, não há nada além do uno, de maneira que para estar em repouso ele deveria estar em si mesmo, mas o uno não se encontra nele mesmo²³⁷, logo, o uno não pode estar em repouso. Também não é idêntico ou semelhante a outro, porque se nada existisse além do uno em si, a qual outro seria semelhante ou idêntico? Não é idêntico ou diferente de si mesmo porque significaria que ele seria o outro ao qual se compara e, neste caso, já não seria somente uno²³⁸.

Se os seres não são nem só uno e nem só múltiplos, resta que eles sejam uno e múltiplos. É preciso, então, investigar se a unidade e multiplicidade existem separadamente, se participam uma da outra ou, se somente uma participa da outra. Diferente da primeira argumentação, que versou sobre a existência da unidade e multiplicidade, a relação de participação entre unidade e multiplicidade se encontra tanto nos *Elementos de Teologia* quanto na *Teologia Platônica*. Na *Teologia Platônica* a hipótese da não comunicação entre o uno e o múltiplo é descartada sob alegação de ter as mesmas consequências de os seres serem só unidade ou só multiplicidade²³⁹. Resta, então, verificar se é o uno que participa do múltiplo ou se é o múltiplo que participa do uno. Sobre as alternativas apresentadas, a primeira proposição dos *Elementos Teológicos* inicia com a tese de que toda multiplicidade participa da unidade. Todavia, é preciso provar a necessidade desta participação.

²³⁶ Εἰ μὲν οὖν τὰ πολλὰ μόνον ἔστι, τοῦ ἑνὸς οὐδαμῶς ὄντος, τσαῦτα ἄτοπα καὶ ἔτι πλείω συμβαίνειν ἀνάγκη τοῖς τιθεμένοις· εἰ δέ γε τὸ ἓν μόνον ἔστι, τὸ αὐτοῦ, καὶ μηδὲν ἄλλο ἔστιν (οὕτω γὰρ ἂν οὐχ ἓν εἴη μόνον ἀλλὰ καὶ πολλά· τὸ γὰρ ἓν καὶ ἄλλο πλείω ἑνός, καὶ οὐχ ἓν μόνον), οὐδὲν ἔσται τῶν ἀπάντων οὔτε ὅλον οὔτε μέρη ἔχον. PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 9.3-9. (Tradução nossa).

²³⁷ Estando em si mesmo, possuiria partes: a que contém e a que é contida. O que possui partes não seria mais uno.

²³⁸ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 9.5-10.20.

²³⁹ Cf. *Ibidem*, II, 12. 5-15.

4.1.1 Sobre a participação na unidade

Para demonstrar que toda multiplicidade participa de alguma maneira da unidade, o Bizantino levanta a hipótese de a multiplicidade não participar da unidade. Para tanto, são consideradas duas alternativas: a do todo não ser uma unidade e a de cada parte da multiplicidade ser múltipla. Sendo cada parte da multiplicidade múltipla, cada parte seria múltipla ao infinito. Cada parte, então, ou deve ser uma (ἓν) ou não-uma (οὐχ ἓν). Se for não-uma, ou será muitas (πολλὰ) ou nada (οὐδέν). Se for nada, o todo também é nada, pois nada não sintetiza (συντίθεσθαι) o que quer que seja. Se forem muitas, cada parte seria uma infinidade de infinitos, o que é impossível, porque o todo é maior que as partes²⁴⁰ e não há nada maior que o infinito. Logo, como uma parte, que é infinidade de infinitos, pode ser menor que o todo?

Na proposição 5, Proclo tece uma argumentação semelhante à encontrada na *Teologia Platônica*, mas o faz a partir da tese de que “toda multiplicidade vem depois do uno.”²⁴¹ A argumentação segue a seguinte lógica: se a multiplicidade fosse anterior ao uno, o uno participaria da multiplicidade, mas a multiplicidade não participaria do uno, já que a unidade sequer existiria. Se uno e múltiplo coexistissem, o uno seria uno e a multiplicidade, múltipla. Sendo a multiplicidade não-uma ela seria uma infinidade de infinitos em cada uma de suas partes, levando às mesmas consequências da proposição 1. A possibilidade da multiplicidade participar parcialmente do uno também é descartada, dado que uma parte seria unificada enquanto a outra cairia na infinitude. O uno em si, por sua vez, é posto como aquele que em nada participa da multiplicidade. Chega-se, então, à conclusão de que toda multiplicidade tem existência a partir do uno.

Unidade e multiplicidade não podem se tocar mutuamente, porque o que se toca o faz por semelhança e eles não possuem um ponto de semelhança se pensados no mesmo plano²⁴². Todavia, na *Teologia Platônica* é posta a possibilidade do uno e do múltiplo participarem igualmente um do outro, de maneira a estarem igualmente um no outro. Para participarem mutuamente, Proclo afirma ser preciso um terceiro que seja causa da mistura, não sendo nem uno nem múltiplo, porque participando um do outro, nem o uno é causa do múltiplo, nem o múltiplo, do uno. Se uno e múltiplo se encontrassem misturados, seria preciso algo que

²⁴⁰ Assim, para o Bizantino: “Nada é maior que o infinito, pois a parte é excedida pelo todo”. τοῦ γὰρ ἀπείρου πλέον οὐκ ἔστι, τὸ δὲ ἐκ πάντων ἐκάστου πλέον. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 1. (Tradução nossa).

²⁴¹ Πᾶν πλῆθος δευτεπὸν ἐστὶ τοῦ ἐνός. Ibidem, prop. 5. (Tradução nossa).

²⁴² O ponto em comum é descartado somente quando uno e múltiplos se apresentam no mesmo nível, porque se fosse descartado absolutamente, a participação da multiplicidade na unidade não seria possível.

fosse causa da mistura, i. é, um terceiro termo. O terceiro deveria ser superior ao uno e ao múltiplo, mas não há nada que seja superior ao uno e ao múltiplo²⁴³. Diante da impossibilidade da participação mútua entre unidade e multiplicidade, é necessário que só a multiplicidade participe da unidade.

Na discussão sobre a relação uno-múltiplo, na *Teologia Platônica*, um ponto interessante é levantado a respeito de a unidade e a multiplicidade não serem contrapostas. O argumento é desenvolvido comparando uno e não-uno, i. é, comparando o uno ao que seria seu oposto. Se a multiplicidade se contrapusesse ao uno e aquilo que não participa de nenhuma maneira do uno é nada, seria a multiplicidade nada? Tal conclusão é inadmissível porque significaria que só existe a unidade em si. Deste modo, é preciso pensar unidade e multiplicidade em uma relação diferente da de oposição. É esse o indicativo presente na conclusão do argumento do primeiro capítulo do segundo livro da *Teologia Platônica*.

A conclusão de tudo isso é que é primeiramente necessário que o múltiplo participe do uno; segundo, que o uno seja sem mistura com a multiplicidade; terceiro, que não haja nada superior ao uno, mas que o uno seja para o múltiplo causa do seu ser. Em efeito, tudo o que é privado do uno vai em direção ao nada e a sua própria diminuição; enquanto o que não é múltiplo, não é, como um não-múltiplo, nada. O que se opõe ao múltiplo é o não-múltiplo: se o uno e o múltiplo não são idênticos, o não-múltiplo não poderia ser idêntico ao nada.²⁴⁴

Tem-se aqui um ponto significativo no que concerne à problemática da identidade e diferença na filosofia procleana. Ao assegurar que unidade e multiplicidade não são opostas, é dado a elas uma relação que permite que identidade e diferença escapem do sentido de oposição, tornando plausível sua coexistência nos seres. A tese da unidade e multiplicidade, como não opostas, também é exposta nos *Elementos de Teologia*, mais especificamente, na proposição 1. Quando é dito que aquilo que é não-uno (*οὐχ ἓν*) ou é alguma coisa (*ἕκαστόν*) ou nada (*οὐδέν*), o que se observa é que, se a multiplicidade fosse o mesmo que o não-uno, sobre ela deveriam ser levantadas as mesmas hipóteses que foram sobre ele, o que não ocorre, na medida em que sobre ela é dito que: ou é um todo (*ὅλον*) ou uma infinidade de infinitos (*ἐξ ἀπειράκις ἀπείρων*). Na medida em que as hipóteses sobre o não-uno diferem das hipóteses sobre a multiplicidade, fica evidente que o não-uno não é o mesmo que o múltiplo.

²⁴³ Cf. PROCLLO, *Teologia Platônica*, II, 12.16-13.1.

²⁴⁴ Ἐκ δὴ τούτων ἀνάγκη τὰ τε πολλὰ μετέχειν τοῦ ἑνός, καὶ τὸ ἓν ἄμικτον εἶναι πρὸς τὸ πλῆθος, καὶ μηδὲν εἶναι τοῦ ἑνός κπεῖπτον, ἀλλὰ τοῦτο καὶ τοῦ εἶναι τοῖς πολλοῖς αἴτιον εἶναι. Πᾶν γὰρ δὴ τὸ τοῦ ἑνός στερόμενον εἰς τὸ μηδὲν εὐθὺς καὶ τὴν ἑαυτοῦ διαδιδράσκει φθορὰν, τὸ δὲ μὴ πολλὰ ὄν οὐχ ἅμα πολλὰ οὐκ ἔστι καὶ οὐδὲν ἔστι. Τῷ μὲν γὰρ ἓν τὸ οὐδὲν ἀντίκειται, τῷ δὲ αὐτὸ πολλὰ τὰ οὐ πολλὰ· εἰ τοίνυν μὴ ταῦτόν τό τε ἓν καὶ τὰ πολλὰ, οὐδ' ἂν τὰ μὴ πολλὰ τῷ μηδὲν εἴη ταῦτόν. PROCLLO, *Teologia Platônica*, II, 14.8-16. (Tradução nossa).

Outro ponto merece atenção, os sentidos da negativa e sua carga enfática. Ao analisar o texto grego vê-se que os termos utilizados para trazer o sentido de negação são diferentes, tratam-se dos termos: *μηδέν* e *οὐδέν*. Tais termos, segundo Benoit, “inclusive etimologicamente, estão intrincadas na dialética parmenidiana do Ser-Um, da qual Proclo é a longínqua continuidade.”²⁴⁵ A diferença entre os termos se faz interessante na medida em que são usados em contextos diferentes e tem pesos diferentes. Veja-se²⁴⁶, *μηδενός* é um termo formado por três partículas: *μή* + *δέ* + *έν*. A primeira, *μή*, significa negação e tem a particularidade de carregar consigo o sentido de vontade, sendo, uma proibição subjetiva. A segunda, *δέ*, marca uma posição, quando posta de forma isolada. A terceira, *έν*, trata-se do numeral “um” em sua forma neutra. A segunda palavra, *οὐδέν*, é uma negação que encerra a segunda e terceira partícula presentes em *μηδέν*, diferindo dela porquanto a negação *οὐ* nega um nome ou frase, funcionando como negação objetiva. Por ambos os termos dizerem respeito à negação da unidade, tanto *μηδέν* quanto *οὐδέν* são traduzidos por nada²⁴⁷.

Uma vez esclarecidos os sentidos dos termos usados nas negações, a compreensão da primeira proposição dos *Elementos de Teologia* se torna mais clara, dado que se percebe que quando são levantadas hipóteses que não serão confirmadas e não condizem com o axioma que intitula a proposição, a negação utilizada é sempre aquela que traz sentido subjetivo: *μηδέν*. Porém, quando se passa a demonstrar a impossibilidade das hipóteses levantadas, o termo que se usa deixa de ter o caráter subjetivo e a negação que passa a ser usada é a objetiva, *οὐ*, e suas variações. Neste sentido, o múltiplo como não-um (*οὐχ έν*) é uma negação objetiva. O caráter de não-uno (*οὐχ έν*) da multiplicidade, por ser objetiva, traz uma carga de realidade, de concretude que o não-uno (*μηδέν*) das hipóteses não permite.

Ademais das duas negações, outra questão tem de ser esclarecida quando se fala dos aspectos de utilização de termos no sistema do Bizantino. Agora ocorre o inverso do que se tem com a negação ou nadição dos seres. Se com a negação há dois termos que são traduzidos da mesma forma, quando se fala do termo *έν* se tem uma palavra traduzida de três modos diferentes. Entretanto, nos *Elementos de Teologia* não há nada no âmbito da escrita que dê margem para pensar em uma diferença clara entre aquilo que é traduzido por *um*, *Uno*, ou

²⁴⁵ BENOIT. Hector. In: *Elementos de Teologia – Proclus, o diádoco*. Boletim do CPA. N. 7, jan/jun. Campinas: 1999. pp. 117-123. Nota 2, p. 122.

²⁴⁶ Toda a argumentação exposta no restante do parágrafo é fundamentada na nota 2 da página 122 da tradução Benoit das 10 primeiras proposições dos *Elementos de Teologia*. Cf. *Ibidem*, p. 122.

²⁴⁷ Benoit chama atenção para uma tradução mais adequada destes termos em língua portuguesa. Segundo o estudioso, em língua portuguesa, deveria haver uma substantivação da negação, de maneira que ela fosse traduzida por *nem* e posteriormente uma aglutinação com o *um*. Assim, o termo que melhor representaria a negação da unidade presente em *μηδέν* e *οὐδέν* seria *nenhum*.

unidade. Assim, a diferença nas traduções só pode advir do sentido que ἔν adquire no contexto de cada proposição. Por isso, é necessário verificar alguns dos contextos que legitimam tal diferença, caso contrário tais traduções parecem arbitrárias.

Iniciando com a tradução de ἔν pelo termo Uno, ao comparar unidade e multiplicidade, o Bizantino estabelece um tipo de unidade que transcende todos os seres. Desde aqui é preciso compreender como se dá a transcendência do Uno, dado que tal perspectiva carrega consigo a dificuldade de uma contradição na ideia de um termo transcendente que é, ao mesmo tempo, participado. Ocorre que, para que o Uno seja causa, ele deve ser participado por seus efeitos. Mas, como o Uno pode ser imparticipado e transcendente se, enquanto causa, ele deve ser participado?²⁴⁸

4.1.2 A unidade do princípio

Se a unidade deve ser participada pela multiplicidade, é preciso observar de qual natureza é esta unidade da qual a multiplicidade participa. Além da natureza do princípio, é importante verificar sua quantidade, porquanto a própria multiplicidade deve ter algo de uno, sendo ela, de algum modo, também una. A multiplicidade é unidade enquanto totalidade e cada uma de suas partes também é una, não sendo absurdo estabelecer mais de dois elementos como Princípio, se estes forem compreendidos como sendo, cada um, uma unidade. Proclo, então, segue duas direções para demonstrar a transcendência do Uno: primeiro, ele argumenta sobre a necessidade de uma causa e; segundo, que essa causa deve ser uma. Para provar que tudo o que existe procede de uma só causa, são levantadas três possibilidades além da existência de uma causa única, a saber: de todos os seres serem incausados (*οὐδενός αἰτία*), de eles terem um número de causas determinadas, de modo a serem circular (*κύκλω περίεσι τὰ αἴτια*) e, por fim, de as causas serem infinitas (*ἄπειρον αἰτία*)²⁴⁹.

A hipótese de os seres serem incausados é descartada pela ideia de ordem. Acontece que é a causa que estabelece uma compreensão de primeiros e segundos, dos que geram e que

²⁴⁸ Aqui é interessante uma observação relativa ao termo Uno: primeiro é preciso compreender que ainda que o título da obra procleana remeta a uma teologia, o termo *theologia* não aparece nenhuma vez no tratado e o próprio termo *Theos* só começa a aparecer na proposição 113. Ademais, o tratado recebe o nome de *Elementos de Teologia* por versar sobre os princípios que rege a ordem do real Cf. CHARLES-SAGET, Annick. *L'architecture du divin: mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1982. p. 208. (Tradução nossa).

²⁴⁹ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 11.

são gerados, ou seja, é a causalidade que permite a ideia de uma progressão. Se os seres fossem incausados, não haveria ordem. Porém, por meio de uma análise indutiva, se vê que toda a realidade é marcada por uma ordem e a ordem é o que proporciona a ciência. Para o Bizantino “A ciência é o conhecimento das causas”²⁵⁰, deste modo, a existência da ciência é a evidência de que os seres possuem causas. A segunda hipótese a ser estudada é a da circularidade das causas. Admitir que as causas são de um número determinado e circulares significa cair em sérias aporias. Proclo afirma, neste caso, que um objeto seria superior e inferior a seu efeito, mesmo que se postulasse causas intermediárias, assim, admitir uma circularidade de causas também se mostra absurda. Resta, somente, a possibilidade de haver uma única causa ou de as causas serem infinitas. Entretanto, se as causas fossem infinitas também não haveria ciência, pois seria sempre necessário voltar a uma causa anterior, não havendo ciência de nada. Uma vez que existe ciência, não é possível que as causas sejam infinitas.

Na proposição 11 é afirmada a existência de um só Princípio para todas as coisas e a proposição 22 reforça tal ideia ao argumentar que o que existe preliminarmente em cada ordem é tão somente um. Se fossem dois ou mais, ou seriam os dois princípios separados ou unidos. Sendo unidos seriam um e não dois. Se fossem separados ou estariam no mesmo nível, ou seriam iguais ou derivariam um do outro. Se fossem iguais, significaria que eles teriam a mesma natureza, sendo um e não dois; se derivassem um do outro, o princípio seria somente um. No caso de estarem no mesmo nível e não serem iguais, significaria que nenhum dos dois é princípio, mas que há um terceiro do qual ambos participariam e este seria o primeiro. Deste modo, pode-se dizer que: “tudo o que existe preliminarmente e originalmente em cada ordem é um e não dois ou mais que dois, mas somente um.”²⁵¹

O Princípio Primeiro de todas as ordens é aquele que nas traduções é posto como *Uno*. Todavia, já na proposição 12 é dito que “tudo o que existe tem o Bem como seu princípio e causa primeira.”²⁵² Ao afirmar o Bem como primeira causa, após ter demonstrado que a causa primeira deve ser somente uma e ter indicado que ela seria o Uno, como explicar que o Bem seja a causa e princípio dos seres? Esta dificuldade é desfeita quando se pensa que há uma mesmidade entre o Uno e o Bem e se leva em consideração os aspectos inefáveis do Primeiro Princípio. Neste sentido, a primeira coisa que se deve ter em mente é que o Primeiro Princípio,

²⁵⁰ ἡ γὰρ τῶν αἰτίων γνῶσις ἐπιστήμη τῶν ὄντων οὐδενός. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 11. (Tradução nossa).

²⁵¹ Πᾶν τὸ πρῶτως καὶ ἀπικῶς ὁ καθ'ἐκάστην τάξιν ἔν ἐστι, καὶ οὔτε δύο οὔτε πλείω δυεῖν, ἀλλὰ μονογενὲς πᾶν. Ibidem, prop. 22. (Tradução nossa).

²⁵² Πάντων τῶν ὄντων ἀπχὴ καὶ αἰτία πρωτίστη τὸ ἀγαθόν ἐστιν. Ibidem, prop. 12. (Tradução nossa).

ao ser causa de todas as coisas, é o que lhes assegura existência²⁵³. Porém, ele mesmo, enquanto tal, não é causa. O que se quer dizer é que o Primeiro, por não participar da esfera do ser, não pode ser dito segundo nenhuma das categorias do real. Assim, tudo o que dele é dito o é a partir de seus efeitos.

São duas, como foi visto, a maneira de dar uma indicação sobre o Uno; pois dois são os nomes que Platão nos transmitiu desta causa inefável. Na *República*, em efeito, ele a denominou o Bem e mostra que ela é a fonte da verdade que unifica o intelecto e os inteligíveis; e no *Parmênides*, ele nomeou o Uno como Primeiro Princípio e revelou como ele faz existir as *hénadas* divinas. Novamente, entre estes nomes, o segundo é uma imagem da processão do universo inteiro, o primeiro, de sua conversão.²⁵⁴

Se os termos Uno e Bem são imagens do movimento de processão, tais termos se referem mais aos efeitos do que ao Primeiro Princípio, do qual é dito ser inefável²⁵⁵ (*ἀρρητος*). Assim, bem como já se revelara com Platão, na *República*, e com Aristóteles, na *Metafísica*, o bem de cada ser é seu objeto de desejo. Ao passo que o Primeiro Princípio é desejado por todos os seres, ele é o Sumo-Bem. Quanto ao termo Uno, este está fundamentado no *Parmênides*, e revela o princípio do qual todas as coisas têm sua razão de ser. Como afirma Trouillard: “A unidade não é uma propriedade do Princípio, mas sua maneira de agir, sua teofania primordial e a mais alta perfeição dos derivados.”²⁵⁶ Como conversão e processão convergem no mesmo ponto, Bem e Uno são o ponto de convergência de todos os seres. Logo, quando se fala da causa primeira, independente do aspecto de que se fale, se o faz a partir dos efeitos e da relação com que eles possuem com a causa.

Declara Proclo: “igualmente, se a unificação é um bem em si mesmo e o bem tem a capacidade de criar unidade, o Bem absoluto e o Uno absoluto se identificam, unificando e

²⁵³ Esta imagem do princípio como aquele que mantém e dá existência aos seres já se encontra na *República* de Platão, quando o fundador da Academia apresenta sua analogia do Sol fazendo referência ao Bem. Cf. PLATÃO, *República*, 508b-c.

²⁵⁴ Διττὸς οὖν, ὡσπερ εἴπορευ, ὁ πτόπος τῆς τοῦ ἐνὸς ἐνδείξεως· διττὰ γὰρ αὖ καὶ ὀνόματα παραδίδωσιν ἡμῖν ὁ Πλάτων τῆς ἀρρήτου ταύτης αἰτίας. Ἐν Πολιτείᾳ μὲν γὰρ τάγαθὸν αὐτὴν ἀποκαλεῖ καὶ τῆς ἀληθείας τῆς ἐνιζούσης τὸν τε νοῦν καὶ τὰ νοητὰ πηγὴν ἐπιδείκνυσιν· ἐν Παρμενίδῃ δὲ ἐν ἐπονομάζει τὴν τοιαύτην ἀρχὴν καὶ τῶν ἐνάδων ἀποφαίνει τῶν θεῶν ὑποστατικὴν. Πάλιν δὲ οὖν τῶν ὀνομάτων τούτων, τὸ μὲν τῆς προόδου τῶν ὄλων, τὸ δὲ τῆς ἐπιστροφῆς ἐστὶν εἰκόν. PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 40.2-10. (Tradução nossa).

²⁵⁵ Cf. REEGEN, Jan Gerard Joseph ter. *Deus não pode ser conhecido. A incognoscibilidade divina no Livro dos XXIV Filósofos (XVI e XVII) e suas raízes na tradição filosófica ocidental*. In: *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*. Nº 2, 2002. pp. 150-170. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2226909>. Acesso em: 06 de Agosto de 2018. p. 160-16: a mais profunda expressão da inefabilidade do Uno no pensamento procleano se encontra no *Hino ao Princípio Primeiro*, que outrora foi atribuído ao Gregório de Nazianze. No citado hino há uma ladainha de negação que manifesta a absoluta transcendência do Uno. Cada ordem do ser tem seu objeto de conhecimento específico, mas o Uno não pode ser alcançado por ordens inferiores, devido sua transcendência, de modo que nada pode ser afirmado a respeito dele em sentido estrito. Sobre isso, o hino expressa: “Palavra nenhuma é capaz de Ti expressar./ Nenhuma inteligência pode perceber-Te/ Nenhuma inteligência pode captar-Te/ Somente Tu és impronunciável”. PROCLO, *Hino ao Princípio Primeiro*. *Apud*. Ibidem, p.160.

²⁵⁶ TROUILLARD, Jean. *La mystagogie de Proclus*. Paris: Les belles lettres, 1982. p. 96. (Tradução nossa).

envolvendo simultaneamente as coisas que existem.”²⁵⁷ Se Bem e Uno são inefáveis, ao ponto de serem ditos só a partir de seus efeitos e dizerem respeito a um único princípio, tem-se a justificativa para a primeira tradução do termo ἕν, o Uno corresponde ao princípio que, sendo fundamental para todos os seres, está também separado de todos eles. Este Uno, segundo Charles, marca um espaço ontológico que permite o desenvolvimento do sistema do Bizantino, na medida em que é o imparticipado do qual toda multiplicidade participa, permitindo que todas as relações e diferenças posteriores sejam possíveis²⁵⁸. Mas, fica aqui um questionamento: se este princípio é separado e imparticipado, como a multiplicidade dele participa? É ao dissolver esta aporia que será possível compreender os demais modos de traduzir ἕν.

4.2 As *Hénadas* como elementos possibilitadores da processão

A participação no Uno é indispensável por dois motivos: primeiro, porque faz com que todas as coisas sejam uma unidade; e, segundo, porque é a unidade que ocasiona a existência²⁵⁹. Assim, ainda que as determinações só sejam constatadas nos seres, i. é, nos elementos que detêm algum grau de complexidade, elas têm por fundamento a unidade. A participação da multiplicidade na unidade se dá, então, pela presença de intermediários, o que leva à necessidade de recorrer ao movimento de processão. Pela processão a realidade composta por ordens seriais se justifica ao ser afirmado que toda processão se dá pela semelhança do produto com produtor²⁶⁰. No entanto, a semelhança apresenta algumas dificuldades, porque a relação entre o que produz e o que é produzido carrega consigo a dificuldade relativa à transcendência do Primeiro Princípio, que é posto como separado de tudo o que existe. O primeiro é imparticipado²⁶¹, de modo que fica a questão: se o Uno é imparticipado, pode a multiplicidade dele participar? Se ele é separado e fora de qualquer relação²⁶², como dá existência aos seres?

²⁵⁷ εἰ δὲ καὶ ἔνωσις ἀγαθὸν καθ'αὐτὸ καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐνοποιόν, τὸ ἀγαθὸν τὰ ὄντα. PROCLO, *Elementos de Teologia*, Prop. 13. (Tradução nossa).

²⁵⁸ Cf. CHARLES-SAGET, *Op. cit.*, 1982, p. 223.

²⁵⁹ PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 4.8-22.

²⁶⁰ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 28

²⁶¹ Cf. *Ibidem*, prop. 116 (Tradução nossa): “Todo deus é participável, exceto o Uno. Que em primeiro lugar ele é imparticipável, pois se fosse participável, receberia unidade de um particular e cessaria de ser causa das coisas existentes e dos princípios primeiros do ser”. (Πᾶς θεὸς μεθεκτός ἐστι, πλὴν τοῦ ἑνός. ὅτι μὲν γὰρ ἐκεῖνο ἀμέθεκτον, δῆλον, ἵνα μὴ μετεχόμενον καὶ τινὸς διὰ τοῦτου γενόμενον μηκέτι πάντων ὁμοίως ἢ τῶν τε προόντων καὶ τῶν ὄτων αἴτιον).

²⁶² Sendo exatamente isto que justifica a tradução de ἕν por Uno.

4.2.1 Sobre a possibilidade de participar no imparticipado

O Primeiro Princípio não é alcançado a partir das afirmações, como bem pondera Berger: “O uno não poder ser, para seus inferiores, nem matéria de ciência, nem mesmo objeto de simples opinião. Não é a sensação, a razão, ou mesmo a intuição intelectual que nos leva ao Uno.”²⁶³ Não sendo objeto de conhecimento, só é alcançado pela negação. Contudo, se tudo tem origem na unidade primeira (*αὐτοέν*), que está acima de qualquer determinação, como é possível dizer qualquer coisa das hipóstases que dele procede? Diante da inefabilidade do Primeiro Princípio, a passagem da unidade à multiplicidade revela duas dificuldades: a primeira concernente à participação de determinações no que não é nem determinado nem indeterminado, e a segunda, à separação do primeiro.

Se o Princípio não se comunica diretamente com a multiplicidade, são fundamentais intermediários. Mas, o que seria capaz de intermediar a multiplicidade e a unidade pura? Para responder esta questão, é preciso considerar que em Proclo “Tudo está em tudo, mas cada um em seu modo próprio.”²⁶⁴ Neste sentido, Berger teria razão ao afirmar que o Uno pressupõe uma multiplicidade que ele mesmo produz e ordena²⁶⁵. Entretanto, dizer que toda multiplicidade está no Uno traz algumas aporias, porque tal afirmação leva a pensar na multiplicidade contida na unidade. Se a multiplicidade estivesse contida no Uno, significaria dizer que ela coexistiria com ele, o que foi demonstrado ser absurdo.

Não havendo comunicação direta entre extremos, o Bizantino apresenta a primeira grande diferença entre o seu sistema e o de Plotino, ele estabelece tanto as *Hénadas* quanto às duas *archai*: *péras* e *ápeiron*, como elementos mediadores entre a unidade e toda a multiplicidade existente. Os intermediários não são o Uno, dado que o primeiro deve ser tão somente um. Logo, tudo o que é posterior ao Uno tem de ser não-uno. No entanto, negar a unidade é negar a existência, mas “a negação do múltiplo não é negação de existência; ela é, sobretudo, afirmação da unidade; e a negação da unidade é ao mesmo tempo negação de toda existência.”²⁶⁶ O problema reside na dificuldade de afirmar a multiplicidade, uma vez que a unidade não pode ser negada.

²⁶³ BERGER, A. *Proclus, exposition de sa doctrine*. Paris, 1840. p. 17. (Tradução nossa).

²⁶⁴ PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 103. “Πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἐκάστῳ”. (Tradução nossa).

²⁶⁵ Cf. BERGER, *Op. cit.*, 1840, p. 26.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 16. (Tradução nossa)

Para sair desta aporia, é preciso voltar à atenção para a seção A dos *Elementos de Teologia*. A multiplicidade pura não existe porque sua existência significaria negar a própria existência, já que o que é somente múltiplo ou é nada ou uma infinidade de infinitos e ambas as alternativas já se mostraram impossíveis. À vista disto, toda multiplicidade é, na verdade, composta de unidades, sendo ela própria feita unidade, na medida em que é um todo. Desta feita, “tudo o que se torna uno²⁶⁷ torna-se uno por participar da unidade. Em si mesmo é não-uno, mas por participar do uno (unidade), é uno.”²⁶⁸ A proposição acima traz dois pontos que devem ser analisados: a indicação da separação total do Primeiro Princípio em relação a tudo o que vem depois dele e a necessidade de ser afetado pela unidade, ainda que separada.

Dois termos são chaves para compreender o Uno como pelo menos algo separado, trata-se da utilização dos termos *πέποντε* (da família do *πάσχω*, sofre) e *μετοχήν* (da família de *μεθέξει*, participar). Ao por *πέποντε* e *μετοχήν* se referindo a uma afecção, pela participação, para tornar-se unidade, significa que há uma unidade primeira e anterior a todo aquilo que se torna unidade pela participação. O segundo ponto que evidencia a indispensabilidade de um primeiro é visto quando Dodds afirma, com respaldo na filosofia aristotélica do ser como ato e potência²⁶⁹, que o ato deve preceder a potência²⁷⁰. Dodds chama a atenção para o princípio aristotélico da relação entre potência e ato usada como prova desta proposição. Isto porque, com o Estagirita, algo em potência não vem a ser ato por si mesmo, é imprescindível um ser em ato que o ponha em movimento. Na filosofia do Bizantino, a mesma lógica é aplicada à necessidade de uma unidade anterior que, pela participação, torne toda multiplicidade una.

Toda ordem tem seu princípio em uma mônada e procede até a multiplicidade coordenada com ela; e toda ordem de multiplicidade retorna a sua mônada. E isso porque a mônada, sendo por definição um princípio, gera a multiplicidade que a pertence; por ela existe uma única série e uma única ordem que tem na mônada o ponto de partida do seu caminho até a multiplicidade.²⁷¹

Sendo o Uno a causa de tudo, dele devem proceder todas as coisas. Entretanto a causalidade se dá em graus, de maneira que tudo procede do Princípio Primeiro, mas não diretamente. Se todas as coisas tivessem origem diretamente no Uno, todas participariam diretamente dele, havendo uma passagem abrupta entre a unidade extremamente simples e a

²⁶⁷ Aqui, há divergência quanto à tradução de ἓν, uma vez que Dodds traduz por “uno” e Valverde por “unidade”.

²⁶⁸ PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 3. Πᾶν τὸ γινόμενον ἓν μεθέξει τοῦ ἐνὸς γίνεται ἓν. αὐτὸ μὲν γὰρ οὐκ ἓν ἐστὶ, καθὸ δὲ πέπονθε τὴν μετοχὴν τοῦ ἐνὸς, ἓν ἐστὶν. (Tradução nossa).

²⁶⁹ Cf. DODDS, *Op. cit.*, 2004, p. 190.

²⁷⁰ Segundo o Estagirita: “o ato é anterior à potência e a todo princípio de mudança”. ὅτι μὲν οὖν πρότερον ἡ ἐνέργεια καὶ δυνάμειος καὶ πάσης ἀρχῆς μεταβλητικῆς, φανερόν. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Θ8, 1051a2-3.

²⁷¹ Πᾶσα τάξις ἀπὸ μονάδος ἀρχομένη πρόεισιν εἰς πλῆθος τῇ μονάδι σύστοιχον, καὶ πάσης τάξεως τὸ πλῆθος εἰς μίαν ἀνάγεται μονάδα. ἡ μὲν γὰρ μονάς, ἀρχῆς ἔχουσα λόγον, ἀπογεννᾷ τὸ οἰκείον ἑαυτῇ πλῆθος· διὸ καὶ μία σειρὰ καὶ μία τάξις, ἢ ὅλη παρὰ τῆς μονάδος ἔχει τὴν εἰς τὸ πλῆθος ὑπόβασιν· PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 21. (Tradução nossa).

multiplicidade em toda a sua complexidade. Novamente entra em jogo a necessidade de intermediários. Se o Uno é imparticipado e há uma multiplicidade que para existir precisa ser, de alguma maneira, unidade, i. é, participar do imparticipado, é preciso que haja os participáveis. Deste modo, Proclo afirma que “Todo aquele que é imparticipado produz, a partir de si mesmo, o participado; e todas as substâncias participadas estão ligadas por uma tendência ao alto em direção às existências imparticipadas.”²⁷²

Duas observações devem ser feitas à proposição 23. A primeira é que o imparticipado é posto como mais de um, na medida em que se fala “todo imparticipado [...]” e; segundo, o fato de que já estaria provado que o Primeiro é tão somente Um. Considerando que toda produção ocorre primeiramente pela semelhança e que o Uno está fora de qualquer relação, porque acima de todo ser, a primeira multiplicidade deve ser semelhante ao Uno. No entanto, semelhança não é igualdade, o que significa que mesmo o que procede do Uno não é o Uno, sendo, por isto, parte da multiplicidade. Sobre isso, pondera o Bizantino: “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*”²⁷³. As *Hénadas* são o que há de mais próximo ao Primeiro Princípio, de maneira a serem extremamente semelhantes a ele.

À medida que o grau de participação está associado ao de semelhança, tem-se um fenômeno interessante quanto à definição da escala das *Hénadas*, e do próprio Uno²⁷⁴, que é o fato de elas serem imparticipadas, enquanto mônadas de série²⁷⁵, e, ao mesmo tempo, participadas, por serem os primeiros elementos de mediação entre unidade e multiplicidade. Sendo as primeiras a descenderem do Uno, as *Hénadas* permitem que ele seja Imparticipado, uma vez que é delas que todos os seres participam. Portanto, cada hipóstase tem origem, com sua característica própria, nas *Hénadas*. Duas proposições são chaves para compreender como isto se dá, a primeira é a proposição 127, em que se discorre sobre a posição das *Hénadas* como

²⁷² Πᾶν τὸ ἀμέθεκτον ὑφίστησιν ἀφ'ἑαυτοῦ τὰ μετεχόμενα, καὶ πᾶσαι αἱ μετεχόμεναι ὑποστάσεις εἰς ἀμεθέκτους ὑπάρξεις ἀνατείνονται. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 23. (Tradução nossa).

²⁷³ εἰ γὰρ ἔστι τὸ αὐτοέν, ἔστι τὸ πρώτως αὐτοῦ μετέχον καὶ πρώτως ἠνωμένον. τοῦτο δὲ ἐξ ἐνάδων. Ibidem, prop. 6. (Tradução nossa).

²⁷⁴ O próprio Uno é imparticipado por ser o primeiro, todavia, se ele fosse completamente separado de todas as coisas, significaria dizer que nada teria produzido. Assim, ainda que imparticipado, o Uno é participado pelas *Hénadas* divinas.

²⁷⁵ Na proposição 24, Proclo define o imparticipado como sendo a unidade que precede aos que são muito: “τὸ μὲν ἔστιν ἓν πρὸ τῶν πολλῶν”. Já como participado, é posto aquele que está presente no que são múltiplos: “τὸ δὲ μετεχόμενον ἐν τοῖς πολλοῖς”. Assim, uma vez que as *Hénadas* são o primeiro grupo de unificado, conforme proposição 6 dos *Elementos de Teologia*, elas são o topo da multiplicidade que se segue. Enquanto topo, elas, bem como o Uno, são separadas e transcendentais, sendo, portanto, imparticipadas.

descendentes do Uno e procedendo os seres; a segunda, é a 137, em que as *Hénadas* são postas como intermediárias e determinantes das demais hipóstases.

4.2.2 As *Hénadas* como fonte de determinação

A proposição 137, por se ocupar em definir as *Hénadas* como fonte de determinação dos seres, é particularmente importante, nela é dito que “O Uno, por um lado, faz existir todas as coisas, sendo causa das *Hénadas* participadas e dos seres que dependem das *Hénadas*; por outro lado, cada *Hénada* produz o ser que dela depende e sobre o qual irradia.”²⁷⁶ Assim, é evidenciado que tanto o Uno quanto as *Hénadas* são fundamentais para a existência das hipóstases que se seguem, a saber: a incorpórea, como o *Noûs* e as Almas, e a sensível, marcada pela matéria e o devir. Cada elemento tem uma função muito distinta, ao Uno cabe dar existência, visto que sem unidade a existência não é possível, às *Hénadas* cabe a caracterização e particularização de cada hipóstase. Mais adiante, na mesma proposição, é reforçada a importância das *Hénadas* na determinação: “Deste modo, são as *Hénadas* que impõem sua própria característica aos seres que participam e apresenta, existencialmente nos posteriores, a qualidade que ela mesma possui pré-existencialmente.”²⁷⁷

Fundamentais na determinação de todas as séries, as *Hénadas* têm papel crucial na processão dos seres. Se o que justifica a postulação do movimento de processão é explicar como da unidade tem origem a multiplicidade, e não só uma multiplicidade quantitativa, mas também qualitativa, as *Hénadas* são justamente os elementos que tornam tal empreitada realizável. Assim, “todo deus, a partir da posição que ocupa em sua ordem, começa a manifestar-se, procede através de todos os derivados, multiplicando e particularizando suas doações, mas preservando a característica distintiva de sua própria hipóstase.”²⁷⁸ As *Hénadas*, mais do que somente elementos de mediação entre a unidade e a multiplicidade, são determinantes na própria constituição da realidade. São impaticipadas por serem o primeiro momento de cada ordem particular, sendo vistas, neste momento, sob a perspectiva da conversão. São

²⁷⁶ 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. PROCLUSO, *Elementos de Teologia*, prop. 137. (Tradução nossa).

²⁷⁷ αὕτη οὖν ἐστὶν ἡ καθ'ἐαυτὴν ἀφορίζουσα τὸ μετέχον αὐτῆς ὄν καὶ τὴν ιδιότητα τὴν ὑπερούσιον ἐν αὐτῷ δεικνύουσα οὐσιωδῶς. Ibidem, prop. 137. (Tradução nossa).

²⁷⁸ Πᾶς θεός, ἀφ'ἧς ἂν ἄρξῃται τάξεως ἐκφαίνειν ἑαυτόν, πρόεισι διὰ πάντων τῶν δευτέρων, ἀεὶ μὴν πληθύνων τὰς ἑαυτοῦ μεταδόσει καὶ μερίζων, φυλάττων δὲ τὴν ιδιότητα τῆς οικείας ὑποστάσεως. Ibidem, prop. 125. (Tradução nossa).

participadas porque é delas que todos os seres adquirem forma e conservam sua existência, dado que é por elas que os seres participam do Uno. As *Hénadas*, como participadas, são vistas a partir da processão, conservando o Uno como princípio imparticipado²⁷⁹.

Duas conclusões podem ser tiradas do argumento: primeiro, que as *Hénadas* são a primeira multiplicidade que descende do Uno e; segundo, que elas são princípios de determinação de toda multiplicidade que há depois delas. Todavia, é preciso observar que embora fonte de todas as determinações, as características que se manifestam a partir da hipóstase do *Noûs* só estão nas *Hénadas* pré-existencialmente. As *Hénadas*, bem como o próprio Uno, estão acima do Ser²⁸⁰, estando acima de qualquer relação. Fora das relações, elas possuem particularidades, comparada aos elementos que delas procedem, que fazem com que estejam mais próximas do Uno e sejam classificadas na hipóstase divina. Estando acima da hipóstase inteligível e descendendo diretamente do Uno, as *Hénadas* têm as mesmas características que o Princípio Primeiro, só sendo conhecidas através da participação²⁸¹, que se põe como um modo de conhecer superior ao modo racional. Desde aqui se estabelece uma forma de alcançar a realidade inteligível que salvaguarda a incognoscibilidade daquilo que é divino e, portanto, que está acima de todo ser.

Todo conhecimento racional é conhecimento dos seres e a faculdade de apreender a verdade está nos seres (posto que se aplica a objetos do intelecto e consiste em atos do intelecto), porém os deuses transcendem todos os seres. Portanto, o divino não pode ser conhecido nem por opinião, nem pela razão dianoética, nem pelo intelecto. E isto porque tudo o que pode ser conhecido ou entra na esfera do sensível, e é objeto da opinião, ou é um ser no sentido verdadeiro e próprio do termo, pelo qual é objeto de conhecimento do intelecto, ou ocupa uma posição intermediária entre estes seres e está sujeito ao devir, pelo qual é objeto da razão dianoética. Portanto, se os deuses estão acima do Ser e existem antes que os seres, nem são objetos de opinião, nem de conhecimento racional e científico, nem de intelecção.²⁸²

²⁷⁹ A mesma lógica de análise das *Hénadas* como participadas e imparticipadas a depender da perspectiva de análise (processão ou conversão) pode ser aplicada ao Uno. Enquanto Bem, separado de todas as coisas, o princípio é Imparticipado, mas como Princípio, o Uno é logicamente necessário para o proceder de todas as coisas, ele deve ser tido como participado, do ponto de vista daquele que a tudo dá origem e sustenta.

²⁸⁰ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 115.

²⁸¹ Há um tipo de virtude, as teúrgicas, que alcança um grau de proximidade com o divino mediante a empatia, e diferente das outras virtudes, a teúrgica não é descrita segundo as quatro virtudes cardeais (Sabedoria, temperança, coragem e justiça). Cf. RUIZ, José Miguel García; HOZ, Jesús María Álvarez. *Introdução*. In: MARINO de Neapolis. *Proclo o de la felicidad*. Texto bilíngüe, introducción y notas de José Miguel García Ruiz e Jesús María Álvarez Hoz. Bilbao: Iralka, 2004.

²⁸² πᾶσα γὰρ ἢ διὰ λόγου γνῶσις τῶν ὄντων ἐστὶ καὶ ἐν τοῖς οὖσιν ἔχει τὸ τῆς ἀληθείας καταληπτικόν [καὶ γὰρ νοημάτων ἐφάπτεται καὶ ἐν νοήσεσιν ὑφέστηκεν]· οἱ δὲ θεοὶ πάντων εἰγὶν ἐπέκεινα τῶν ὄντων. οὔτε οὖν δοξαστὸν τὸ θεῖον οὔτε διανοητὸν οὔτε νοητόν. πᾶν γὰρ τὸ ὄν ἢ αἰσθητόν ἐστὶ, καὶ διὰ τοῦτο δοξαστόν. ἢ ὄντως ὄν, καὶ διὰ τοῦτο νοητόν· ἢ μεταξύ τούτων, ὃ ἅμα καὶ διὰ τοῦτο διανοητόν. εἰ οὖν οἱ θεοὶ ὑπερούσιοι καὶ πρὸ τῶν ὄντων ὑφεστήκασιν, οὔτε δόξα ἐστὶν αὐτῶν οὔτε ἐπιστήμη καὶ διάνοια οὔτε νόησις. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 123. (Seguimos a tradução espanhola de Valverde).

4.2.3 As características da *Hénadas* como imagem da processão

A incognoscibilidade das *Hénadas* as revela como superiores ao ser e cabe-nos discorrer sobre as características a elas atribuídas. Elas são o que primeiro procede do Uno, o fazendo por semelhança. É justamente por serem semelhantes ao Primeiro Princípio que elas resolvem o problema da participação dos seres, i. é, da multiplicidade em sua complexidade, no Uno absolutamente simples. As *Hénadas* possibilitam a participação no imparticipado na medida em que elas são passíveis de participação e, ao mesmo tempo, estão no mesmo nível do Uno, ou seja, na hipóstase divina²⁸³. Por estarem no mesmo nível, apresentam características semelhantes, de modo que são fundamentais para o processo de conversão, que tem por exigência a possibilidade de participação.

Por meio das *Hénadas* o Uno torna-se participável para os seres, não por sua natureza (na realidade, permanece sempre transcendente), mas porque elas difundem a essência em forma de luz, e se afirmam sob o modo de energia. Sua semelhança com o Uno atrai para elas a multiplicidade dos seres e explica, por isso mesmo, as causas íntimas do mecanismo que rege o processo de conversão.²⁸⁴

Neste sentido, as *Hénadas* permitem a participação no Uno por, ao mesmo tempo, serem semelhantes a ele e aos efeitos delas próprias. Ocorre que elas são causa da determinação dos seres, ainda que as características que são manifestas por seus efeitos não se revelem nelas mesmas, de maneira que não se distingue uma *Hénada* da outra. Dodds, em seu comentário à proposição 118, afirma que todas as características preexistem de modo unitário, defendendo que as *Hénadas* não se diferenciam internamente. Segundo o estudioso, é justamente a indiferenciação o predicado essencial das *Hénadas*, que deveriam ser chamadas de unidade e bondade²⁸⁵. Como ocorre com o Uno, a unidade e bondade das *Hénadas* são deduzidas a partir da análise que toma como ponto de referência seus efeitos.

O caráter unitário das *Hénadas* se deve ao grau de semelhança que elas têm em relação ao Uno. Ademais, bem como sua causa que é Uno, Bem e Deus, as *Hénadas* são unidades, bondades e divindades. Pela extrema semelhança, as *Hénadas* compõem o mesmo nível que o Uno, ainda que ele esteja separado. Mas, se o Uno está separado, como postular

²⁸³ A estrutura das *Hénadas*, no sistema de processão horizontal, pode ser vista no anexo A.

²⁸⁴ “A travers les hénades l’Un devient participable aux êtres non par sa nature (en réalité, il demeure toujours transcendant), mais parce qu’elles en diffusent l’essence sous forme de lumière, et s’affirment sous forme d’énergies. Leur ressemblance avec l’Un attire vers elles la multitude des êtres et explique, par là même, les causes intimes du mécanisme qui régit le processus de la conversion ». MOUTSOPOULOS, Evanhélos A. *L’idée de multiplicité croissante dans la Théologie platonicienne de Proclus*. In: Néoplatonisme et philosophie médiévale. Édité par Linos G. Benakis. Belgique: BREPOLs, 1997. pp. 59-65. p. 60)

²⁸⁵ Cf. DODDS, *Op. cit.*, 2004, p. 263.

estes elementos como estando também na hipóstase divina? Sobre isso, duas hipóteses são possíveis: a primeira é de o próprio Uno estar acima na hipóstase divina e; segundo, a ideia de que não se trata de uma organização vertical, como se dá na processão dos seres, mas de uma processão horizontal. Charles-Saget parece sintetizar estas duas possibilidades ao afirmar que “Assim, as *Hénadas* (que participam horizontalmente do Uno) são por seu caráter divino e seu papel principal, sem relação com as séries que elas governam.”²⁸⁶

Ao passo que Charles-Saget afirma uma participação horizontal das *Hénadas* no Uno, ela não postula um deslocamento do Uno para uma realidade acima da divina e salvaguarda a transcendência do primeiro em relação a seus próprios derivados. Isto ocorre porque o caráter divino se dá não por uma predicação específica, mas por uma função que exerce em relação aos posteriores e sua posição²⁸⁷ em relação a eles. Ao afirmar que o caráter divino se dá por função e não por uma característica essencial, se está a atribuir o caráter divino ao movimento de processão. Ocorre que, pelo proceder, os seres são vistos como unidade; pela conversão, as mônadas originárias são postas como bem e; pela permanência, há a sustentação através da participação. Foi sob estes pontos que se fala da identidade entre Uno e Bem, quando se fala de uma perspectiva de processão e conversão. O caráter divino também está ligado à processão, de modo que ele diz respeito à permanência dos seres na causa.

A afirmação do caráter divino das *Hénadas*, bem como do Uno, está associada ao momento da permanência dos seres em sua causa, mas exige algumas explicações. É dito, sobre a identificação entre Uno, Bem e Deus: “É evidente que a série divina tem caráter de unidade, se o Uno é Deus. E, que o Uno é Deus se segue da sua identidade com o Bem: porquanto o Bem é idêntico a Deus (já que aquele que está além de todas as coisas e a que todas aspiram é Deus: e aquele pelo qual procedem todas as coisas é o Bem).”²⁸⁸ Nesta proposição é estabelecida uma identidade tripla: Uno, Bem, Deus; de maneira que Deus é caracterizado pela transcendência e por seu objeto, ou seja, ele é um intermediário por reunir duas predicções: unidade e bondade. É justamente este indício de intermediação que leva a pensar na característica divina como correspondente ao momento de permanência do movimento de Processão.

²⁸⁶ CHARLES-SAGET, *Op. cit.*, 1982, p. 287. (Tradução nossa).

²⁸⁷ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 115. Todo deus transcende o Ser, Vida e Intellecto. Isto ocorreria porque enquanto os membros da hipóstase do *Noûs* são resultado de unificação, aquilo que é divino deve possuir por si mesmo a unidade.

²⁸⁸ δῆλον δὲ ὅτι καὶ ὁ θεῖος ἀριμὸς ἐνιαῖός ἐστιν, εἴπερ τὸ ἓν θεός· τοῦτο δέ, εἴπερ τὰ γὰθὸν καὶ θεὸς ταῦτόν [οἷ γὰρ μηδὲν ἐστὶν ἐπέκεινα καὶ οὐ πάντα ἐφίεται, θεὸς τοῦτο· καὶ ἀφ' οὗ τὰ πάντα καὶ πρὸς ὃ, τοῦτο δὲ τὰ γὰθόν]. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 113. (Tradução nossa).

A principal característica divina é a providência que, segundo Proclo “é a atividade de deus de satisfazer todas as coisas com bem. Esta comunicação e satisfação tem lugar em virtude de uma união entre as coisas que foram satisfeitas e seus primeiros princípios.”²⁸⁹ Quando o Diadoco define a providência como algo que parte do deus e afeta àquilo que lhe é posterior, ele põe em evidência o aspecto comunicativo da providência, de maneira a, posteriormente, explicar como se dá o caráter comunicativo. A afetação e comunicação providencial se dão pela união (*ἔνωσιν*) entre aquele que é satisfeito e a sua causa, o que corrobora com a tese de que esta atividade corresponde ao momento de permanência, sendo por ela que ocorre a sustentação de tudo o que vem em seguida.

As proposições 120-122 são particularmente interessantes para a interpretação do Uno, Bem e Deus se referindo a um mesmo ser e correspondendo aos diferentes momentos do movimento de processão²⁹⁰. As três proposições apontam a participação como elemento basilar da providência, sendo graças a uma potência, de caráter unitário, que torna o Primeiro Princípio capaz de dominar todos os objetos. Assim, os deuses têm a capacidade de tornar todos os seres repletos de bem²⁹¹. Comunicar os bens é atividade própria da providência e os deuses são repletos de bens²⁹², que só podem ser comunicados se houver participação, pois é pela participação que há contato entre a causa e o efeito. É preciso, então, que o causado permaneça na causa. E, só pela participação, sob a ótica da permanência, há comunicação entre os deuses e seus derivados, de maneira que a transcendência desses deuses não seja rompida.

Tudo o que é divino exerce providência sobre coisas secundárias e transcende sobre os seres os quais é providente; essa providência não envolve nem remissão da pura e unitária transcendência, nem que essa unidade separada anule sua providência. Porque permanecendo em sua unidade e existência, os deuses encheram todas as coisas de sua própria potência. E tudo o que tem capacidade de participar dos deuses goza de bens que podem receber até o limite de sua hipóstase.²⁹³

As características atribuídas às *Hénadas* correspondem aos momentos do movimento de processão, de maneira a dizerem respeito mais aos seus efeitos do que a elas próprias. Isto porque as *Hénadas* também estão acima do ser²⁹⁴, de maneira que, não obstante

²⁸⁹ τοῦ δὲ θεοῦ [...] καὶ ἀγαθῶν πάντα πληροῦν. ἡ δὲ μετάδοσις αὐτῆ καὶ ἡ πλήρωσις δι' ἔνωσιν γίνεται τῶν πληρουμένων πρὸς τὰ πρὸ αὐτῶν· PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 134. (Tradução nossa).

²⁹⁰ Sobre o Uno como correspondendo à processão e o Bem, à conversão, já foi discorrido no primeiro tópico.

²⁹¹ Cf. *Ibidem*, prop.121.

²⁹² Cf. *Ibidem*, prop. 120.

²⁹³ Πᾶν τὸ θεῖον καὶ προνοεῖ τῶν δευτέρων καὶ ἐξήρηται τῶν προνοουμένων, μήτε τῆς προνοίας χαλώσης τὴν ἄμικτον αὐτοῦ καὶ ἐνιαίαν ὑπεροχὴν μήτε τῆς χωριστῆς ἐνώσεως τὴν πρόνοιαν ἀφανιζούσης. μένοντες γὰρ ἐν τῷ ἐνιαίῳ τῷ ἑαυτῶν καὶ ἐν τῇ ὑπάρξει τὰ πάντα πεπληρώκασι τῆς ἑαυτῶν δυνάμεως· καὶ πᾶν τὸ δυνάμενον αὐτῶν μεταλαγχάνειν ἀπολαύει τῶν ἀγαθῶν ὧν δέχεσθαι δύναται κατὰ τὰ μέτρα τῆς οἰκείας ὑποστάσεως. *Ibidem*, prop. 122. (Tradução nossa).

²⁹⁴ Cf. *Ibidem*, prop. 115.

sejam princípios de determinação²⁹⁵, delas nenhum predicado é identificado, já que todos estão nelas pré-existencialmente²⁹⁶. Diante destes fatos, tem-se que as *Hénadas* não podem advir do Uno como as outras coisas, porque existem no mesmo nível que ele, i. é, seguem uma processão horizontal que possibilita tanto serem pensadas como imparticipadas quanto como participadas, porque são o meio pelo qual os seres participam do Uno. É somente quando se pensa as *Hénadas* como resultado de um proceder horizontal que se pode conceber o Uno como completamente imparticipado e, ao mesmo tempo, como ponto de sustentação de todas as coisas.

Do Uno tem origem as *Hénadas*, que são causa de todas as determinações. Porém, ao mesmo tempo em que elas são causa das características, elas mesmas não apresentam nenhuma predicação específica. Este fato leva a algumas dificuldades, na medida em que põe em evidência que todas as coisas que existem a partir do Uno são um composto de limite e ilimitado, sendo a mistura destes princípios o ser verdadeiramente ser²⁹⁷.

4.3 *Péras* e *Ápeiron* como princípios causais de todos os seres

Se na hipótese divina as características que se sobressaem são unidade e bondade, o mesmo não ocorre com a hipótese inteligível. Na esfera do *Noûs* (*νοῦς*) há o início de uma multiplicidade não só quantitativa, mas também qualitativa, em razão de seus componentes possuírem características específicas²⁹⁸. Assim, fica a pergunta: de onde vêm as características presentes na realidade do *Noûs*? Até o momento foi falado da realidade divina, na qual não se sobressai nenhuma característica por ela mesma, pois tudo o que é dito sobre ela o é a partir de seus efeitos. A realidade posterior à divina, no entanto, apresenta predicções que não se resumem à unidade e bondade e, uma vez que a processão se dá pela semelhança, como explicar o surgimento das características que são manifestas no *Noûs*?

A explicação de tais características se dá pelos princípios *Péras* (*πέρας*) e *Ápeiron* (*ἄπειρον*). Estes, mais do que só elementos de mediação entre o Uno e o múltiplo, são ditos como primeiros princípios de tudo o que existe e, portanto, como causas propriamente ditas. *Péras* e *Ápeiron* são considerados primeiras causas e princípios, mas, como isto é possível se o Uno é o primeiro de todas as coisas? O Uno, ainda que seja o primeiro, por ser extremamente

²⁹⁵ Cf. PROCLUSO, *Elementos de Teologia*, prop. 145.

²⁹⁶ Cf. *Ibidem*, prop. 117.

²⁹⁷ Cf. *Ibidem*, prop. 89.

²⁹⁸ Tais especificidades podem ser vistas na composição da hipótese do *Noûs* a partir de tríades.

simples e não participado por nada diretamente, não é causa de nada. Só é causa aquilo que possui efeitos. Assim, dado o espaço ontológico gerado pelo isolamento do Uno, os princípios que dele descendem são considerados causas primeiras e princípios primeiros de todas as coisas, sem que o Uno perca sua primazia.

Os dois princípios, como mediadores entre unidade e multiplicidade, são postulados na filosofia grega desde Filolau e são postos, por Platão, no *Filebo*, como elementos indispensáveis à passagem da unidade à multiplicidade. Com Proclo, *Péras* e *Ápeiron* também são termos de mediação, de maneira que “Determinação e Indeterminação são duas hipóstases sucessivas ao Uno e anterior ao Ser-inteligível.”²⁹⁹ A função de intermediária das duas *archai* (*ἀρχαί*) é tal que, segundo o Bizantino, as próprias *Hénadas*, que são o primeiro grupo serial posterior ao Uno, são compostas por estes elementos³⁰⁰. Deste modo, tanto as *Hénadas* como as *archai* são intermediárias entre o Uno e a multiplicidade. As *Hénadas* têm sua importância enquanto mantenedoras dos seres e as *archai*, tanto por carregarem consigo o simbolismo numérico do pitagorismo, que põe a díade como princípio da multiplicidade³⁰¹, quanto por permitir a manifestação das particularidades da multiplicidade dos seres.

Neste sentido, as *Hénadas* são elementos centrais devido sua natureza, dado que elas não são seres, ainda que compostas pelas duas *archai*. As *Hénadas* são elementos supra-essências, sendo o que há de mais semelhante ao Primeiro Princípio e, portanto, são atribuídas a elas as mesmas características que são atribuídas ao Uno, a saber: unidade, bondade e divindade. São com as *Hénadas* que a processão tem início, dado que com elas se inicia o processo de participação, o que significa que é a partir delas que há a saída da unidade em direção à multiplicidade, sendo elas próprias múltiplas numericamente.

A hipóstase do *Noûs*, então, é a primeira na qual a multiplicidade não é só quantitativa, como ocorre com a hipóstase divina, mas também qualitativa. O *Noûs* é marcado por tríades, das quais a primeira é relativa às *archai*. Embora os primeiros elementos sejam apenas dois³⁰²: *Péras* e *Ápeiron*, fala-se de uma tríade na medida em que a relação entre os dois

²⁹⁹ “determinazione e indeterminazione sono due ipostasi, successive all’Uno e anteriori all’essere-intelligibile “. COSTA, Crsitina d’Ancona. *Proclo: enadi e APXAI nell’ordine sovrasensibile*. In: Rivista di storia della filosofia, 1984, Vo. 47, no. 2, pp. 265-294. p. 288. (Tradução nossa)

³⁰⁰ Cf. Proclo, *Elementos de Teologia*, prop. 159.

³⁰¹ Cf. SIORVANES, Lucas. *Proclus on the elements and the celestial bodies: physical thought in late neoplatnism. Thesis*. University College London. 1986. A ideia da díade como princípio da multiplicidade também é expressa na leitura platônica da tradição indireta, de maneira que o Diadoco atribui esta doutrina ao próprio Platão. Cf.: PROCLUS. *Théologie platonicienne*. Livre III. Texte établi et traduit par H.D. Saffrey et L. G. Westerink. Paris: Les belles lettres, 2003. III, 30.19-22.

³⁰² É válido esclarecer que, ainda que se fale aqui de princípios, os pondo como múltiplos, i. é, dois, o Princípio Primeiro de todas as coisas não pode ser dois ou mais de dois, conforme expresso na proposição 22 dos *Elementos*

princípios é contada como um terceiro elemento; tem-se, portanto, a tríade: *péras*, *ápeiron* e *mixtos*. Da primeira tríade tem origem a segunda: Ser (*ὄν*), Vida (*ζοή*) e Intelecto (*νοῦς*). Mas, como da primeira tríade tem origem a segunda? Para responder esta questão é basilar partir da ideia de que cada elemento que compõe a primeira tríade existe por si mesmo.

Anterior a tudo o que é composto por limite e ilimitado, existem, substancialmente e independentemente, o primeiro Limite e o primeiro Ilimitado. Porque anteriormente às características nos indivíduos, elas subsistem em si mesmas como causas universais e originárias, não propriamente em alguns poucos, mas em todos, sem restrição, então, antes do produto comum deles (limite e ilimitado), existe o primeiro limite e o primeiro ilimitado.³⁰³

4.3.1 *Péras, ápeiron e mixtos: sobre a primeira tríade do inteligível*

Anteriores à *péras* (limite ou determinação) e *ápeiron* (ilimitado ou indeterminação) existente no *mixtos* (mistura)³⁰⁴, estas características devem existir de maneira independente. Na mistura não há Limite puro e nem puro Ilimitado, em virtude de no terceiro termo o limite participar da ilimitação e o ilimitado, do limite³⁰⁵. Uma vez que Limite e Ilimitado existem por si mesmos, é importante saber o que cada um é em sua forma pura, pois somente deste modo é possível compreender quais seus papéis na mistura e como, por eles, os seres se manifestam em sua diversidade. Neste sentido, Siorvanes informa que “Limite e Ilimitado representam, respectivamente, a natural ‘delimitação’, e a capacidade de poder ‘infinito’ do Uno.”³⁰⁶ Por descenderem diretamente do Uno, as duas *archai* são, justamente, manifestação do Princípio que, por si mesmo, é incognoscível. Elas correspondem à potência criadora e unidade do próprio Uno³⁰⁷.

Por serem causas do Ser, Limite e Ilimitado são supraessências, não agindo como causas material e formal. Segundo o Bizantino, o Limite é a existência do ilimitado, enquanto o Ilimitado é a potência do limite³⁰⁸. Portanto, Limite e Ilimitado não são opostos, mas

de Teologia. Assim, mesmo que *Péras* e *ápeiron* sejam ditos como dois primeiros princípios, estes têm acima deles o Uno, salvaguardando o axioma expresso na proposição.

³⁰³ Πάντων τῶν ἐκ πέρατος καὶ ἀπειρίας ὑποστάντων προὑπάρχει καθ'αὐτὰ τὸ πρῶτον πέρας καὶ ἡπρώτη ἀπειρία. εἰ γὰρ τῶν τινὸς ὄντων τὰ ἐφ'ἑαυτῶν ὄντα προὑφέστηκεν ὡς κοινὰ πάντων καὶ ἀρχηγικὰ αἷτια καὶ μὴ τινῶν, ἀλλὰ πάντων ἀπλῶς, δεῖ πρὸ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν εἶναι τὸ πρῶτον πέρας καὶ τὸ πρῶτως ἀπειρον πέρατος. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 90.

³⁰⁴ A partir destes pontos, as *archai péras* e *ápeiron*, bem como o *mixtos* serão referidos por sua tradução. No que concerne à *péras* e *ápeiron*, que podem ser traduzido tanto por limite e ilimitado, como por determinado e indeterminado, serão usadas ambas as traduções, conforme melhor adequação no contexto da escrita.

³⁰⁵ Cf. Ibidem, prop. 90.

³⁰⁶ SIORVANES, *Op. cit.*, 1986, p. 8.

³⁰⁷ Sobre os elementos que compõe o sistema procleano, ver Apêndice A.

³⁰⁸ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, III, 40.4-6.

complementares, de modo que Ilimitado diz respeito à potência criadora, enquanto o Limite, à própria existência, i. é, a unificação. Assim: “O Limite representa o Uno supremo, principalmente sob a relação de sua unidade, estabilidade, concentração em si mesmo; o Ilimitado é, sobretudo, uma imagem da fecundidade divina, que transforma e multiplica.”³⁰⁹ Representantes do próprio Uno, cada *archai* existe hipostaticamente, de modo a serem elementos possibilitadores da existência daquilo que são elas próprias e, ao mesmo tempo, são diferentes delas. Ou seja, Limite e Ilimitado são os elementos presentes na realidade do *Noûs*: Ser, Vida e Intelecto.

Os elementos do *Noûs* são, ao mesmo tempo, ser e não-ser. São seres porque o primeiro misto de limite e ilimitado é Ser. O ser é o elemento mais universal da esfera do *Noûs*, sendo participado por todos os que existem depois dele³¹⁰. O primeiro misto de limite e ilimitado presente no *Noûs* também é não-ser por ser composto por elementos supraessenciais³¹¹. O primeiro elemento é uma tríade devido suas partes serem anteriores ao Ser³¹², de maneira que nele há, também, a presença do não-ser. No Ser, as duas *archai* têm funções específicas que, segundo o Bizantino, consistem no fato de “a potência da primeira infinitude dá, por si mesma, a processão a tudo que pode ser de algum modo, porém, o limite define, circunscreve e situa cada coisa em seus próprios confins.”³¹³ A potencialidade concernente ao primeiro Ser diz respeito à sua potência criadora, à possibilidade de engendrar tudo o que vem depois dele; já o papel do limite no primeiro Ser consiste em assemelhá-lo ao Uno, garantindo sua unidade e estabilidade.

4.3.1.1 O Ser

³⁰⁹ BERGER, *Op. cit.*, 1840, p. 41. (Tradução nossa).

³¹⁰ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 101.

³¹¹ Cf. Butler, “Limite e Ilimitado são constituintes do Ser. Ser é o primeiro dos seres e o qual é além de tudo. E embora *ser* é ser uma mistura, não somente de Limite e Ilimitado, mas também inerentemente, de Ser e Não-Ser. Porque o próprio Ser é uma essência constituída por supra-essências”. BUTLER, Edward P. *The metaphysics of polytheism in Proclus*. Doctor’s Dissertation. New York, 2003. p. 200. (Tradução nossa).

³¹² Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, III, 31.23-26.

³¹³ “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”. PROCLO. *Lectura del Crátilo de Platón*. Edición de Jesús María Álvarez Hoz, Ángel Gabilondo Pujol y José M. García Ruiz. Madrid: Akal, 1999. 13.20, XLII. (Tradução nossa da edição espanhola).

Por ser a primeira mistura manifesta, dado que as *Hénadas* também são compostas pelas duas *archai*³¹⁴, o Ser é extremamente semelhante ao Uno, de maneira que, enquanto mônada, ele é imparticipado. Assim, a potência do Ser é a mais unificada³¹⁵, tudo estando nele de modo unificado, porque a característica que lhe sobressai é a do Limite. Ele é a forma particular da existência de Deus e, assim como Deus está em todas as ordens, o Ser também está em todas as ordens³¹⁶. Ocorre que em Proclo, “tudo está em tudo, mas cada um segundo seu modo próprio”³¹⁷, o que significa que tudo está no Ser essencialmente. Mas, o que é existir essencialmente? O ser não é unidade, porque nele há uma tríade, mas é unificado, uma vez que nele o que se sobressai é o limite, por ser o que há de mais próximo do Uno.

A estrutura do Ser imparticipado consiste em sua própria existência, no poder de iniciar todas as coisas e em uma atividade, que consiste em conhecer a si mesmo e o que lhe é posterior³¹⁸. No ser verdadeiramente ser, unidade e poder se encontram em harmonia tal que a tríade é proporcionalidade, verdade e beleza. A proporção é necessária à união e comunhão; a verdade é necessária à pureza e a beleza, à ordem. A proporcionalidade é causa da unidade da mistura, a verdade é causa da sua realidade, e a beleza, da sua inteligibilidade³¹⁹. O Ser é o inteligível por excelência, pois está em si mesmo, sendo caracterizado pelo primeiro termo da tríade, o Limite. A segunda tríade, composta por Limite, Ilimitado e Vida, por sua vez, é marcada pelo Ilimitado, tendo na potência geradora sua principal característica.

O primeiro Ser é um inteligível da primeira inteligência; a inteligência é o mesmo que o inteligível que está nela. Mas a inteligência não se identifica com seu inteligível, de modo que ela o contempla ao contemplar a si mesma, o que não pode ligar sem um tipo de movimento, quer dizer, sem a Vida, que é o movimento essencial. O movimento, que nós atribuímos à inteligência, não destrói o repouso, a soberana imobilidade a pertence: a inteligência e um movimento imóvel.³²⁰

³¹⁴ Aqui há um problema quanto ao que são as *Hénadas*, pois é dito que todo ser verdadeiro deriva do limite e ilimitado (Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 89). As *Hénadas* também derivam dos dois princípios, todavia, elas são supraessenciais, de maneira que se pode concluir que:

- a) Nem toda mistura é ser;
- b) Para ser Ser não é suficiente derivar do Limite e Ilimitado.

³¹⁵ Cf. *Ibidem*, prop. 95.

³¹⁶ BERGER, *Op. cit.*, 1840, p. 43. (Tradução nossa).

³¹⁷ PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 103. (Tradução nossa).

³¹⁸ ROSÁN, *Op. cit.*, p. 139. (Tradução nossa).

³¹⁹ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, III,43.12-23.

³²⁰ “Le premier Être est un intelligible de la première intelligence; l’intelligence est la même que l’intelligible qui est en elle. Mais l’intelligence n’est identifiée avec son intelligible qu’autant qu’elle le contemple, en se contemplant soi-même, ce qui ne puet avoir lieu sans une sorte de mouvement, c’est-à-dire, sans la Vie, qui est le mouvement essentiel. Le mouvement, que nous attribuons ici à l’Intelligence, ne détruit pas le repos, la souveraine immobilité qui lui appartient : l’intelligence est un mouvement immobile». BERGER, *Op. cit.*, 1849, p. 44-45. (Tradução nossa)

4.3.1.2 A Vida

A segunda tríade, composta por limite, ilimitado e sua mistura, é a Vida, que na filosofia do Bizantino tem por característica predominante o movimento. A Vida é elemento intermediário nos mais diversos aspectos, pondo em relação a primeira e a terceira tríade³²¹. Enquanto a primeira tríade é particularizada pela simplicidade e estabilidade, a terceira tem por característica a multiplicidade, que se apresenta nas perspectivas do sujeito e objeto e pelo movimento sobre si mesmo. Na medida em que a primeira e a terceira tríade dispõem de características tão diversas, apesar de estarem no mesmo nível, a saber, o do *Noûs*, é indispensável um intermediário que possibilite a relação entre elas; este intermediário é a Vida.

A Vida possui as características do ilimitado, tendo a potência como a sua principal marca. Assim, o ser³²² marcado pela potência é a Vida que, enquanto plena, é Eternidade que, por sua vez, é a medida inteligível dos seres, posto que participa do Limite e tem potência inesgotável³²³. Sendo o segundo ser, é só por existir Vida que a Alma existe, bem como todos os que participam da geração. Por ser potência inesgotável, a Vida, enquanto eternidade³²⁴, sustenta tudo o que vem depois dela sem se diminuir, possibilitando o proceder da multiplicidade³²⁵. Deste modo, é na Vida que se tem o cerne daquilo que se entende por hipótese inteligível, uma vez que nela as principais características do *Noûs* se manifestam³²⁶.

Na primeira tríade há uma estreita semelhança entre a hipótese divina e o Ser. Quando se fala da Vida, se está a falar daquilo que, naquela hipótese, se manifesta como aquilo que lhe é próprio³²⁷, não possuindo as características só enquanto causa, como é o caso da primeira tríade, e nem só por participação, como é o caso da terceira tríade. Fala-se de três tipos de ser: o ser anterior à Eternidade, o ser que é com a Eternidade e o ser posterior à Eternidade e que dela participa³²⁸. O ser anterior à Eternidade é aquele da primeira tríade, o ser com a Eternidade é o da segunda tríade, a própria Eternidade (*ἀεί*), dado que, segundo Proclo, todos

³²¹ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, III, 25.4-5.

³²² A Vida também é um ser porque, como visto na proposição 89, o ser verdadeiramente ser é composto de Limite e Ilimitado. Ademais, diferente das *Hénadas*, a Vida é posterior ao Ser e, portanto, dele participa.

³²³ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, III, 33.4-8.

³²⁴ Eternidade e tempo são os dois modos de medição da vida e do movimento. Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 54.

³²⁵ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, III, 46.1-5.

³²⁶ Sobre o modo como Ser, Vida e Intelecto detêm, cada um a seu modo, os demais termos, ver Anexo B.

³²⁷ Para Proclo: “Tudo o que existe de alguma maneira tem seu ser ou como causa, como uma potência originária; ou como predicado substancial; ou por participação, o permanecer de uma imagem”. Πάν τὸ ὄπωσοῦν ὑφεστὸς ἢ κατ’αἰτίαν ἔστιν ἀρχοειδῶς ἢ καθ’ὑπαρξιν ἢ κατὰ μέθεξιν εἰκονικῶς. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 65. (Tradução nossa).

³²⁸ Cf. PROCLO, *Elementos de teologia*, prop. 88. (Tradução nossa).

os seres da hipóstase do *Noûs*, com exceção do primeiro, participam da Eternidade que, por sua vez, existe antes dos participantes. A terceira tríade diz respeito àqueles que participam da Eternidade, sendo composta por: limite, ilimitado e intelecto.

4.3.1.3 A Inteligência

A terceira tríade é o resultado das duas anteriores, havendo nela a ação tanto do limite quanto do ilimitado, i. é, há a unificação das características do limite e a potência/movimento característica do ilimitado. Este terceiro, portanto, é a maior expressão do efeito que se tem, porquanto se trata de um efeito duplo. A Inteligência é um efeito duplo por resultar da mescla de limite e ilimitado e por ser o terceiro termo da série inteligível, sendo participante dos seus antecessores³²⁹. O terceiro carrega consigo aquilo que está acima dele, ainda que a potência seja inferior, porque todo efeito é potencialmente inferior à sua causa³³⁰.

É somente na terceira tríade que a multiplicidade inteligível aparece em seu sentido estrito, pois no Ser prevalece a união, e na Vida, potência unificada, fazendo-a causa da multiplicidade inteligível, mas não multiplicidade mesma. Para Proclo, é com o terceiro que se pode falar em multiplicidade propriamente dita, porque nele há diversidade entre sujeito e objeto, de modo que todas as coisas estão evidentemente em ato³³¹. O Terceiro ser, a Inteligência, reúne o inteligível, que é a inteligência que só pensa a si mesma, devido seu caráter de unidade, e o próprio intelecto, que pensa a si mesmo e o inteligível. O intelecto irradia a terceira inteligência, que é inteligível e intelectiva. Sobre a relação intelectual:

Há, portanto, um inteligível na Inteligência e uma inteligência no Inteligível; mas a suma Inteligência é idêntica a seu objeto, enquanto o nível mais baixo é idêntico a seu próprio conteúdo, mas não como o primeiro Inteligível – porque o Inteligível incondicional é diferente do inteligível que conhece.³³²

A inteligência tem conhecimento intuitivo de si mesma, mas a primeira inteligência conhece só a si, sendo ela e seu objeto numericamente um. Posteriormente, cada inteligência subsequente conhece a si e seu princípio, de modo que seu objeto é em parte ela mesma e em parte sua fonte. Assim, toda inteligência ou conhece a si mesma, ou o que está acima ou o

³²⁹ Cf. PROCLO, *Elementos de teologia*, prop. 24.

³³⁰ “tudo o que produz outro é superior à natureza do que produziu.” Πᾶν τὸ παρακτικὸν ἄλλου κρεῖττον ἐστὶ τῆς τοῦ παραγομένου φύσεως Ibidem, prop. 7. (Tradução nossa).

³³¹ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, III, 49.19-23.

³³² ἔστιν ἄρα καὶ ἐν τῷ αὐτῷ νοητὸν καὶ ἐν τῷ νοητῷ νοῦς· ἀλλ’ὁ μὲν τῷ νοητῷ ὁ αὐτός, ὁ δὲ [τῷ νοοῦντι] τῷ μὲν ἐν ὑτῷ ὁ αὐτός, τῷ πρὸ αὐτοῦ δὲ οὐχ ὁ αὐτός· ἄλλο γάρ τὸ ἀπλῶς νοητὸν καὶ ἄλλο τὸ ἐν τῷ νοοῦντι νοητὸν. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 167.

que dela participa. Mas nenhuma inteligência conhece o que vem em seguida porque isto significaria se converter no que é inferior. Também não conhece só o que está acima porque significaria desconhecer a si mesma, no entanto, conhecer o que é superior é conhecer sua causa e o que conhece a causa conhece também o efeito³³³, portanto, conhecendo o que é superior conhece a si mesma. O que se pode ver, então, é que o processo de conhecimento tem início com a Inteligência, neste sentido, só quem pode conhecer é quem dela participa.

O sujeito cognitivo da primeira tríade só o é enquanto causa, o sujeito da segunda tem existência em si mesmo, pensando a si próprio e o que lhe é superior, cuja potência a ele se manifesta como ilimitada. A potência do primeiro inteligível não é ilimitada em si mesmo, uma vez que só existe um Ilimitado puro e tudo o que vem depois dele é resultado da mistura. O que se tem é que não obstante a potência da terceira tríade do inteligível seja considerada ilimitada pelos inferiores, para o próprio inteligível e para o que está acima dele, a potência é limitada³³⁴. O que é intelectivo e inteligível, por conhecer a si, conhece seus limites, não sendo sua potência, para ele próprio, ilimitada. Quanto ao Ser e à Vida, a potência do Intelecto não lhes é infinita, porque aquilo que é causa possui as características de seus efeitos, mas de modo superior, porquanto o efeito não é nem superior nem igual a sua causa.

4.3.2 A tríade inteligível como imagem da processão

Nenhuma potência que não seja o Ilimitado puro é de fato ilimitada, devido à unidade presente nos termos da limitação, seja em cada elemento que compõe o *Noûs*, seja pela unidade da própria inteligência e, portanto, de seus termos. A unidade se dá porque os três elementos que compõem o *Noûs* seguem a mesma lógica do movimento de processão. O Ser, primeiro elemento da tríade, ao ser marcado pelo limite, possui unidade e estabilidade e é relativo à permanência do movimento de processão. O Ser, na tríade inteligível, é responsável por dar sustentação a todos os seres, ao mesmo tempo em que está presente em tudo o que existe depois dele. Mesmo dando da sua própria essência, o Ser não sofre diminuição, pois está sempre consigo mesmo e em contato com a hipóstase que lhe é superior, a saber, a divina.

³³³ Com Aristóteles, a sapiência é a capacidade de conhecer e conhecer as causas (ARISTÓTELES, *Metafísica*, A1, 981a28-29), Proclo segue a mesma lógica quando afirma que a existência de causas é evidenciada pela existência da ciência (Prop. 11).

³³⁴ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 93.

A Vida, marcada pelo ilimitado, ao ser expressão de potência, é relativa à processão. Ao ser movimento, é responsável pelas medidas temporais, de modo a haver identidade entre Vida, Eternidade e movimento. A inteligência, por conhecer a si mesma e se voltar sobre si mesma, faz a multiplicidade existir por seu ato de pensar. Sobre isto, é dito: “seu pensamento é atualizado no ato de pensar, que é idêntico a sua existência; e sua existência é criação (porque cria sem movimento tem sua existência perpetuamente no ato criativo): portanto, seu pensamento também é criação.”³³⁵ É por pensar perpetuamente, i. é, segundo sua potência infinita, que a segunda tríade faz proceder as demais coisas e ao mesmo tempo que faz proceder, se assemelha à primeira tríade, por conservar a si mesma sem diminuição, fazendo com que a processão seja perpétua.

A terceira tríade é relativa ao momento da conversão e, como toda inteligência, nela se distinguem pelo menos dois elementos³³⁶: sujeito e objeto. Todavia, nela tudo se encontra unificado. A unificação possibilita um movimento imóvel, dado que o que se volta sobre si mesmo não sai de si, devido à identificação daquilo que pensa e do que é pensado. Ademais de se voltar sobre si mesma, ao pensar o que está acima dela, a terceira tríade se volta sobre as duas anteriores, participando da hipóstase divina pelo que lhe é imediatamente anterior. Assim, toda a hipóstase inteligível e intelectiva participa da hipóstase divina, e ao passo que participa da hipóstase divina, toda Inteligência, ainda que múltipla, é una. Sua unidade e potência multiplicadora são expressas na Vida que, embora seja movimento, é entendida como imóvel, do ponto de vista de sua essência e de sua atividade: o pensar.

No pensar da Inteligência há identificação entre sujeito e objeto, fazendo com que o movimento presente na realidade inteligível seja um movimento imóvel. Movimento porque é Vida que, em seu caráter inesgotável, é Eternidade; e imóvel porque não há qualquer tipo de mudança nela, seja no que concerne à sua substância, seja quanto ao deslocamento ou atividade. No entanto, por dizer respeito a um tipo de movimento, aquilo que procede da inteligência, por ter potência inferior e, portanto, múltipla, deve, de algum modo, ter movimento. Assim, o que descende da terceira tríade já não é mais inteligência. Fala-se, a partir daqui, da hipóstase

³³⁵ και ἡ νόησις ἡ κατ'ἐνέργειαν ἐν τῷ νοεῖν· τοῦτο δὲ τῷ εἶναι ταυτόν· τὸ δὲ εἶναι ἐν ποιεῖν [τὸ γὰρ ἀκίνητος ποιοῦν τὸ εἶναι ἐν τῷ ποιεῖν ἀεὶ ἔχει]· και ἡ νόησις ἄρα ἐν τῷ ποιεῖν. PROCLO, *Elemento de Teologia*, prop. 174.

³³⁶ A unificação das partes é fundamental na medida em que, para Proclo, seres divisíveis não podem voltar-se sobre si mesmos. Ocorre que, para o Bizantino, “voltar-se sobre si mesmo é precisamente o caso em que aqueles que se voltam e aqueles sobre o que se voltam vêm a ser idênticos. Mas isso é impossível para um corpo, e para todas as substâncias divisíveis em geral, porque a totalidade de uma substância divisível não pode converter-se na totalidade de si mesmo, dado a separação de suas partes, que ocupam diferentes posições no espaço”. τοῦτο γὰρ ἦν τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρέψαι, ὅταν γένηται ἄμφω, τὸ τε ἐπιστραφέν και πρὸς ὃ ἐπεστράφη. ἀδύνατον δὲ ἐπὶ σώματος ταῦτο, και ὅλως τῶν μεριστῶν πάντων· οὐ γὰρ ὅλον ὅλω συνάπτεται ἑαυτῷ τὸ μεριστὸν διὰ τὸν τῶν μερῶν χωρισμόν, ἄλλων ἀλλαγοῦ κειμένεν. Ibidem, prop. 15.

psíquica, que tem sua importância na processão da unidade, fazendo a mediação entre o sensível e o inteligível.

4.4 Entre a realidade inteligível e sensível: sobre o primeiro automotor

O movimento é elemento fundamental na filosofia procleana porque é pela processão³³⁷ que todos os seres vêm à existência. Desta feita, é afirmado pelo Bizantino, em seu *Comentário ao Timeu*, que: “Movimento e Repouso são anteriores à Identidade e Alteridade”³³⁸, sendo por este motivo que o estudo do movimento e, conseqüentemente, da alma se justifica neste trabalho. A realidade psíquica é aqui analisada a partir de dois pontos de vista: como o primeiro automotor e como elementos intermediários entre a realidade inteligível e sensível. Neste ponto é válido observar que os dois aspectos convergem na medida em que as hipóstases acima da Alma são realidades imóveis (*ἀκινετόν*) e aquelas abaixo são seres heteromotores (*ἑτεροκίνητον*).

Propedeuticamente, deve-se considerar que a realidade, em Proclo, analisada sob a perspectiva do movimento, é dividida triadicamente. Tendo por referências as realidades até aqui apresentadas, se constata que o Uno e as *Hénadas* não têm movimento, mas também não são imóveis. As hipóstases divinas não podem ser ditas imóveis porque aquilo que é imóvel está em repouso e o que está em repouso ocupa um espaço. O que está em um espaço é contido por algo, o que para o Uno é inadmissível, já que dizer que o Uno está em um espaço é dizer que há algo que o encerra³³⁹. Assim, a divisão segundo o movimento se inicia com a hipóstase Inteligível, tida como imóvel; é seguida pela Alma, enquanto automotora (*αὐτοκίνητον*), sendo o segundo termo, de acordo com a escala do movimento e; por fim, há os seres heteromotores, que dizem respeito à realidade sensível.

A Alma é entendida como um elemento intermediário indispensável, dado que, para o Diadoco, é evidente que há seres que são movidos por outros e, se há seres que são movidos, há seres imóveis. Havendo seres imóveis e movidos, devem existir aqueles que se movem por

³³⁷ A processão não pode ser dita como um movimento propriamente dito, dado que, de acordo com a proposição 200 dos *Elementos de Teologia*, “Todo movimento envolve um antes e um depois” (*πᾶσαι αἱ κινήσεις τὸ πρότερον ἔχουσι καὶ ὕστερον*) e os momentos do movimento de processão se dão simultaneamente.

³³⁸ PROCLUS. *Commentaire sur le Timée*. Tome III. Traduction et notes par A. J. Festugière. Paris: J. VRIN, 1967. 134.29 (Tradução da edição francesa de Festugière). Ademais, o Movimento e Repouso como anterior à Identidade e Alteridade também se encontra no *Sofista* de Platão.

³³⁹ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 9.5-10.20.

si mesmos³⁴⁰. Logo, “Tudo o que existe ou é imóvel, ou automovente ou heteromovente.”³⁴¹ O movimento reforça a hierarquia no sistema Bizantino por estabelecer o inteligível como objeto de desejo da Alma e, portanto, como imóvel e acima de tudo o que tem a possibilidade de movimento. Ao identificar à Alma como tendo o poder de automover-se, Proclo a ela delega a posição de intermediária e faz com que a realidade corpórea só se mova a partir da presença da Alma³⁴². O movimento é a principal característica da alma, de modo que, se em Proclo “tudo está em tudo, mas cada um de seu modo próprio”³⁴³, na Alma tudo está presente segundo o movimento. Logo, “a alma é uma substância autoconstituída, vida autovivente e conhecimento autoconhecente.”³⁴⁴

Ademais, embora responsável pelo movimento dos corpos, a Alma não é corpórea, sendo separável dos corpos aos quais dá movimento. Por ser autoconhecente, ela possui um movimento de retorno a si mesma e, porque tudo o que se volta sobre si mesmo é incorpóreo, a Alma é também incorpórea³⁴⁵. Ao ser incorpórea é indivisível, no entanto, a indivisibilidade da Alma não é a mesma que a do Intelecto, dado que, ao ser intermediária, ela possui as características dos extremos a que medeia. Neste sentido, “a alma é um indivisível que se divide a si mesma, mas que, diferente do sensível, domina todas as suas partes, porque contém a lei e retém cada uma de suas partes.”³⁴⁶ A alma é o mais complexo dos seres inteligíveis e o princípio originário da realidade corpórea.

Os seres da hipóstase inteligível são seres realmente seres, eternos, indivisíveis, imóveis, perfeitos, têm plenitude de vida e capacidade de mover outros³⁴⁷. A Alma também apresenta estas características, mas segundo a sua natureza. Ela também detém características que se encontram na realidade sensível, da qual é dito não ser um ser realmente ser. A realidade corpórea tem substância temporal, ser divisível, móvel, necessitado de outro, vive por participação e encerra partes localmente distintas³⁴⁸. Diante destas duas esferas tão distintas, a Alma:

³⁴⁰ Cf. PROCLO, *Elementos Teológico*, prop. 14.

³⁴¹ πᾶν ἄρα τὸ ὄν ἢ ἀκίνητον ἔστιν ἢ αὐτοκίνητον ἢ ἑτεροκίνητον. Ibidem, prop. 14. (Tradução nossa).

³⁴² Cf. Ibidem, prop. 20.

³⁴³ Πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἐκάστῳ. Ibidem, prop. 103. (Tradução nossa).

³⁴⁴ Cf. Trouillard Jean. *Réminiscence et procession de l'âme selon Proclus*. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 69, N°2, 1971. pp. 177-189. p. 185.

³⁴⁵ Cf. PROCLO, *Elementos Teológicos*, prop. 186.

³⁴⁶ « L'âme est un indivisible qui se divise lui-même, mais qui, à la différence du sensible, domine toujours sa propre partition, parce qu'il en contient la loi et rend chacune de ses parties totale ». TROUILLARD, *Op. cit.*, 1971, p. 179. (Tradução nossa).

³⁴⁷ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, III, 128.1-5.

³⁴⁸ Cf. Ibidem, 128. 6-11.

É intermediária entre estes extremos, o não ser realmente ser, superior ao não-ser, mas inferior ao realmente ser, este (seres psíquicos) que é de alguma maneira eterno, mas que cumpre sua atividade no tempo, que é indivisível, segundo o que há em si de mais divino, mas se divide segundo à progressão infinita diversificada por seus processos racionais, que move a si mesma e que é mestre do movimento dos outros, mas inferior ao imóvel, que se manifesta como totalidade e como ser parcial, sendo de alguma maneira um todo que contém todos os processos racionais, mas que aparece como parcial devido à inferioridade, divisibilidade, do caráter transitório de sua atividade.³⁴⁹

A Alma possui características das realidades inteligível e sensível graças à sua constituição e modo de participar. Deste ponto de vista, ela é eterna, mas não Eternidade mesma, pois a Eternidade diz respeito à Vida inesgotável, que é a segunda tríade da hipóstase inteligível. A Alma é vida por participar da Vida e sua participação se dá de maneira tal que ela é autovivente, concedendo vida àqueles que estão abaixo dela e dela participam. Acontece que “toda alma procede a sua existência de um intelecto”³⁵⁰ e por isso participa da hipóstase inteligível, possuindo, em alguma medida, tudo aquilo que o Intelecto possui. Toda a realidade psíquica tem o intelecto como causa e fonte de existência. Por participar do Ser, existe, por participar da Vida, vive e por participar do Intelecto, conhece a si mesma.

Assim, toda alma conserva todas as formas que o intelecto contém de modo primário, pois como ela procede do inteligível, tem a inteligência como princípio originário. A Inteligência transmite à Alma os princípios racionais, mas o faz a nível derivado³⁵¹. Deste modo, deve-se observar que, se no Intelecto se encontra Ser, Vida e Inteligência, são justamente estes princípios que dão à Alma sua principal característica, i. é, um ser eterno e uma atividade temporal. Enquanto participante do Ser e da Vida, a Alma goza de eternidade essencialmente, porém, ela não é igual a sua causa, em razão de todo produto dever ser inferior ao seu produtor³⁵². Por não ser igual ao produtor, mas devendo ser semelhante a ele, uma vez que a processão se dá pela semelhança antes que pela dessemelhança³⁵³, a Alma possui um ponto de igualdade (o ser eterno) com a Inteligência e de dessemelhança, relativo à inferioridade de potência.

O ponto de dessemelhança entre a Alma e o Inteligível é a atividade. Enquanto no Intelecto tudo está unido de maneira tal que há identidade entre sujeito e objeto, na Alma a atividade é motora, o que significa dizer que nela ser e pensamento estão separados. Se a vida é a potência autogeradora e autoconstituída da Alma e considerando que o seu ser é sempre o mesmo, ao estar isento de qualquer mudança a nível qualitativo, a atividade da Alma diz

³⁴⁹ PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, 128.16-26. (Tradução da edição francesa de Festugière).

³⁵⁰ Πᾶσα ψυχὴ προσεχῶς ἀπὸ νοῦ ὑφέστηκεν. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 193. (Tradução nossa).

³⁵¹ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 194.

³⁵² Cf. *Ibidem*, prop. 7.

³⁵³ Cf. *Ibidem*, prop. 28.

respeito ao pensar, como na hipóstase inteligível. No entanto, embora na hipóstase psíquica o pensar seja atividade, como o era na hipóstase Inteligível, na Alma ele se encontra de maneira diferente de como se encontra na realidade Inteligível, em virtude de no intelecto ser e pensar serem o mesmo, se voltando sobre si mesmo e, portanto, nunca cessando de ser. Assim, o pensar é eterno. Na Alma, porque ser e pensar não são o mesmo, o pensar não é eterno, não obstante a Alma seja sempre existente.

Até aqui se falou da Alma enquanto movimento como se se tratasse de um só ser, no entanto, quando se fala da hipóstase psíquica não se está a falar de um só tipo de alma, dado que esta hipóstase também é triádica. Neste sentido, “Toda alma ou é divina, ou é sujeita de mudar da inteligência para o não inteligível, ou é intermediária entre estas duas ordens, tendo uma intelecção perpétua, embora seja inferior as almas divinas.”³⁵⁴ As almas divinas são aquelas que, enquanto mônadas, são imparticipadas; as que sempre acompanham o intelecto são as participadas, sendo mediadoras entre a Alma imparticipada e as participantes que, por sua vez, são as almas particulares que ora participam do intelecto e ora não participam.

As almas divinas não participam diretamente do divino devido sua dessemelhança com ele. Se comparadas com o divino, as almas, estejam em que nível estejam, são consideradas divisíveis. À vista disso, a alma divina participa do Intelecto divino, agindo como deusa para a realidade psíquica. Contudo, mesmo que aja como deusa, a alma divina ainda é alma. Por reunir características divinas, intelectivas e psíquicas, para o Bizantino, esta primeira alma tem uma atividade tripla: como qualidade de alma, como recipiente de uma inteligência divina e como derivada dos deuses. Elas, enquanto divinas, exercem providência sobre o universo; como intelectivas, conhecem todas as coisas graças à vida intelectiva e; como almas, imprimem movimento graças a seu próprio ser³⁵⁵. Sendo o movimento aquilo que é próprio do que é psíquico, é essa característica que percorre toda a série das almas.

As almas intermediárias, as participadas, participam do intelecto, pensam perpetuamente e acompanham os deuses perpetuamente por participarem do intelecto que está sempre ligado à hipóstase divina³⁵⁶. Ela faz parte dos seres que são eternos e inicia a série dos que são sujeitos à geração. Ela é eterna em seu ser, mas temporal na atividade, estando, neste aspecto, sujeita ao devir³⁵⁷. Assim, a alma participada é expressão do que é a alma em si mesma,

³⁵⁴ “Πᾶσα ψυχὴ ἢ θεία ἐστίν, ἢ μεταβάλλουσα ἀπὸ νοῦ εἰς ἄνοιαν, ἢ μεταξὺ τούτων ἀεὶ μὲν νοοῦσα, καταδεεστέρα δὲ τῶν θείων ψυχῶν”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 184. (Tradução nossa).

³⁵⁵ Cf. Ibidem, prop. 201.

³⁵⁶ Cf. Ibidem, prop. 185.

³⁵⁷ Cf. Ibidem, prop. 192.

porquanto nela as características psíquicas estão plenamente desenvolvidas, já que em sua posição ela está suficientemente distante da realidade superior e da inferior. Desta forma, para compreender o que é a alma, deve-se tomar como exemplo a alma participada, sobre a qual é dito: “toda alma é todas as coisas, modelo para as coisas sensíveis, imagem das coisas inteligíveis.”³⁵⁸

Sendo termo de plena mediação, porque tanto faz a mediação entre a alma imparticipada e a participante, quanto entre as realidades sensível e inteligível, a alma intelectiva é paradigma para a hipóstase sensível. Assim, se no âmbito corporal se tem uma ordem triádica, a saber: mineral, vegetal e racional, que correspondem exatamente às hipóstases do Ser, Vida e Intelecto³⁵⁹, isto só é possível pela mediação das almas, que ao serem autoconstituídas, autoviventes e autointelectivas transmitem tudo às realidades que estão abaixo delas. O Diadoco afirma:

Toda alma é uma substância vital e cognitiva, um princípio de vida substancial e cognitivo, e um princípio de conhecimento como sendo substância e vida; todas estas características coexistem nela, a substancial, a vital e a cognitiva, tudo em todos e cada um separadamente. [...] Na substância da alma, vida e conhecimento estão implícitos: se não fosse assim, nenhuma alma conheceria a si mesma, se é verdade que o ser privado de vida está em si mesmo privado também de conhecimento. Na vida estão contidos a substância e conhecimento: a vida privada de ser e de conhecimento tem propriedades que se aderem às vidas imersas na matéria, as quais não podem conhecer a si mesmas nem são puras substâncias. Enfim, o conhecimento privado de substância ou de vida não tem existência, posto que todo conhecimento implica um cognoscente dotado de vida e que possui ser por si mesmo.³⁶⁰

Por ter todas as coisas do inteligível, a alma transmite todas as coisas, mas não transmite nem do mesmo modo que cada elemento está nela mesma, nem como está no inteligível. Ela, por possuir uma atividade móvel, dá aos seres sensíveis as características segundo a mobilidade, fazendo com que na hipóstase corpórea haja geração e corrupção. Devido o caráter passageiro, diferente do que acontece com as realidades incorpóreas, tudo que contém matéria é medido pelo tempo, enquanto o que não contém matéria é medido pela eternidade. O tempo é a medida dos seres que estão no devir, porque são marcados pelo nascer e o perecer, i. é, são medidos pelo antes e o depois, passando do ser ao não-ser³⁶¹. Todavia, há

³⁵⁸ Πᾶσα ψυχή πάντα ἐστὶ τὰ πράγματα, παραδειγματικῶς μὲν τὰ αἰσθητά, εἰκονικῶς δὲ τὰ νοητά PROCLUS, *Elementos de Teologia*, prop. 195. (Tradução nossa).

³⁵⁹ Cf. TROUILLARD, *Op. cit.*, 1971, p. 182.

³⁶⁰ Πᾶσα ψυχή οὐσία ἐστὶ ζωτικὴ καὶ γνωστικὴ, καὶ ζωὴ οὐσιώδης καὶ γνωστικὴ, καὶ γνῶσις ὡς οὐσία καὶ ζωὴ· καὶ ἅμα ἐν αὐτῇ πάντα, τὸ οὐσιώδες, τὸ ζωτικόν, τὸ γνωστικόν, καὶ πάντα ἐν καὶ χωρὶς ἕκαστον [...] καὶ γὰρ ἐν τῇ οὐσίᾳ ἡ ζωὴ καὶ ἡ γνῶσις· εἰ γὰρ μή, οὐ γινώσεται πᾶσα ἑαυτήν, εἴπερ ἡ οὐσία ἡ ἄζως καὶ γνώσεως ἐστέρηται καθ'αυτήν. καὶ ἐν τῇ ζωῇ ἢ τε οὐσία καὶ ἡ γνῶσις· ἡ γὰρ ἀνούσιος ζωὴ ἄνευ γνώσεως ταῖς ἀνύλοις προσήκει ζωαίς, αἷ μὴτε γινώσκειν ἑαυτὰς δύνανται μὴτε οὐσίαι εἰσὶν εἰλικρινεῖς. καὶ ἡ γνῶσις ἡ ἀνούσιος καὶ ἄζως ἀνυπόστατος· πᾶσα γὰρ γνῶσις καὶ ζῶντός ἐστι καὶ οὐσίαν καθ'αὐτὸ λαχόντος. PROCLUS, *Elementos de Teologia*, prop. 197 (Tradução nossa).

³⁶¹ Cf. *Ibidem*, prop. 50.

diferentes tipos de corpos, pois uns são capazes de receber ser, vida e inteligência, outros só ser e vida e outros, só o ser. Ademais desta divisão triádica, há seres que sempre participam do tempo, sendo os primeiros veículos das almas, e aqueles que só participam de parte do tempo³⁶².

Isto posto, é possível concluir que ser, vida e pensamento, que são as características primordiais desde a hipóstase inteligível, estão em todas as esferas. Estas características, por sua vez, já são uma tríade composta por limite e ilimitado. Assim, afirma Trouillard:

Todos os meios do universo são constituídos de πέρας (determinante) e de ἄπειρον (infinito), de repouso e de movimento, de mesmo e de outro. Mas, enquanto nas ordens superiores determinantes, repouso e mesmo dominam, nos gêneros inferiores infinito, movimento e outro imperam, nos gêneros médios estes opostos são iguais.³⁶³

Ainda que no sistema do Bizantino tudo esteja em tudo, isso não isenta cada ser de ter uma natureza própria. Logo, mesmo que tudo esteja em tudo segundo a natureza de cada ser, é preciso investigar como se dão as relações causais e como cada tríade presente na filosofia de Proclo se identifica. Assim, para responder à questão sobre a origem da diferença no sistema procleano, é preciso entender como os elementos analisados se relacionam. À vista disso, o último capítulo é dedicado à investigação das relações causais, a partir de uma análise das tríades que permeiam o sistema, de maneira a relacionar elementos opostos, dando a cada um uma identidade que só é percebida diante do seu oposto.

³⁶² Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, Proposição 205, os corpos são medidos segundo a alma da qual participam, de modo a haver corpos divinos, participantes das almas divinas, bem como corpos particulares, aos quais as almas particulares descendem. Todavia, aqui é importante observar que o veículo não é o mesmo que o corpo, porque, segundo o Bizantino (prop. 208), os veículos das almas particulares são imateriais e, portanto, indivisíveis em sua essência. Estes veículos possuem algum grau de mudança quanto ao tamanho devido à associação com seres materiais (prop. 209).

³⁶³ “Car tous les milieux de l’univers sont constitués de πέρας (déterminant) et d’ἄπειρον (infini), de repos et de mouvement, de même et d’autre. Mais, tandis que dans les ordres supérieurs déterminants, repos et, même dominant, que dans les genres inférieurs infini, mouvement et autre l’emportent, dans les genres moyens ces opposés s’égalisent en quelque sorte ». TROUILLARD, *Op. cit.*, 1971, p. 180. (Tradução nossa).

5 SOBRE IDENTIDADE E DIFERENÇA: AS TRÍADES COMO MEDIAÇÃO ENTRE UNIDADE E MULTIPLICIDADE

Porque o problema da identidade e diferença está presente no interior da relação uno-múltiplo desde os pré-socráticos, foi já com esses pensadores que se começou a forjar os conceitos que viriam a ser fundamentais para o neoplatonismo, mediante sua recepção pelo pensamento aristotélico e platônico. Foi o desenvolvimento de conceitos como *ápeiron* (ἄπειρον), *péras* (πέρας), causa (*αἰτία*), potência (*δύναμις*), uno (ἓν), participação (*μέθεξις*) ou mesmo ser (ὄν) que tornou possível ao Bizantino elaborar um sistema no qual não há uma passagem abrupta da unidade à multiplicidade. No sistema do Diadoco há uma hierarquia na qual os diferentes graus que compõem a realidade são marcados pela semelhança. É dito: “pois se toda processão se dá por semelhança e o primeiro termo de uma série é imediatamente sucedido por termos que são semelhantes a ele ao invés de dessemelhantes, a totalidade dessemelhante vem a ser posterior.”³⁶⁴

Diante de um sistema caracterizado pela semelhança e que, ao mesmo tempo, apresenta graus de realidade que diferem entre si, como é o caso das hipóstases da esfera suprassensível, a saber: divina, inteligível e psíquica, fica a questão sobre a origem da diferença. O problema reside no fato de todas as coisas terem origem na unidade e de não ser possível gerar nada diferente de si mesma. Logo, como é possível que de uma única causa venham à existência múltiplos seres? A unidade primeira, bem como as *Hénadas*, estão fora de qualquer relação, por estarem acima do Ser. Assim, a diversidade existente na realidade suprassensível é percebida desde a hipóstase inteligível, dado que nela tem início uma divisão no interior de cada elemento. É na constituição do próprio ser, formado pela tríade do limite, ilimitado e misto, que se encontram os elementos que compõem todos os seres. Estes elementos representam as formas de relações triádicas e, por isso, auxiliam significativamente na compreensão da origem da diferença e como ela se relaciona com a identidade de cada ser na filosofia procleana.

Ante a relevância das relações triádicas na filosofia de Proclo, este capítulo é dedicado a discorrer sobre as tríades do sistema do Bizantino e como elas se relacionam. Tal empreitada se justifica porque são nas tríades e na identidade de seus termos que a diversidade,

³⁶⁴ εἰ γὰρ αἱ πρόοδοι πᾶσαι δι'ὁμοιότητός εἰσι, καὶ πρὸ τῶν πάντη ἀνομοίων συνεχῆ τοῖς πρώτοις ὑφίσταται τὰ ὅμοια πρὸς αὐτὰ μᾶλλον ὄντα ἢ ἀνόμοια. PROCLO, *Elementos de teologia*, prop. 55. (tradução nossa).

unida à identidade, começa a se delinear, como bem se vê nas tríades que compõem o *Noûs* e nos momentos que compõem o movimento de processão.

Assim, sobre as relações triádicas na filosofia procleana, duas observações devem ser feitas: uma, referente aos elementos e outra, às relações. Quanto aos elementos, o que se constata é que as hipóstases se manifestam triadicamente a partir de dois pontos de vista: o primeiro, relativo à realidade suprassensível, na qual se tem a hipóstase divina, a inteligível e a psíquica; e a segunda, que diz respeito à totalidade dos existentes³⁶⁵. A análise da realidade suprassensível se dá quando o Uno e as *Hénadas* são considerados, de maneira a ter a primeira tríade relativa à processão, a saber, a tríade da participação. Esta tríade serve de paradigma à todas as hipóstases, uma vez que sua lógica está presente em todas.

5.1 A tríade de participação como tríade paradigma: o modo de processão horizontal

É válido observar que ainda que o Uno e as *Hénadas* componham a mesma realidade, eles possuem papéis distintos devido aos dois modos de proceder, que culminam em dois modos de hierarquia, quais sejam: vertical e horizontal. Segundo Siorvanes³⁶⁶, nas hierarquias verticais há diferença entre substâncias, explicitando, assim, a mudança de hipóstases³⁶⁷. Na hierarquia horizontal, por sua vez, há a pluralização de uma mesma característica, o que mostra a multiplicação no interior de uma mesma hipóstase. Deste modo, é basilar que a representação da passagem da unidade à multiplicidade não seja observada se apoiando somente em um desdobramento vertical, no qual há mudanças nas substâncias, mas também na horizontal. É justamente na hierarquia horizontal que Uno e *Hénadas* estão na mesma hipóstase e, simultaneamente, em posições distintas³⁶⁸.

³⁶⁵ Sobre a totalidade da existência, na proposição 21, Proclo menciona: (1) natureza corpórea, (2) a natureza do todo, (3) as almas, (4) o ser intelectivo e a mônada intelectiva, (5) as *Hénadas* e (6) o Uno. Todos estes elementos, no entanto, são divididos em quatro ordens de existentes, a saber: a corpórea, a psíquica, a intelectiva e a do uno.

³⁶⁶ Cf. SIORVANES, Lucas. *Proclus: Neo-platonic Philosophy and Science*. Edinburgh University Press, 1996. p. 125.

³⁶⁷ Cf. ROSÁN, Laurence Jay. *The Philosophy of Proclus: The final phase of Ancient Thought*. New York: COSMOS, 1949. p. 65, nota 5. O Bizantino se utiliza de dois termos para tratar da existência: *ὑπόστασις* (hipóstases) e *ὑπαρξις* (hiparxis). As hipóstases dizem respeito a um tipo específico de existência, enquanto hiparxis, à existência em geral.

³⁶⁸ Dodds, em seu comentário aos *Elementos de Teologia*, apresenta um esquema de participação no qual é possível ver tanto a hierarquia horizontal quanto a vertical. Neste sentido, o que se pode perceber é que as *Hénadas* estão na mesma linha do Uno e cada uma dá origem a uma ordem de seres, como pode ser visto em: Dodds. *Commentary*. 1963. In: PROCLUS. *The Elements of Theology*. p. 282

A consideração do Uno e das *Hénadas* na análise triádica é feita quando se parte da hierarquia horizontal, pois, quando só é analisada a hierarquia vertical, a hipóstase divina é entendida como imparticipada. A primeira tríade, ao estar baseada na hierarquia horizontal, é paradigma para as demais, posto que todas as tríades seguem a mesma lógica da participação. Isto é, a ideia de que “o participado concede ao participante comunhão com o que participa.”³⁶⁹ Na tríade suprassensível, o Uno é o imparticipado, e as *Hénadas*, participadas e imparticipadas. O Uno é imparticipado, ainda que seja a fonte de toda existência e as *Hénadas* são imparticipadas enquanto mônadas originárias das características do inteligível e participadas como elementos de mediação entre o Uno e o *Noûs*.

Quando se considera Uno e *Hénadas* pertencentes à mesma hipóstase, no estudo sobre a realidade suprassensível, tem-se uma hierarquia vertical na qual a esfera divina é imparticipada, a inteligível, participada e a psíquica, participante. Tal compreensão se sustenta quando é considerado o fato do *Noûs* ser perfeito, sendo autoconstituído, na medida em que nele sujeito e objeto se unificam³⁷⁰. A realidade psíquica, por sua vez, é participante por sua capacidade de retornar ao ponto de origem, ou seja, por se converter e participar do Intelecto sem, contudo, se converter no próprio Intelecto. Diferente do que ocorre com o *Noûs*, em que sujeito e objeto se tornam um e o mesmo, a Alma, ainda que dirija sua conversão ao Intelecto, não se torna o mesmo que ele, de modo que sujeito e objeto continuam a serem distintos. No entanto, vale ressaltar a relação de participação envolvendo a relação causal:

A causalidade é uma correlação transitiva na qual seus termos são entidades substanciais. Para os neoplatônicos se trata sempre de uma relação transitiva, entre termos que se correspondem [...]. Porém, esta categoria não envolve uma sequência temporal, pois a relação não se dá entre eventos e, portanto, não implica, necessariamente, uma sequência no tempo. Assim, o primeiro desta sequência não tem começo nem origem, como tão pouco o tem o universo.³⁷¹

A primeira tríade que diz respeito aos elementos, está diretamente ligada à participação e, conseqüentemente, serve de paradigma para o desenvolvimento de todo o sistema, pois refere-se à passagem da unidade à multiplicidade. O sistema de participação é paradigma porque tem inerente a si a unidade de oposições, uma vez que visa conciliar dois

³⁶⁹ τὸ γὰρ μετεχόμενον κοινωνίαν δίδωσι τῷ μετασχόντι πρὸς τὸ οὐ μετέσχευ. PROCLO. *Elementos de Teologia*, prop. 28 (tradução nossa).

³⁷⁰ Isto porque tudo o que é uno é bom e perfeito. Cf. PROCLO. *Elementos de Teologia*, prop. 13.

³⁷¹ “La causalidad es una correlación transitiva en la cual sus términos son entidades sustanciales. Para los neoplatónicos se trata siempre de una relación transitiva, entre dos términos que se corresponden [...]. Pero esta categoría no envuelve una secuencia temporal, pues la relación no se da entre eventos, y por lo tanto no implica necesariamente una secuencia en el tiempo. Así, el principio de esta secuencia no tiene comienzo ni origen, así como tampoco lo tiene el universo”. CARAM. *Op. cit.*, 2014, p. 108. (Tradução nossa)

extremos, ambos marcados pela negação. O primeiro termo é negativo por estar acima de toda relação, já o terceiro tem sua negatividade por depender de outros. No sistema de participação há a conciliação destes dois negativos, a saber, o imparticipado, que está fora de qualquer relação, e o participante, cuja sustentação se dá por meio de outro. Para Garay, a participação significa unidade de oposições, porque o que participa em parte é o mesmo e em parte não³⁷².

Como bem defende Siorvanes, para que haja participação, termos intermediários são imprescindíveis³⁷³. O que caracteriza os termos intermediários é o possibilitar a comunicação entre os extremos, em razão de carregar consigo características dos opostos, aos quais servem de mediação. Quando a abordagem parte das tríades inteligíveis, a hipóstase intelectual é responsável por mediar o Uno e o primeiro grupo de unificados com a Alma, o que implica no modo da hipóstase psíquica participar da hipóstase supraintelectiva³⁷⁴.

5.2 As tríades da esfera do real

Ao se referir às hipóstases suprassensível, partindo da realidade divina, investiga-se, além da tríade dos próprios elementos e da participação, uma relativa à unidade. Acontece que tudo o que não é o Uno em si mesmo tem caráter de não-uno. Contudo, aquilo que não é de nenhuma maneira uno não existe³⁷⁵, porquanto sua existência se esvai. Deste modo, a realidade inteligível é una e não-una, porque mesmo formada por conjuntos triádicos³⁷⁶, é uma unidade, na medida em que se volta sobre si mesma e seu sujeito se identifica com o seu objeto, pelo ato da intelecção³⁷⁷. A terceira hipóstase, a psíquica, se comparada à hipóstase anterior, é não-una e una. É una porque tudo o que existe deve participar da unidade e, conseqüentemente, ser de alguma forma una, e não-una porque marcada pela divisão, em razão de que ainda que participe do intelecto, nela sujeito e objeto não são um, ademais, ela tem sua atividade no tempo.

A segunda tríade concernente aos elementos hipostáticos do sistema procleano é a das realidades inteligível, psíquica e sensível. O que difere a primeira tríade analisada desta é

³⁷² Cf. GARAY, Jesus. *Inteligencia y dialéctica en Proclo*. In: THÉMATA, Revista de Filosofía. N. 50, jul-dic, 2014, pp. 95-111. Disponível em: < <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/275/244>>. Acessado em: 30 de abril de 2018. p. 101.

³⁷³ Cf. SIORVANES, *Op. cit.*, 1996, p. 85.

³⁷⁴ Cf. PROCLO, *Teologia platônica*, II, 9.5-10.20.

³⁷⁵ Cf. PROCLO, *Elementos de teologia*. prop. 4.

³⁷⁶ Como: limite, ilimitado e misto; ser, vida e intelecto; e inteligível, inteligível-intelectivo e intelectivo.

³⁷⁷ Cf. Cf. PROCLO, *Elementos de teologia*. prop. 20; 167.

que esta não considera a hipóstase divina. Isto ocorre porque agora se parte de esferas reais, i. é, realidades marcadas pelo ser. Por estar acima da esfera do ser, a hipóstase divina está fora de qualquer relação, não sendo contada ou mesmo definida através de nenhuma das categorias do ser³⁷⁸. Logo, categorias de perfeição, constituição, semelhança, identidade e movimento não definem, ou mesmo descrevem, o que não participa de existência real.

A tríade que expressa a existência do Ser tem o seu primeiro termo, a hipóstase Inteligível, como aquele que é caracterizado pela unidade, uma vez que todos os seus elementos são unificados, porque tanto sua essência quanto sua atividade são eternas³⁷⁹. O segundo termo é uno e não-uno porque toda Alma é eterna quanto à essência, mas temporal quanto à atividade³⁸⁰. O aspecto dual faz das almas uma quanto à existência, mas não-uma porque sua atividade é no tempo³⁸¹. A realidade corpórea é não-uma e uma porque nela se sobressai a divisibilidade, já que tanto sua essência quanto sua atividade estão no tempo. O terceiro termo, a realidade corpórea, é marcado pela divisibilidade tanto das partes que constituem o seu todo quanto por sua efemeridade, por ser passível de geração e corrupção.

Uma vez vista a tríade paradigma, pela qual se demonstraram as regras e elementos das relações entre opostos, pode-se passar a ponderar sobre as demais relações que culminam no desdobramento da unidade em direção à multiplicidade. Para tanto, é necessário partir da ideia de que na hierarquia procleana, seja na perspectiva horizontal, seja na vertical, o produtor é sempre superior ao produto³⁸². Nos *Elementos de Teologia*, Proclo, para provar sua tese, verifica as hipóteses de o produtor ser superior, inferior ou igual ao produzido. Sobre a alternativa de ser igual, ter-se-ia a consequência de o produto produzir coisas iguais ou

³⁷⁸ A transcendência do Uno se dá de tal forma que Caram afirma que ele sequer pode ser *Causa sui*, posto que o que é causa o é por necessidade e o Uno de nada necessita, sendo nisto que consiste sua transcendência. Cf. CARAM. *Op. cit.*, 2014. p. 107-108.

³⁷⁹ Cf. PROCLO. *Elementos de Teologia*, prop. 169.

³⁸⁰ Cf. *Ibidem*, prop. 191.

³⁸¹ Cf. Garay, Jesús. *Dialéctica y tiempo en Proclo*. In: HYPNOS. N. 31, 2º semestre. São Paulo, 2013. pp. 172-184. Disponível em: <http://www.institutohypnos.xpg.com.br/revista/index.php/hypnos/article/view/163>. Acesso em: 17 de Fevereiro de 2018. p. 182-183. O tempo é uma essência que aperfeiçoa a alma, um intelecto que também se move. Seu movimento diz respeito a processão ao exterior, de modo a delimitar toda mudança. Assim, “Em um sentido o tempo é eterno, mônada e centro [...], enquanto sua essência e atividade interior permanecem em repouso; por outro lado, é contínuo, número e círculo, dado que progride e é participado”. (“En un sentido el tempo es eterno, mônada y centro [...] en cuanto a la esencia y a actividad interior que permanece en reposo; en otro sentido, y a la vez, es continuo, número y círculo [...] en tanto que progresa y es participadi”). GARAY. *Op. cit.*, 2013, p. 183). Proclo, por sua vez, trata dos seres que estão no tempo e na eternidade, neste sentido, ele assegura que há dois tipos de eternidade, a eternidade do que é eterno e a do que é temporal (vale lembrar que quando se fala de tempo se está a falar de dois tipos, a dos seres da esfera do devir e daqueles da esfera suprassensível que participam do tempo perpetuamente. Estes são os seres que participam da eternidade temporal). A eternidade temporal está no devir e é separada na extensão temporal, sendo resultado de partes que estão separadas na sucessão temporal. Cf. PROCLO. *Elementos de Teologia*, prop. 55.

³⁸² Cf. *Ibidem*, prop. 7.

diferentes a si mesmo, se o produto do produto fosse diferente dele, significaria dizer que aquele que produz dá algo que ele mesmo não possui. A hipótese é absurda porque: como é possível dar algo que não possui? Ademais, se o que produz for capaz de dar algo ao seu produto que ele mesmo não tem, porque não daria a si mesmo, fazendo de si mais completo e perfeito?

Por outro lado, se o produtor sempre produz algo semelhante a si mesmo, como explicar a diversidade de seres? Se a produção se dá pela semelhança, não havendo nada que distinga produto e produtor, não podem existir seres diferentes; o que a realidade empírica revela não ser verdade. Se todo produto deve produzir algo inferior a si mesmo, fica a questão: no que consiste tal inferioridade? Na demonstração de que o produtor é superior ao produto há indicativos do que vem a ser esta inferioridade. Ao postular que um produtor não dá a seu produto o que ele mesmo não tem, é possível inferir que a inferioridade mencionada não é substancial.

Ocorre que, embora a produção não possa se dar só pela semelhança, “toda causa produtiva faz existir coisas semelhantes a si mesma antes que a dessemelhantes.”³⁸³ Assim, tudo o que é produzido é substancialmente semelhante ao produtor. Semelhante quanto à substância e, considerando que a mesma regra é aplicada à realidade suprassensíveis, se conclui que a inferioridade se dá por algo que não se restringe à realidade corpórea. A inferioridade entre produto e produtor se dá pela potencialidade, que é a capacidade de produção. A complexidade do sistema de Proclo está no fato de a potência estar associada às tríades relativas à perfeição, constituição e mobilidade que, por sua vez, estão associadas àquela tríade que considera o grau de unidade, a saber: uno, uno e não-uno e, não-uno e uno.

5.3 A correspondência entre as tríades e o movimento de processão

Se os elementos estão associados pela semelhança e todos descendem a partir do Uno, todas as tríades estão de algum modo entrelaçadas. Todas se correspondem em algum grau e têm na tríade da processão, permanência e retorno o seu ponto chave. O movimento de processão é aquele que proporciona a multiplicação da unidade³⁸⁴ e, por isso, sua lógica é

³⁸³ Πᾶν τὸ παράγον τὰ ὅμοια πρὸς ἑαυτὸ πρὸ τῶν ἀνομοίων ὑφίστησιν. PROCLO, *Elementos de teologia*, prop. 28. (tradução nossa)

³⁸⁴ É válido lembrar que ainda que seja fundamental na filosofia procleana, o movimento de processão possui algumas dificuldades, pois seus momentos não podem ser pensados separadamente, como uma sucessão de eventos, mas pensá-los como simultâneos leva a mente a captá-lo como algo estático. A estaticidade da processão

inerente a todos os graus da realidade. Faz-se necessário, então, perceber a paridade entre as tríades que dizem respeito às características dos elementos do sistema do Diadoco com o movimento de processão. Para tanto, parte-se da consideração da mobilidade para distinguir os tipos de realidade. Proclo anuncia:

Tudo que é movido por si, adquirindo sua perfeição na mudança e no descender próprio da vida, depende de uma causa que lhe é superior, que tem um status de eternamente idêntico a si mesmo e cujo ato da vida não está ligado ao tempo, mas situado na eternidade. [...] Portanto, tudo o que se move por si o faz na dimensão do tempo, ainda que aquilo que é eterno seja uma forma do movimento daquilo que se produz na dimensão do tempo. Ocupa (então) o segundo lugar na hierarquia dos seres aquilo que se move por si.³⁸⁵

O desenvolvimento do sistema, considerando a realidade divina como algo separado, é marcado por duas esferas negativas e uma positiva. Sob a perspectiva do movimento, se tem duas realidades caracterizadas pela imobilidade e que, ao mesmo tempo, são opostas entre si, e uma móvel, que faz a mediação entre as duas outras. Logo, o *Noûs*, que depois das *Hénadas* é o que há de mais uno no Universo, é negativo quanto à mobilidade, sendo exatamente isso que o faz uno em todos os seus aspectos. Seu oposto é a realidade sensível que, mesmo sendo imóvel, não existe por si mesma, sendo dependente de outras realidades de modo tal que é movida por outros. O elemento intermediário que proporciona a comunicação entre a realidade sensível e o *Noûs* é a Alma. Esta é automovida, tendo seu movimento em si mesmo e constituindo a si mesma.

A Alma, no sistema de Proclo, é um elemento particularmente importante porque é naturalmente um elemento de mediação. Neste sentido, quando se examina as relações, é para a Alma que a investigação se volta. Isto acontece na medida em que, por ser expressão de movimento, ela carrega consigo o sentido do momento de processão. Assim, é importante verificar como se dá a semelhança do movimento de processão, do movimento em si mesmo e das hipóstases que constituem o Universo. Comparando a tríade da processão com a do movimento, tem-se que o *Noûs*, por ser imóvel, refere-se à permanência, dado que é no permanecer em si mesmo que ele conserva sua unidade e imobilidade. O ser automotor, i. é, o primeiro móvel, corresponde ao momento de processão, porque, por ser móvel em sua

levaria à impossibilidade do movimento em geral, fazendo com que a diferença não pudesse existir, principalmente quando se pensa na perspectiva da alma, que tem a imobilidade como sua principal característica.

³⁸⁵ Τὸ μὲν γὰρ αὐτοκίνητον πᾶν ἄτε ἐν μεταβάσει καὶ διαστάσει ζωῆς τὴν τελειότητα κεκτημένον ἄλλης αἰτίας ἐξήρηται πρεσβυτέρας τῆς αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχούσης, ἧς οὐ κατὰ χρόνον ἀλλ' ἐν αἰῶνι τὸ ζῆν· χρόνος γὰρ αἰῶνος εἰκόν· εἰ τοίνυν τὰ ὑφ' ἑαυτῶν κινούμενα πάντα κατὰ χρόνον κινεῖται, τὸ δὲ αἰώνιον τῆς κινήσεως εἶδος ἐπέκεινα τῆς κατὰ χρόνον φερομένης, δεύτερον ἂν εἶη τάξει καὶ οὐ πρῶτον ἐν τοῖς οὖσι τὸ αὐτοκίνητον. PROCLO. *Teologia Platônica*. I.14,60.23-61-5. (Tradução nossa)

atividade, age no tempo, fazendo existir a hipóstase sensível, que é heteromotora e, consequentemente, imóvel por si.

5.4 A totalidade do sistema: sob a perspectiva da autoconstituição

A tríade que abrange todo o sistema procleano, i. é, do Uno-Bem à realidade sensível, é a da constituição. O *Elementos Teológicos* dedica toda a sessão *E* para explicar a tríade que tem como centro o autoconstituído (*αὐταρκες*) e auto-hipostático (*αὐθυπόστατον*). Dodds, em seu comentário à sessão, informa que todas as 11 proposições provam cinco pontos³⁸⁶, a saber:

- a) Que o autoconstituído existe;
- b) Que é idêntico a si mesmo;
- c) Que reverte sobre si mesmo;
- d) Que é interminável;
- e) Que é necessariamente eterno em sua existência, mas não em sua atividade.

Deve ser chamada atenção para a posição de Dodds sobre o autoconstituído, a saber, que ele não é um incausado: “o conceito de *αὐθυπόστατον* ou ‘autoconstituído’, que não é ‘em si mesmo incausado’ no sentido de ser uma *ἀρχή*, mas ‘hipóstase em si mesmo’ ou determina a potencialidade particular a qual deve ser atualizada nele.”³⁸⁷ A afirmação de Dodds está de acordo com a proposição 11, que ressalta à impossibilidade de os seres serem incausados. O autoconstituído é aquele que tem em si a capacidade de autorrealização, mediante a reversão sobre si mesmo. A capacidade de se converter sobre si mesmo é também a de dar unidade a si mesmo. É sob este aspecto que Isaac declara que “autossuficiência é a capacidade de dar unidade a si mesmo, o que é o bem apropriado à *taxis* do uno.”³⁸⁸

Não sendo incausado, o autoconstituído é o termo médio entre aquele que é causa de tudo e aqueles que têm existência a partir de outros. Assim, “o ‘autoconstituído’ é o termo mais importante da metafísica do sistema de Proclo. Eles são os aspectos apropriados das

³⁸⁶ Cf. DOODS. *Commentary*. In: PROCLUS, *The Elements of Theologia*, 1963, p. 223.

³⁸⁷ Ibidem, p. 224. (Tradução nossa).

³⁸⁸ “self-sufficiency is the ability to give oneself the good which is appropriate to one’s *taxis*.” ISAAC, Gregory. The origin of determination in the neoplatonism of Proclus. In: *Divine Cration in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought: essays presentd to the Ver’d Dr. Robert D. Crouse*. Edited by Michael Treschow Otten and Walter Hannam. Boston: BRILL, 2007. p. 158. (tradução nossa).

características correspondentes: por exemplo, ‘ideias’ no Intelecto, ‘racional’ na Alma, e, no caso do Uno, as divinas *Hénadas*.³⁸⁹ A posição de Siorvanes põe em evidência que em todas as ordens há um termo médio que é autoconstituído. Uma vez que os termos médios são autoconstituídos, quando se pensa no sistema do Bizantino como um todo, a realidade se apresenta com duas hipóstases autoconstituídas, a saber, a Inteligível e a Psíquica, porque o que é autoconstituído se reverte sobre si mesmo e tem parte na eternidade. O Intelecto tem tanto seu ser quanto sua atividade na eternidade e a Alma, embora sua atividade seja no tempo, seu ser é na eternidade.

O grau de reversão sobre si mesmo e o nível de participação na eternidade também é o que define o grau de autoconstituição destes seres. Ao passo que o autoconstituído não é o mesmo que incausado e o autoconstituído é perfeito por autorrealizar-se, tudo o que é causa do autoconstituído lhe é superior. Neste sentido, visto que só a hipóstase divina é superior às hipóstases autoconstituídas, ela não chega nem a ser perfeita, pois a perfeição é uma das categorias do ser e o Uno-Bem, bem como suas *Hénadas*, estão acima do Ser. No outro extremo, há os seres que não são realmente seres porque não participam da eternidade, nem no seu ser nem na sua atividade, sendo passíveis de geração e corrupção. Estes seres, encontrados na realidade sensível, dependem de outros para existir e, portanto, não são perfeitos.

Tudo o que é autoconstituído é superior, ou em sua existência ou em sua atividade, ao que não é autoconstituído, mas depende de outro existente, que é a causa de sua perfeição. Porque se tudo que existe tem um desejo natural pelo seu bem, e há seres que dão a si mesmos seu bem e outros que precisam do auxílio de outros; um tem a causa de seu bem, outro a tem externamente. Portanto, assim como o primeiro está mais próximo da causa de seu desejo, será superior àquele que tem necessidade de uma causa externa pela qual recebe a perfeição de sua existência e atividade.³⁹⁰

Estes três modos, que têm seu centro no autoconstituído, expressam os modos de ser de um mesmo termo. Ocorre que todo ser pode ser entendido de três modos: em sua causa, em si mesmo ou como imagem³⁹¹. Sendo nestes modos que reside a identidade de cada ser consigo mesmo e com sua hipóstase.

³⁸⁹ “The ‘self-constituted’ are the metaphysical linchpins of Proclus’ system. They are the perfected, proper aspects of the corresponding properties: for example, ‘ideas’ in the Intellect, ‘rational’ in Soul, and, in the case of the One, the ‘divine henads’.” SIORVANES, *Op. cit.*, 1996, p. 83.

³⁹⁰ Πᾶν τὸ αὐτάρκες ἢ κατ’οὐσίαν ἢ κατ’ἐνέργειαν κρείττον ἐστὶ τοῦ μὴ αὐτάρκους ἀλλ’εἰς ἄλλην οὐσίαν ἀνηρημένου τὴν τῆς τελειότητος αἰτίαν. εἰ γὰρ ἅπαντα τὰ ὄντα τοῦ ἀγαθοῦ κατὰ φύσιν ὀρέγεται, καὶ τὸ μὲν ἑαυτῷ παρεκτικόν ἐστὶ τοῦ εὖ, τὸ δὲ ἐπιδεῖς ἄλλου, καὶ τὸ μὲν παροῦσαν ἔχει τὴν τοῦ ἀγαθοῦ αἰτίαν, τὸ δὲ χωρὶς οὐσαν, ὅσῳ δὴ οὖν ἐγγυτέρω τοῦτο τῆς τὸ ὀρεκτὸ χρηνοῦσης, τοσοῦτῳ κρείττον ἂν εἴη τοῦ τῆς κεχωρισμένης αἰτίας ἐνδεοῦς ὄντος αἰ ἀλλαχόθεν ὑποδεχομένου τὴν τελειότητα τῆς ὑπάρξεως ἢ τῆς ἐνεργείας. PROCLO. *Elementos de Teologia*. prop. 9.

³⁹¹ Cf. *Ibidem*, prop. 65.

6. CONCLUSÃO

A título de conclusão diríamos que o sistema de Proclo é triádico, de maneira que todas as coisas existem de três formas, ou como causa, em si mesmo ou como imagem. Logo, são nos modos de existência que o problema da unidade e multiplicidade, bem como da identidade e diferença, se encontram, estando embasadas na assertiva³⁹²: “tudo está em tudo, mas cada um da maneira que lhe é própria.”³⁹³ O “tudo está em tudo” mencionado na proposição 103 dos *Elementos Teológicos*, embora lá esteja para introduzir a unidade do *Noûs*, não se limita somente a esta esfera do sistema do Diadoco, antes, é um ponto chave do seu pensamento.

O que se tem é que “tudo está em tudo”, pela processão vertical, na medida em que tudo permanece na causa primeira, dela procede e a ela retorna. Nesta conformidade, o Uno é *arché* e *télos* de todos os seres, sendo identificado tanto com o Uno quanto com o Bem³⁹⁴. Há, portanto, um contato ininterrupto entre todos os elementos do sistema, em razão de cada termo transpassar todos os outros, seja como característica obtida pelo que é superior, seja por meio da participação, seja pela permanência de um ser em sua causa imediata, que permanece na sua causa imediata e isto até alcançar a causa primeira. Já pela processão horizontal, tudo está em tudo porque os termos que compõe uma mesma hipóstase constituem uma totalidade.

As tríades concernentes às relações no sistema procleano não podem ser compreendidas como algo rígido, no sentido de corresponderem somente a alguns elementos específicos do sistema. Antes, é preciso observar que elas são os modos pelos quais a estrutura de tudo se apresenta e os elementos se relacionam. O primeiro termo de cada tríade depende do ponto de vista em que se está a analisar, ainda que se tratando dos elementos extremos do sistema, a correspondência do primeiro e último membro não possa ser alterada. Em outras palavras, ainda que a maioria dos termos intermediários possam ser entendidos como o primeiro ou o último de uma tríade, a depender do ponto de vista que se deseja fazer a análise, o Uno e a Matéria informe sempre corresponderão ao primeiro e último termo das tríades, respectivamente.

Embora a relação de identidade e diferença só possa ser observada na esfera do real, não se pode desconsiderar que o sistema procleano está baseado em uma *henologia*. É a unidade

³⁹² SIORVANES. *Proclus: neoplatonismo philosophy and Science*. p. 51.

³⁹³ “Πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ”. PROCLO. *Elementos de Teologia*, prop. 103. (tradução nossa)

³⁹⁴ Cf. PROCLO. *Elementos de Teologia*, prop. 103.

que assegura a identidade do ser consigo mesmo, permitindo que ele não se dissolva na multiplicidade. A unidade proporciona uma coesão interna que pode ser entendida como uma identidade do ser consigo mesmo. No entanto, tal identidade só existe quando se parte de uma análise externa, porquanto, tudo o que existe depois do Uno é uno e não-uno. Fala-se, então, de unidade, mas de uma unidade que se refere à totalidade do ser. Totalidade porque nenhum ser é unidade absoluta. Uma vez que composto pelos princípios *Péras* e *Ápeiron*, todo ser é uno e não-uno, ser e não-ser, idêntico e diferente a si mesmo. É idêntico devido sua unificação pela participação no Uno, que o torna um ser determinado. Mas, por ser composto de múltiplos elementos, não é somente uma unidade.

Como observado, as *Hénadas* têm papel central no processo de determinação e diferenciação entre os seres, por serem sua causa imediata³⁹⁵. Tudo o que se revela como característica do ser existe em sua respectiva mônada como causa, ou seja, pré-existencialmente. A relação de grau de unidade e de manifestação de uma dada característica é interessante porque revela que só a unidade, ainda que fundamental para a existência e individuação dos seres, não é o que os determina. As *Hénadas* ainda que sejam o que há de mais unido, devido a sua semelhança e proximidade com o Uno, não admitem serem diferenciadas entre si.

Deste modo, a unidade garante a individuação, mas não a diferenciação. Nas *Hénadas* está o princípio da diferenciação, mas não a diferenciação propriamente dita. Sobre isto, Proclo afirma:

Tudo o que é divino é em si mesmo inefável e incognoscível para os seres derivados, em razão de sua unidade supraexistencial, mas deve ser apreendido e cognoscível pela existência do que dele participa [...]. No entanto, por meio dos seres que dele dependem, as características distintivas dos deuses podem ser conhecidas, e de modo rigoroso. Pois, as diferenças na ordem dos participantes são determinadas pelas propriedades distintivas dos participados.³⁹⁶

Os seres adquirem suas características específicas pelas *Hénadas*, revelando não somente a si mesmos, mas também a *Hénada* a qual participam. Este feito é possível porque cada *Hénada* é participada por um só ser³⁹⁷. “Todo deus é medida para os seres. [...] O que é unitário tende a medir e determinar o sujeito em que está presente e, por sua virtude, leva o

³⁹⁵ ISAAC, *Op. cit.*, p, 153.

³⁹⁶ “Πάν τὸ θεῖον αὐτὸ διὰ τὴν ὑπερούσιον ἔνωσιν ἄρρητόν ἐστι καὶ ἄγνωστον πᾶσι τοῖς δευτέροις, ἀπο δὲ τῶν μετεχόντων ληπτὸν ἐστὶ καὶ γνωστόν [...]. ἀλλ’ἀπὸ τῶν ἐξηρημένων οἷαί πέρ εἰσὶν αὐτῶν αἱ ιδιότητες γνωρίζονται, καὶ τοῦτο ἀναγκαίως. κατὰ γὰρ τὰς τῶν μετεχομένων ιδιότητας καὶ αἱ τῶν μετεχόντων συνδιαποῦνται διαφορότητες”. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 123.

³⁹⁷ Cf. *Ibidem*, prop. 135.

indefinido à definição.”³⁹⁸ É o processo de determinação que deve ser observado, pois só por meio dele pode-se alcançar a origem da diferença e entender como cada característica ganha contornos passíveis de serem observados.

Três elementos atuam diretamente no processo de determinação dos seres: o Uno, as *Hénadas* e as *archai*. O interessante é que todos esses três existem anteriores ao *Noûs*, de modo que se pode dizer que tudo o que existe anterior à esfera intelectual atua no modo como ela se manifesta. O Uno é o responsável por dar unidade mediante a participação; as *Hénadas*, por proporcionarem as características específicas de cada ser que compõe a esfera do real, multiplicando e particularizando aquilo que antes era unido e, a seu modo, incognoscível. Mas só as *archai péras* e *ápeiron* permitem que tal multiplicação e particularização dos seres seja possível³⁹⁹. Ou seja, elas são as responsáveis pelo processo de delimitação e diferenciação de cada ser na esfera do real.

Mas, é o limite e o ilimitado, nos seres, que revelam a causa incognoscível e impalpável, o limite sendo causa da natureza divina estável, uniforme e que mantém o universo, enquanto o ilimitado é o ponto de partida da série que pode proceder sobre todos os seres e se multiplicar, em suma, de toda potência geradora. Em efeito, toda unificação, integralidade, comunidade de seres e todas as medidas divinas dependem do primeiro Limite, enquanto toda divisão, produção fecunda e processão sobre a multiplicidade têm sua existência da Ilimitação originária.⁴⁰⁰

É pelo atuar das *archai* que os seres ganham contornos delineáveis, na medida em que a potência geradora, *Ápeiron*, é circunscrita e delimitada pela ação de *Péras*. Neste sentido, o limite e o ilimitado são os responsáveis pela identidade e diferença dos seres, pois o limite, ao particularizar um ser, faz com que ele adquira identidade. Ora, ao passo que é pela particularização que o ser passa a ter uma dada identidade, é também por ela que ele é compreendido pelo conceito de diferença. Ao ser identificado consigo mesmo, um ser passa, simultaneamente, a ser diferenciar dos demais. De maneira que se pode deduzir que o mesmo princípio que permite que o ser seja dito idêntico a si mesmo é o que possibilita que ele seja dito diferente dos outros. Identidade e diferença dizem respeito, então, à totalidade do ser, porque estão de acordo com sua determinação.

³⁹⁸ “Πᾶς θεὸς μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων. τὸ δὲ ἐνιαῖον μετρεῖν καὶ περατοῦν, οἷς ἂν παρῆ, βούλεται, καὶ περιάγειν εἰς ὄρον τὸ μὴ τοιοῦτον κατὰ τὴν αὐτοῦ δύναμιν”. PROCLUSO, *Elementos de Teologia*, prop. 117.

³⁹⁹ Cf. *Ibidem*, prop. 125

⁴⁰⁰ “Τὸ δὲ πέρας τῶν ὄντων καὶ τὸ ἄπειρον ἐκφαίνει τὴν ἀγνωστον ἐκείνην καὶ ἀμέθεκτον αἰτίαν, τὸ μὲν πέρας τῆς μονίμου καὶ ἐνοειδοῦς καὶ συνεκτικῆς θεότητος αἰτίον ὑπάχον, τὸ δὲ ἄπειρον τῆς ἐπι πάντα προῖεναι καὶ πληθύνεσθαι δυναμένης καὶ ὅλως τῆς γεννητικῆς προκατάρχον ἀπάσης διακοσμῆσεως. Πᾶσα μὲν γὰρ ἔνωσις καὶ ὁλότης καὶ κοινωνία τῶν ὄντων καὶ πάντα τὰ θεῖα μέτρα τοῦ πρωτίστου πέρατος ἐξήρηται, πᾶσα δὲ διαίρεσις καὶ γόνιμος ποιήσις καὶ ἡ εἰς πλῆθος πρόοδος ἀπὸ τῆς ἀρχηγικωτάτης ταύτης ἀπειρίας ὑφέστηκεν.” PROCLUSO, *Teologia Platônica*, III, 32.14-23.

Assim, a diferença na filosofia de Proclo tem origem em três fatores: na participação no Uno, na totalidade advinda da sua causa e da ação das *archai*, que manifestam as características que estão pré-existencialmente na mônada de cada série triádica. O que se verifica é que toda diferença só é possível devido a unidade, que é causa de identidade. Esta interpretação permite pensar a realidade para além do sistema do Diadoco, fazendo com que a filosofia de Proclo tenha elementos que possibilitem compreender as relações para além de elementos metafísicos.

A possibilidade de interpretar o mundo e suas relações mediante a filosofia do Diadoco se deve ao caráter dinâmico do sistema por ele formulado. Neste sentido, não se deve entender que o sistema de Proclo seja hierárquico, porque ainda que as hipóstases sejam organizadas mediante o grau de perfeição e bondade, tal organização é um modo de apresentar os componentes do sistema. A hierarquização como indispensável ao sistema é questionada diante da simultaneidade do movimento de processão, que faz com que tudo permaneça, proceda e retorne ao Primeiro Princípio. Assim, quando o sistema é apresentado hierarquicamente, se o faz a fim de ressaltar alguns elementos, do qual se pode destacar a unidade e a capacidade produtiva. Nesse sentido, o esquema triádico, como bem observa Werner Beierwaltes, não pode ser compreendido simplesmente como uma classificação exterior ou como algo puramente formal. Trata-se, na verdade, de uma dinâmica em que a realidade é pensada a partir do desdobramento do Uno que enquanto “dimensão do Espírito (*Nous*) e da Alma (*psyché*), determina, distingue e articula reconduzindo-o, enquanto cosmo noético (*kósmos noetós*) a totalidade.”⁴⁰¹

Estas ideias permitem analisar a atualidade entendendo que, ainda que cada modo de organização tenha sua importância, na medida em que possui uma identidade, ou seja, que seja uma unidade, aquelas que permitem a diversidade são mais potenciais e, portanto, melhores. Mais do que isso, a ideia de que a diversidade, que é pré-existente nas causas, se revela em seus efeitos, não deixa margem para uma argumentação de que as organizações têm potencialidade, no sentido de admitir o que é diferente, mas que não o faz devido ao seu grau de semelhança, levando à justificação do totalitarismo. Isso porque, no sistema de Proclo, toda unidade que tem potencialidade para a diversidade, devido a sua potência de produção, necessariamente a revelará como seu efeito. Logo, tudo o que tem potência para produzir,

⁴⁰¹ Cf. BEIERWALTES, Werner. *Proclo: Il fondamenti dela sua Metafisica*. Trad. Nicoletta Scotti. Milano: Vita e Pensiero. 1990. p. 71

necessariamente o fará, não se encerrando em si mesmo, como, no sistema do Diadoco, é característica da matéria indefinida.

Diante destes fatos, se pode dizer que o estudo da filosofia procleana excede o âmbito da metafísica, podendo ser utilizada para refletir sobre os mais diversos âmbitos da vida humana, sendo importante não só por preencher uma lacuna dos estudos da história da filosofia, mas por fornecer uma base de análise para pensar a atualidade. Em tempos que se vislumbra uma ascensão de valorização de tudo o que é uno, mas que nega qualquer diferente, pensar que a unidade é sempre necessária e estabelecer a unidade, que tem em si a diversidade, ainda que pré-existente, como ocupando lugar superior àquela que tende a terminar em si mesma, é algo, no mínimo, que deve ser considerado. Deste modo, vê-se que a filosofia de Proclo fornece elementos interessantes para refletir sobre a realidade, dado sua riqueza conceitual e a maneira como os conceitos se articulam, formando uma hierarquia que, na totalidade do sistema, não pode ser pensada como hierarquia porque “tudo está em tudo”, devido sua comunhão, “mas cada um de seu modo próprio”, devido suas determinações.

REFERÊNCIAS

A.A. LONG. **Primórdios da filosofia Grega**. Org: A. A. Long; tradução Paulo Ferreira. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Volume II. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2013.

_____. **Categorias**. Tradução, introdução, notas e apêndice de Maria José Figueiredo. São Paulo: Instituto Piaget, 2000.

_____. **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.

AUBENQUE, Pierre. **O problema do ser em Aristóteles: ensaio sobre a problemática aristotélica**. Tradução e revisão técnica Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino. São Paulo: Paulus, 2012.

_____, Pierre. **Plotino e Dexipo, exegetas das Categorias de Aristóteles**. In: Sobre a *Metafísica* de Aristóteles: textos selecionados. Coordenação de Marcos Zigano. São Paulo: Odysseus, 2005. pp. 315-340.

BEIERWALTES, Werner. **Proclo: Il fondamenti dela sua Metafisica**. Trad. Nicoletta Scotti. Milano: Vita e Pensiero. 1990.

BERGER. A. **Proclus, exposition de sa doctrine**. Paris, 1840.

BERTI, Enrico. **No princípio tudo era maravilha: as grandes questões da filosofia antiga**. Tradução Fernando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2010.

BEZERRA, Cícero Cunha. Algumas considerações sobre a leitura procleana do Parmênides de Platão. In: **Princípios**. v.11; n.15-16. ano 2010. p. 99-107. jan-dez. Disponível em: <http://www.principios.cchla.ufrn.br/15-16.html>. Acesso em: 20 de Julho de 2015.

_____, Cícero Cunha. Unidade e Pensamento no Parmênides e nos Elementos de Teologia de Proclo. In: **ARCHAI: Revista sobre as origens do pensamento ocidental**. N.5, 2010. pp. 91-104. p. 94. Disponível em:

<<http://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/1492/1120>>. Acessado em: 05 de Outubro de 2017.

BUTLER, Edward P. **The metaphysics of polytheism in Proclus**. Doctor's Dissertation. New York, 2003.

CARAM, Gabriela de los Ángeles. La continuidad ontológica en el pensamiento de Proclo. In: **THÉMATA. Revista de Filosofía**. N. 49, Enero-Junio. 2014. pp. 105-125. Disponível em: http://institucional.us.es/revistas/themata/49/estudio_6.pdf. Acessado em: 12 de setembro de 2017.

CHARLES-SAGET, Annick. **L'architecture du divin: mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus**. Paris : Les Belles Lettres, 1982.

CLOTA, José Alsina. **El neoplatonismo en síntesis del espiritualismo antiguo**. Barcelona: Anthropos, 1989.

CORNFORD, Francis MacDonald. **Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato**. London: 1935.

COSTA, Cristina d'Ancona. **Greek into Arabic: neoplatonism in translation**. In: *The Cambridge companion to Arabic Philosophy*. Edited by Peter Adamson and Richard C. Taylor. Cambridge, 2005. pp. 10-31.

_____, Cristina d'Ancona **Proclo: enadi e APXAI nell'ordine sovransensibile**. In: *Rivista di storia della filosofia*, 1984, Vo. 47, no. 2, pp. 265-294.

_____, Cristina d'Ancona. **Recherches sur le liber de causis**. Paris: Vrin, 1995.

GARAY, Jesús. Dialéctica y tiempo en Proclo. In: **HYPNOS**. N. 31, 2º semestre. São Paulo, 2013. pp. 172-184. Disponível em: <http://www.institutohypnos.xpg.com.br/revista/index.php/hypnos/article/view/163>. Acesso em: 17 de Fevereiro de 2018.

_____, Jesús. Inteligencia y dialéctica en Proclo. In: **THÉMATA, Revista de Filosofía**. N. 50, jul-dic, 2014, pp. 95-111. Disponível em: < <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/275/244>>. Acessado em: 30 de abril de 2018.

GATTI, Maria Luisa. **Plotino: a tradição platônica e a fundação do neoplatonismo.** In: Plotino. Org. Lloyd P. Gerson. Tradução: Mauricio Pagotto Marsola. São Paulo: Ideias & Companions. pp. 25-53.

G.E. Owen. **O platonismo de Aristóteles.** In.: Sobre a Metafísica de Aristóteles. Textos selecionados Marco Zigano. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.

GIRGENTI, Giuseppe. La metafísica de Porfirio como mediación entre la henología” platónica y la “ontología” aristotélica. In: **Anuario filosófico**, n. 33: 2000. pp. 151-162. Disponível em: <http://librosoterico.com/biblioteca/metafisica/LA-METAFISICA-DE-PORFIRIO-COMO-MEDIACION-ENTRE-LA-%C2%ABHENOLOGIA%C2%BB-PLATONICA-Y-GIUSEPPE-GIRGENTI.pdf>. Acessado em: 17 de agosto de 2018.

GÓES, Maria Celília Rafael de. A formação do indivíduo nas relações sociais: Contribuições teóricas de Lev Vigotski e Pierre Janet. In: **Educação & Sociedade**. Ano XXI, N° 71. Junho/2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v21n71/a05v2171.pdf>>. Acessado em: 30 de abril de 2018.

HADOT, Ilsetraut. **Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato.** Translated by Micheal Chase. Boston: Brill, 2015.

HEGEL. Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito.** Tradução de Orlando Vitorino. – São Paulo: Martins Fontes, 1997.

IAMBlichus. **De Anima.** Text, Translation and commentary by John F. Finamore e John M. Dillon. Boston: ABRILL, 2002.

ISAAC, Gregory. **The origin of determination in the neoplatonism of Proclus.** In: Divine Craton in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought: essays presentd to the Ver’d Dr. Robert D. Crouse. Edited by Michael Treschow Otten and Walter Hannam. Boston: BRILL, 2007.

JURADO, Enrique Ángel Ramos. **De Platón a los neoplatónicos: escrituta y pensamiento griego.** Madrid: Síntesis, 2007.

KAHN. **Pitágoras e os pitagóricos: uma breve história.** Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Loyola, 2007.

KIRK, G. S.; RAVEN, E. J.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos: História crítica com selecção de textos.** Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. 7 ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

LIBERA, Alain de. **Intoduction**. In: PORPHYRE. *Isagoge*. Texte gre, Translation Baethii. Traduction par Alain de Libera et Alain-Philippe Segonds. Introduction et notes par Alain de Libera. Paris: J. VRIN, 1998.

LOPES; CORNELLI. As chamadas doutrinas não-escritas de Platão: algumas anotações sobre a historiografia do problema desde as origens até os nossos dias. In: **Archai: Revista de estudos sobre as origens do pensamento ocidental**. N. 18; Ano. 2016. Sept-Dec. pp. 259-281. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/20010/14200>>. Acessado em: 26 de março de 2017.

MARINO de Neápolis. **Proclo o De la felicidad**. Texto bilíngüe, introducción y notas de José Miguel García Ruiz e Jesús María Álvarez Hoz. Bilbao: IRLAKA, 2004.

M.C.L. Oliveira; A.A Camilo; C.V. Assunção. Tribos urbanas como contexto de desenvolvimento de adolescentes: relação com pares e negociação de diferenças. In: **Temas em Psicologia SBP**. Vol. 11, N° 1, pp. 61-75, 2003. Disponível em: http://adolescentes.pbworks.com/f/art06_t.pdf. Acessado em: 30 de abril de 2018.

MOUTSOPOULOS, Evaghélos A. **L'idée de multiplicité croissante dans la Théologie platonicienne de Proclus**. In: Néoplatonisme et philosophie médiévale. Édité par Linos G. Benakis. Belgique: BREPOLS, 1997. pp. 59-65.

NOVELLO, Marlei Pissaia. **Tribos urbanas de adolescentes e suas significações sobre o conhecimento**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de Passo Fundo. Orientação de Graciela Ormezzano, 2007.

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. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2013.

PAVIANI, Jayme. **Filosofia e método em Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

PEÑALOSA, Xavier Puig. El concepto de apeíron en Anaximandro: una estética del origen. In: **Ontology Studies**: Cuadernos de ontología, N. 9; Ano. 2009. pp. 131-138. Disponível em: <<http://www.raco.cat/index.php/Ontology/article/view/173258/225613>>. Acessado em: 26 de Março de 2017.

PERAITA, Carmen Segura. Una interpretacion de la concepcion de la physis entre los pré socráticos: antes y después de Parménides. In: **Contrastes: Internacional de Filosofia**. Vol. VI; Ano. 2001. Málaga. pp 143-160. Disponível em: <<http://www.uma.es/contrastes/pdfs/006/Contrastes006-10.pdf;1>>. Acessado em: 26 de Março de 2017.

PETERS, F. E. **Termos filosóficos gregos**: Um léxico histórico. Prefácio de Miguel Baptista Pereira e Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. 2º Ed. Lisboa: Calouste, 1974.

PLATÃO. **Carta VII**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; introdução de Terence H. Irwin; tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

_____. **Fédon**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Texto grego John Burnet. Belém. Edufpa, 2011.

_____. **Fedro**. Texto grego John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; coordenação Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro. 3 ed. Belém: Ed. UFPA, 2011.

_____. **Filebo**. In: Diálogo IV: Parmênides (ou das formas); Político (ou da realeza); Filebo (ou do prazer); Lísias (ou da amizade). Tradução, textos complementares e notas Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2009.

_____. **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.

_____. **República**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Texto grego John Burnet. Belém: edufpa, 2016.

_____. **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. **Tratados das Enéadas**. Tradução, apresentação, notas e ensaio final de Américo Sommerman. São Paulo: Polar, 2000.

PORFÍRIO. **Vida de Plotino**. In: PLOTINO. *Enéadas*. I-II. Introducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 2008.

PROCLUS. **Commentaire sur la République**. Tome I. Dissertations I-VI. Traduction et notes par A. J. Festugière. Paris: J. VRIN, 1970.

_____. **Commentaire sur le Timée**. Tome II. Traduction et notes par A. J. Festugière. Paris: J. VRIN, 1967.

_____. **Commentaire sur le Timée**. Tome III. Traduction et notes par A. J. Festugière. Paris: J. VRIN, 1967.

_____. **Commentaire sur le Timée**. Tome IV. Traduction et notes par A. J. Festugière. Paris: J. VRIN, 1968.

_____. **Lectura del Crátilo de Platón**. Edición de Jesús María Álvarez Hoz, Ángel Gabilondo Pujol y José M. García Ruiz. Madrid: Akal, 1999.

_____. **Elementos de Teología; Sobre la providencia, el destino y el mal**. Edición y traducción de José Manuel García Valverde. Madrid: TROTTA, 2017.

_____. **Éléments de Théologie**. Traduction, introduction et notes par Jean Truillard. – Paris: Aubier, 1995.

_____. **The Elements of Theology**. 2° Ed. A revised Text with translation, introduction, and commentary by E.R. Dodds. New York: Oxford, 2004.

_____. **Elementos de Teologia**. Tradução de Hecto Benoit. In: *Boletim do CPA*. Ano IV, N. 7, Jan-Jun 1999. pp. 117-132.

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

_____. **Théologie Platonicienne. Livre II**. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink. 2°ed. Paris : Les Belles Lettres, 2003.

_____. **Théologie platonicienne. Livre III**. Texte établi et traduit par H.D. Saffrey et L. G. Westerink. Paris : Les belles lettres, 2003.

_____. **Teologia Platônica**. Traduzione, note e apparati di Michele Abbate. Prefazione di Warner Beierwaltes, introduzione di Giovanni Reale. Testo Greco a fronte. Milano: Bompiani, 2012.

PUENTE, Fernando Rey. **Os sentidos do tempo em Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2001.

REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”. 14 ed. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997.

_____, 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. *Deus não pode ser conhecido. A incognoscibilidade divina no Livro dos XXIV Filósofos (XVI e XVII) e suas raízes na tradição filosófica ocidental*. In: *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*. N° 2, 2002. pp. 150-170. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2226909>. Acesso em: 06 de Agosto de 2018.

_____, Jan Gerard Joseph. **Introdução**. In: *O livro das Causas: liber de causis*. Tradução e introdução de Jan Gerard Joseph ter Reegen. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____, Jan Gerard Joseph ter. **Os Elementos teológicos de Proclo**. pp. 267-286. In: *O Neoplatonismo*. Org. Oscar Federico Bauchwitz. Natal: Argos, 2001.

REIS, Maria Dulce. Por uma nova interpretação das doutrinas escritas: a filosofia de Platão é triádica. In: **Kriterion**. N. 116, dez. 2007. Belo Horizonte. pp. 379-398. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/kr/v48n116/a0748116.pdf>. Acessado em: 01 de abril de 2017.

ROMANO, Francesco. **L'idée de causalité dans la théologie platonicienne**. In: *PROCLUS ET THÉOLOGIE PLATONICIENNE*. Édités par A. Ph. Segonds et C. Steel. Paris, Les Belles Lettres, 2000.

ROSÁN, Laurence Jay. **The Philosophy of Proclus**: the final phase of Ancient thought. New York: COSMOS, 1949.

SANTOS, Bento Silva. **Introdução**. In: *PORFÍRIO. Isagoge*. Introdução, tradução e comentários Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2002.

SANTOS, José Gabriel Trindade. **A construção do conhecimento**. São Paulo: Paulus, 2012.

SHEPPARD, Anne. **Proclus as exegete**. In: *Interpreting Proclus: from antiquity to renaissance*. Edited by Stephen Gersh. Cambridge, 2014.

SILVA, Clemildo Anacleto da. O testemunho Histórico da Intolerância nos documentos relacionados aos Direitos Humanos. In: **Protestantismo em Revista: Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo da Escola Superior de Teologia**. V. 12, jan-abril de 2007. pp. 80-98. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/2088/2000>. Acesso em: 08 de outubro de 2017.

SILVA, Francisca Galiléia da. AFLATUN: Trajetória e características de Platão na filosofia árabe. In: **Kairós: Revista Acadêmica da Prainha**. Fortaleza. v.9, n.1. Jan-Jun: 2012. pp. 62-74.

_____, Francisca Galiléia da. **A natureza: uma breve análise a partir das concepções mítica e filosófica gregas**. In: Identidade e alteridade no mundo antigo. Organização de Ana Maria César Pompeu, Robert De Brose, Orlando Luiz de Araújo e Roberto Arruda de Oliveira. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2013.

SIORVANES, Lucas. **Proclus: Neo-platonic Philosophy and Science**. Edinburgh University Press, 1996.

_____, Lucas. **Proclus on the elements and the celestial bodies: physical thought in late neoplatnism**. Thesis. University College London. 1986.

SPINELLI. **Questões fundamentais da filosofia grega**. São Paulo: Loyola, 2006.

THOMAS DE AQUINO. **Comentário a Metafísica de Aristóteles I-IV – Volume 1**. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2016.

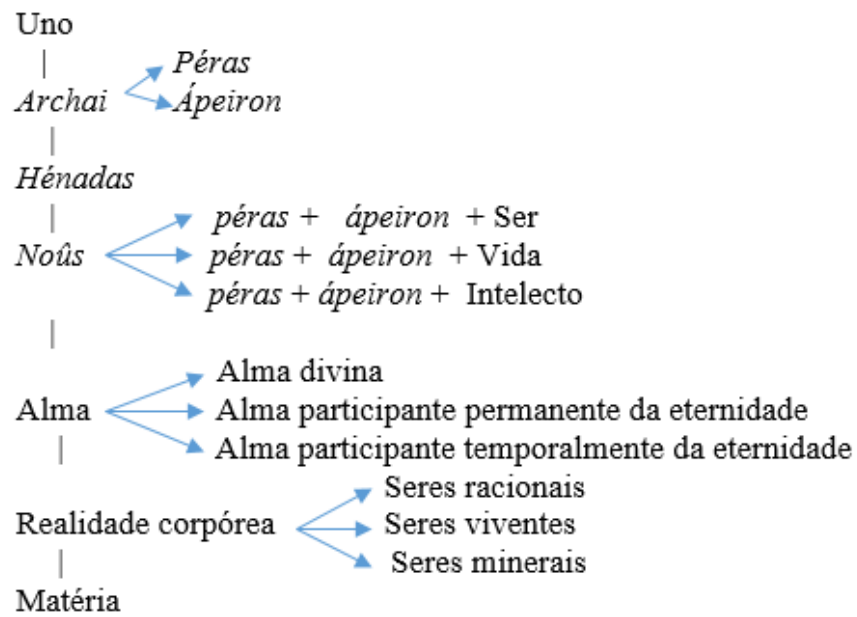
TRABATTONI, Franco. **Platão**. Tradução de Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010.

TROUILLARD, Jean. **La mystagogie de Proclus**. Paris : Les belles lettres, 1982.

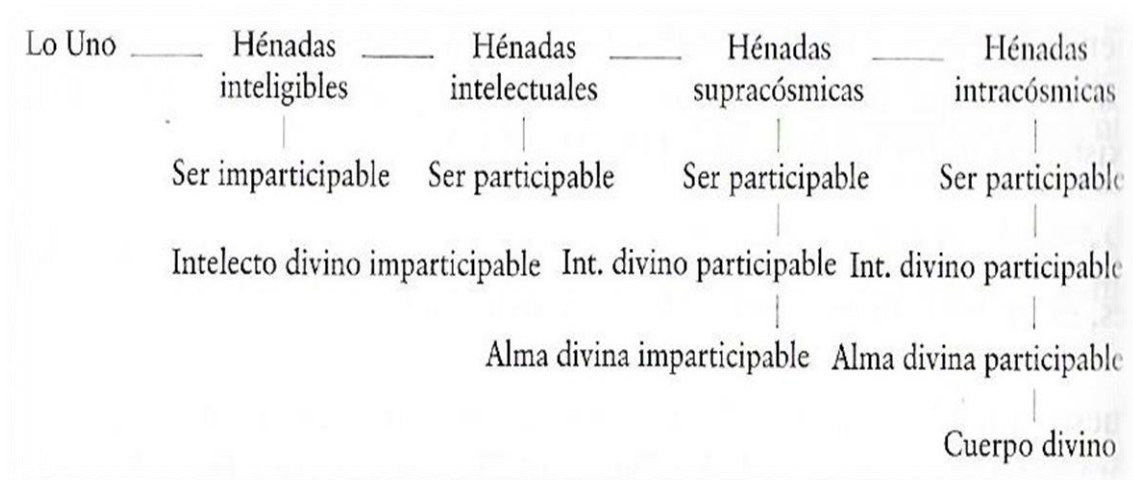
_____, Jean. **Réminiscence et procession de l'âme selon Proclus**. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 69, N°2, 1971. pp. 177-189.

VALLAT, Philippe. **Farabi et l'École d'Alexandrie: Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique**. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2004.

APÊNDICE A – ESTRUTURA VERTICAL DO SISTEMA PROCLEANO

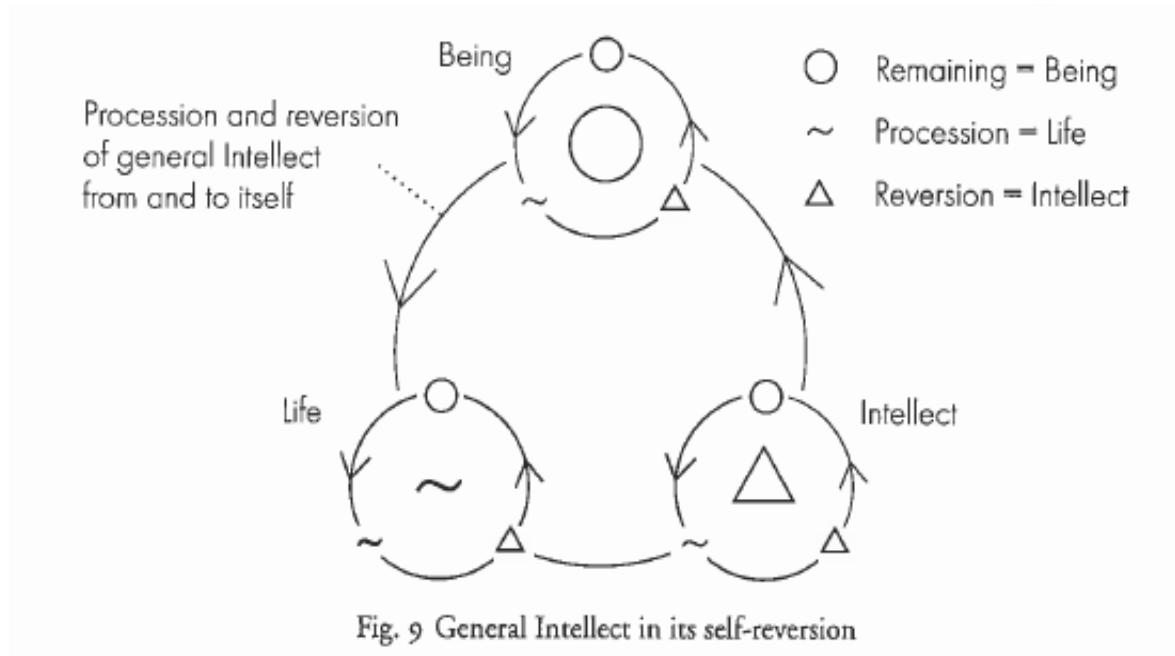


ANEXO A – PROCESSÃO HORIZONTAL DAS HÉNADAS



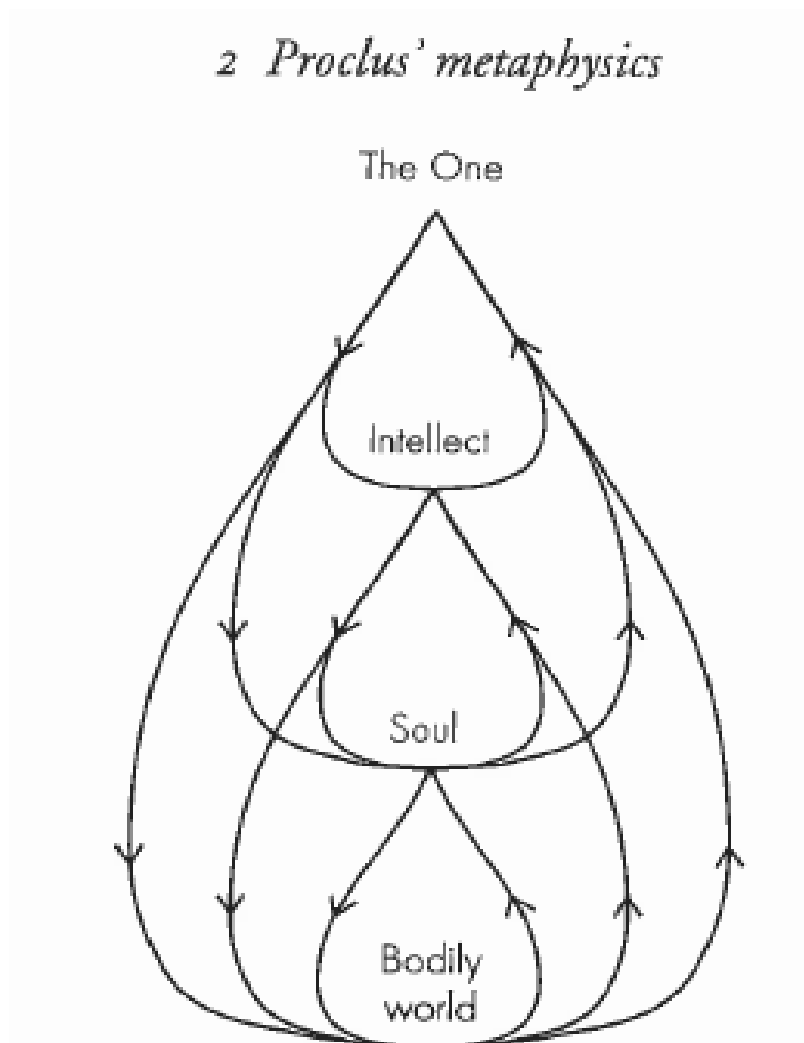
Fonte: VALVERDE, In: PROCLO. *Elementos de Teología; Sobre la providencia, el destino y el mal*. 2017. p. 122.

ANEXO B – PROCESSÃO DA TRÍADE SER, VIDA E INTELECTO



Fonte: Chlup, *Proclus: an introduction*, 2012, p. 96

ANEXO C – CICLOS DO MOVIMENTO DE PROCESSÃO



Fonte: Chlup, *Proclus: an introduction*, 2012, p. 84.