

RADEK CHLUP

PROCLUS

UMA INTRODUÇÃO



RADEK CHLUP

PROCLO

UMA INTRODUÇÃO

(Traduzido e Revisado por: Ruan Carlos)

(Ajudante: Edgar Santos)

Sumário

Notas	6
Introdução	8
I – Contexto Histórico	16
1.1 – O Neoplatonismo e a Tradição Neoplatônica	16
1.2 – Plotino contra o Neoplatonismo Tardio	24
1.2.1 – Inclinação para sutis classificações	26
1.2.2 – Os limites impenetráveis entre os níveis da realidade	30
1.2.3 - Retorno para a Religião	39
1.3 – Proclo e o Neoplatonismo Ateniano.....	42
1.3.1 – De Jâmblico para Proclo.....	43
1.3.2 – Escritos de Proclo.....	48
1.3.3 – Os últimos dias do Neoplatonismo	56
2 - Metafísica de Proclo	59
2.1 - O Um e o Bem como o começo e o fim de todas as coisas	61
2.1.1 - A presença <i>positiva</i> do Um e do Bem em todas as coisas	63
2.1.2 - Teologia Negativa.....	68
2.2 - O ciclo de Processão e Reversão.....	77
2.2.1 - Por que o Um cria níveis inferiores?.....	77
2.2.2 - Processão e Reversão	80
2.2.3 - Níveis auto-constituídos	86
2.2.4 – O Limite e o Ilimitado.....	94
2.3 – Graus da Realidade.....	101
2.3.1 –Todas as coisas estão em todas as coisas	101
2.3.2 – Ser – Vida – Intelecto	113
2.4 – Níveis de Participação.....	120
2.4.1 – Participando – Participado – Não-Participado	120
2.4.2 – Participação e a Relação entre os Níveis da Realidade.....	123
2.4.3 – Graus de Participação	128
3 – Teologia Politeísta de Proclo	135
3.1 – Hênadas	136
3.2 – Deuses inferiores e a hierarquia de hênadas.....	143
3.3 – Correntes Verticais	152
4 – Epistemologia	161

4.1 – A Alma como uma imagem discursiva do Intelecto	162
4.2 – Projeção e Recolha	170
4.3 – Opinião como projeção não-refletida.....	175
4.4 – Matemática e dialética	179
4.5 – Além da discursividade	187
5 – Meios de Unificação	192
5.1 – O um na Alma.....	193
5.2 – Teurgia	199
5.2.1 – Teurgia Externa.....	200
5.2.2 – Níveis de Teurgia Interna	205
6 – Poesia inspirada e seus símbolos	217
6.1 – Em defesa da obscenidade mítica	218
6.2 – Filosofia como exegese simbólica	227
7 – Mal e teodicéia	235
7.1 – Crítica de Proclo à Plotino.....	237
7.2 – Mal como desvio de uma natureza	243
7.3 – Mal como distorção da hierarquia vertical	246
7.4 – Mal nas almas e nos corpos	249
7.5 – O mal como perversão do Bem	255
7.6 – Porque o mal existe?	257
7.7 – Mal e providência: Teodiceia de Proclo.....	262
8 – Ética	273
8.1 – Virtudes da sabedoria neoplatônica.....	275
8.2 – Ação e contemplação	287
9 – Cosmvisão.....	295
9.1 – Filosofia e religião na antiguidade tardia.....	297
9.2 – A virada interior: Plotino e os ‘Amigos de Deus’	307
9.3 – Re-externalização jamblicana	317
10 – Epílogo: Legado de Proclo	323

Figuras

Figura 1: Dois ciclos de processão e reversão	<i>página</i> 87
Figura 2: Processão e reversão de hipóstases auto-constituídas	89
Figura 3: Múltiplas camadas de processão e reversão	102
Figura 4: Camadas da alma	103
Figura 5: Graus de causalidade	104
Figura 6: Mundo material espelhando os níveis superiores	108
Figura 7: O Um e a matéria como causalmente interconectados	108
Figura 8: A estrutura do Intelecto geral	116
Figura 9: O Intelecto geral em sua auto-reversão	116
Figura 10: Mundo material espelhando os níveis superiores	118
Figura 11: Hierarquia da participação	124
Figura 12: Participação do corpo humano na alma	132
Figura 13: Hierarquia das hênadas	145
Figura 14: Participação nas hênadas	147
Figura 15: Alma e seus dois ciclos de processão e reversão	167

Notas

Quero dizer, antes de tudo, que toda essa tradução de um dos melhores livros introdutórios acerca da filosofia neoplatônica tardia, com ênfase na que foi desenvolvida por Proclo Lício, foi feita de forma totalmente voluntária e amadora – ‘amadora’ no sentido de expor que foi feita sem fins lucrativos e que traduções não são uma fonte de renda para mim.

Por conta disso, e também por ter sido a primeira tradução de minha autoria, talvez haja alguns erros mínimos quanto a vírgulas ou concordância, mas, se for o caso, asseguro que serão realmente mínimos e detalhistas, não afetando no entendimento do texto.

Dito isso, posso começar a esclarecer algumas coisas que serão tratadas no livro, apesar de serem evidentes pelo sumário. O capítulo introdutório do livro nada mais é do que algumas considerações feitas pelo autor, Radek Chlup, e algumas explicações da maneira com que ele escreveu e seguiu o curso do livro. Posteriormente, temos um capítulo que aborda a história do neoplatonismo, tanto o neoplatonismo “clássico”, por assim dizer, quanto o tardio. Nesse capítulo, do contexto histórico, o autor também explica alguns conceitos básicos da filosofia neoplatônica, conceitos esses que estão presentes de maneira comum em ambas as escolas (“clássica” e tardia) e serão usadas de forma frequente no decorrer do livro.

A partir desses 2 capítulos é que, então, o autor começa expor a filosofia de Proclo propriamente dita, começando tratando de sua metafísica – que é, por sinal, muito complexa – e, após ela, suas consequências, isto é, as conclusões que podem ser retiradas a partir dela: uma teologia politeísta, métodos epistemológicos, conceitos de teurgia, etc.

O livro também aborda a questão do “Problema do Mal”, presente em quase todos os tipos de teologias, e compara os pensamentos de Proclo (e dos neoplatonistas tardios) com os pensamentos de Plotino.

O livro se encerra, portanto, falando acerca da visão de mundo desses neoplatonistas e, posteriormente, o legado dos mesmos – principalmente, claro, o de Proclo.

O livro original pode ser encontrado em pdf no site “libgen”.

Link para download: [Radek Chlup - Proclus: An Introduction](#)¹.

Caso seja de interesse, possui um blog sobre misticismo e afins: [Pulvis Solaris](#).

¹ Livro traduzido e revisado por Ruan Carlos;
Auxiliar de tradução: Edgar Santos.

Introdução

O Neoplatonismo tardio é um dos mais complexos sistemas metafísicos já produzidos no Ocidente. Apesar disso, de todas as áreas do pensamento antigo, provavelmente é a menos familiar. Ao passo que seu fundador, Plotino, já ganhou uma certa notoriedade entre os clássicos da filosofia, com seus tratados sendo estudados, até mesmo por aqueles não especializados no pensamento antigo; os neoplatonistas tardios ainda são conhecidos, somente, por um punhado de especialistas, e, no geral, seu reconhecimento filosófico é mínimo. Em nenhum lugar isso é tão óbvio como em Proclo de Lícia (412 – 485 d.c). Embora não fosse um pensador de todo original, Proclo produziu a versão mais metódica da filosofia neoplatônica tardia, e sua posição dentro da tradição neoplatônica, talvez deva ser comparada à de Tomás de Aquino na escolástica. Seu impacto no pensamento póstumo foi considerável: Tendo influenciado tanto o pensamento Bizantino como a Escolástica Ocidental, ademais, foi minuciosamente estudado no Renascimento, e deixou vestígios profundos no Idealismo Alemão. Em relação a quantia literária preservada, ele se encontra no top cinco dos filósofos antigos. Embora poucos desses ainda sejam estudados atualmente.

As razões para tal negligência jaz na enorme complexidade do sistema de Proclo, tal como sua predileção por terminologia técnica, o que torna a leitura de seus tratados extremamente difícil aos neófitos. A maioria das obras que possuímos são compostas por estudantes já adaptados a filosofia tardia do neoplatonismo, e são de difícil compreensão sem algum conhecimento prévio. Nesse sentido, Proclo é extremamente deficiente, se comparado a Plotino, ao qual muitos tratados são de fácil leitura aos iniciantes, pois esse revisa seus conceitos constante e repetidamente do zero, fornecendo ao leitor oportunidades suficientes para, por assim dizer, seguir a viagem metafísica. Com Proclo, pelo contrário, deve-se primeiro dominar os elementos básicos do sistema para entender, até mesmo, uma única página de texto. É esse requisito que produz uma barreira que apenas um pequeno número de estudantes consegue romper. Conseqüentemente, os estudantes de Proclo atuais compõem um círculo parcialmente fechado. O público filosófico geral é deixado de fora, não tendo qualquer acesso facilitado ao pensamento de Proclo.

Obviamente, o que supre tais circunstâncias é um livro introdutório explicando articuladamente os princípios básicos de tal filosofia, tornando seu intrincado sistema algo acessível a novatos. Somente por essa via, o estudo de Proclo deixará de ser uma iniciativa esotérica, e passará a ser uma propriedade pública. Infelizmente, as pesquisas existentes acerca de Proclo, são bastante insatisfatórias quanto a isso. Os estudos de Rosán (1949) e Siorvanes (1996) no inglês, são muito característicos e falham em fornecer uma compreensão adequada da filosofia de Proclo. Embora a situação também não esteja melhor noutros idiomas. A melhor via de iniciação nos mistérios do neoplatonismo procleano, até então, tem sido a leitura do *Elements of Theology*, com excelentes comentários de E. R. Dodds. Infelizmente, tal via não será trilhada por muitos, uma vez que exige não somente paciência, mas, sobretudo, um conhecimento sólido do grego antigo – pois na época de publicação do livro (1933), tal conhecimento já era pressuposto, assim, pensava-se não ser necessário traduzir as citações dos filósofos gregos ao inglês.

O objeto do presente livro é remediar o estado atual e fornecer um acesso mais simples ao campo do neoplatonismo tardio. Tenho como objetivo introduzir Proclo àqueles, no geral, interessados em filosofia, mas sem conhecimento prévio de neoplatonismo, ou até mesmo de filosofia antiga, no que vai além do básico. Tomei cuidado especial para não fazer um simples resumo das ideias de Proclo, mas para trazê-las a vida e mostrá-las como respostas relevantes à questões filosóficas. Embora muitos conceitos de Proclo possam parecer bizarros atualmente, ainda almejo apresentá-los como uma possibilidade significativa da observação do universo e para encontrar a via individual em relação a este. Até onde eu cumpri esse propósito, cabe ao leitor criterioso julgar.

Minha análise do pensamento de Proclo segue, no geral, uma norma padrão para o gênero de história da filosofia; em alguns aspectos, contudo, ultrapasso os limites de tal gênero. Mas somente no capítulo 9 o faço abertamente, embora até mesmo os capítulos anteriores sejam implicitamente modelados por certas pressuposições metodológicas, das quais estudantes de filosofia antiga podem não se lembrar, e os quais irão, portanto, ter a utilidade de resumir de forma breve e explicar desde seu início.

A meu ver, a história da filosofia serve como um exemplo preciso dum esforço humano geral para tornar a experiência de vida numa base significativa que orienta o mundo. Refiro-me a tais bases como “cosmovisões”. No caso dos neoplatonistas, a sua cosmovisão é expressa em um sistema metafísico, apesar de não igualar-se a esse. Cada sistema filosófico apoia-se em uma porção de pressuposições e preferências que distanciam-se do óbvio e não possuem justificativa lógica, sendo, portanto, uma questão de escolha e fé para o indivíduo ou coletivo. Um bom exemplo é a consideração de Plotino quanto a alma humana ligar-se ao intelecto, contrastada pela rejeição de Proclo de tal ideia e sua insistência na inabilidade da alma de deixar sua posição (veja abaixo, cap. 1.2.2). Ambos apresentam diversos argumentos filosóficos acerca de suas convicções antagonistas, apesar de serem, em última análise, racionalmente inexplicáveis, subordinados às preferências de cada filósofo. Eu compreendo uma “cosmovisão” como sendo um conjunto holístico de todas essas preferências e pressuposições básicas que o filósofo escolheu, simplesmente, considerar como válidas. Sistemas metafísicos são conceituações lógicas de cosmovisões, e, portanto, são subordinados às preferências vinculadas a tais. Nesse sentido, eles ocultam a cosmovisão atrás dessas na mesma proporção em que a revelam – pois na maioria dos casos, eles levam a atenção a própria natureza condicional.

O conceito de “cosmovisão” auxilia-nos a apresentar um importante fato, o de que até mesmo sistemas metafísicos similares podem conduzir a formas diferentes de orientar-se no mundo. Proclo concorda com Plotino na vasta maioria de seus conceitos metafísicos, e, à primeira vista, pode parecer que as diferenças entre eles são mínimas. Contudo, uma vez que cessemos de seguir doutrinas específicas, e passemos o foco às cosmovisões gerais que os fundamentam, o universo de Proclo parecerá bem diferente daquele de Plotino. A causa para tal é a natureza fundamentalmente holística das cosmovisões. Uma cosmovisão funciona como um enigma linguístico de Wittgenstein: ela não resume seus elementos particulares, mas todo o sistema que rege suas relações. Portanto, o mesmo conjunto de cartas pode ser utilizado em jogos diversos. Isso é, simplesmente, o que se percebe entre Plotino e Proclo: Os seus princípios e conceitos básicos são similares, mas cada filósofo utiliza-os em jogos linguísticos variados. O que para um é natural, ao outro é inaceitável. Em minhas análises, tentarei, constantemente, levar em conta as condições e limitações da cosmovisão holística. Meu objetivo não se

restringe a apresentar somente as doutrinas de Proclo, mas, também, acima de tudo, explicar as implicações de sua cosmovisão e o impacto que exercem em como humanos pensam sobre si e sobre seu lugar no mundo.

A ênfase nas diferenças de cosmovisões é, na história da filosofia, um pouco incomum, de forma que somente ocorrem numa visão geral, sendo amplamente ausentes das perspectivas individuais dos autores. Proclo estava bem ciente, é claro, que divergia de Plotino em alguns pontos, mas ele focou apenas nos pontos passivos de discórdia e não os atribuiu a qualquer discordância fundamental quanto a cosmovisão. Na verdade, ele tentou contestar as visões de Plotino através de argumentos racionais, apresentando suas soluções como logicamente superiores. Para um filósofo tão apegado a sua cosmovisão, essa abordagem é natural, mas para um observador imparcial pode parecer limitada. Todas as “evidências” lógicas são válidas, somente, dentro do jogo linguístico ao qual pertencem, apesar de não serem convincentes, da perspectiva do oponente. Não é provável que Plotino fosse submeter-se ao criticismo de Proclo; pelo contrário, ele tentaria, por sua vez, mostrar suas próprias soluções como mais logicamente coerentes. A tarefa do historiador da filosofia, como concebo em meu livro, é relacionar esses debates insolúveis às suas respectivas cosmovisões, e demonstrar o porquê de alguns argumentos terem sentido em determinada cosmovisão, mas não o terem noutra.

Uma importante implicação dessa abordagem é a de que a qualidade dum sistema filosófico não necessariamente é proporcional a sua sofisticação lógica. Um bom exemplo disso é o contraste entre os sistemas médio e neoplatônicos. Como veremos no capítulo I.I, um é, no geral, bem mais vago e menos logicamente coerente do que o outro, e é tentador ver a tal como um sinal de inferioridade. Contudo, historicamente, tal veredito seria injusto. Considerando cada cosmovisão como um exemplo de jogo linguístico de Wittgenstein, os critérios de sucesso dependeram mais da funcionalidade do que da coerência lógica. O jogo ser funcional se jogá-lo é significativo o bastante, i.e. se ele fornece uma estrutura significativa para localizar-se no mundo. Jogos filosóficos certamente tentam apresentar essa estrutura como logicamente coerente, mesmo assim, toda coerência tem limites. O quão longe se estendem depende da natureza do jogo em questão. Se uma cosmovisão (e.g. a neoplatônica) rompe seus limites para além das de seus

predecessores, isso demonstra as suas diferentes preferências, não necessariamente a sua superioridade filosófica.

Sem falar, é claro, que abordagens filosóficas não devem ser imunes ao criticismo racional. Embora, duma perspectiva histórica da filosofia, seja necessário distinguir entre dois tipos de criticismo. (1) Apontar dentro de um mesmo discurso, que alguns pensadores “jogam” menos do que outros, e estão dessincronizados das próprias premissas. Nesse sentido podemos perguntar, por exemplo, se Alcino é um bom filósofo médio platônico, ou apenas um compilador secundário, que absorve a maioria dos próprios conceitos dos seus contemporâneos, sem compreender completamente as suas implicações. (2) Adicionalmente, um filósofo pode ver insatisfatoriamente as próprias regras do jogo. Um bom exemplo é a discórdia de Plotino quanto ao identificar o princípio superior com o Intelecto, como o fizeram a maioria dos médio-platônicos, o que é logicamente inconsequente, pois o Intelecto contém uma dualidade entre o objeto que pensa e o objeto pensado e, portanto, não pode representar o mais perfeito tipo de unidade. O que pode parecer, à primeira vista, a descoberta duma falha lógica noutros jogos, é, na verdade, uma redefinição de tais regras. Os médio-platônicos colocaram, aparentemente, o foco de seu jogo noutro lugar, vendo o intelecto como perfeito o bastante para qualificar a causa primária.

Ambos os tipos de criticismo são importantes para o desenvolvimento do pensamento filosófico, criando pela sua alternância, uma peculiar mistura da continuidade e da descontinuidade, o que é típico na história da filosofia. Cada escola procura debates críticos internos, tentando cultivar seu discurso atual e encontrar a melhor expressão possível disso. Embora, mais cedo ou mais tarde, esses debates alcancem seus limites, e um estudante não satisfeito aventura-se a fazer algum movimento intelectual mais fundamental, reorganizando as regras do jogo. Assim Plotino reformou o jogo dos médio-platônicos, por sua vez, duas gerações depois, Jâmblico reorganizou o jogo de Plotino. Nenhum desses pensadores considerou estar mudando as regras do discurso e introduzindo uma versão do platonismo substancialmente nova. Ambos estavam convictos de estar simplesmente corrigindo os erros de seus antecessores e restaurando o significado original da filosofia de Platão. Somente o historiador da filosofia, que observa externamente, capacita-se a traçar a distinção crucial entre esses dois tipos de criticismo, e a identificar os

ocasionais saltos que levam a história do pensamento adiante, através do fundamento de novos discursos. Em meus estudos, devo prestar atenção constante à esses processos, examinando a via pela qual essas rupturas de cosmovisão transformam a compreensão humana acerca do mundo e do sentido da vida.

Outro ponto metodológico, digno de nota, está fortemente relacionado a minha cosmovisão. Em diversas ocasiões do presente estudo, não me contentarei apenas em delinear as implicações da cosmovisão nas diversas posições filosóficas, mas tentarei, mais adiante, relacioná-los com seus contextos históricos e sócio-políticos. O que pode causar, a alguns leitores, a impressão de que defendo determinismo sociológico, considerando conceitos intelectuais como uma “superestrutura” derivada, de forma secundária, da “base”. De fato, minha abordagem não implica nisso. Se eu sugerir, por exemplo, que o universo hierarquicamente organizado dos neoplatonistas tardios equipara-se, notavelmente, a administração hierárquica do império romano tardio (p. 16), eu com certeza não vejo nenhum desses fenômenos sendo causado por outra coisa. Meu único objetivo é chamar atenção para a sua correlação significativa. A causalidade desses casos tende a ser recíproca: o espírito humano reage a situação político-social, a qual, por sua vez, expressa o espírito humano. A questão de se o modelo administrativo era primário ou causado por uma mudança geral na cosmovisão, não é nada mais do que uma versão do velho dilema do ovo e da galinha, o qual a cibernética moderna solucionou elegantemente com a teoria da “causalidade circular” (Pfohl 1997).

O que faz conceitos filosóficos relacionarem-se a realidade social? A meu ver, a razão jaz na dimensão existencial implícita em todo modelo de cosmovisão. Cosmovisões são criadas para que os humanos organizem a sua experiência diária em uma estrutura significativa, permitindo localizar-se no universo. Como um resultado, elas nunca são construções teóricas abstratas somente, mas são fortemente relacionadas a experiência humana. O que é verdade, especialmente, para antigas escolas filosóficas, uma vez que, como mostrou Pierre Hadot, elas se equivalem não apenas nos discursos conceituais e teóricos, mas até mais importantemente, a costumes particulares de vida implicando numa escolha existencial fundamental. O que faz compreensível a conexão com a realidade social: Se a filosofia é um caminho de vida, deve

reagir a ordem sócio-política, que exerce uma influência considerável na vida humana. Por um lado, isso refletiu tal ordem, por outro, a própria reflexão tentou alterá-la. Um sucessor exemplo impressionante são as reformas políticas de Juliano, o Apóstata, que se esforçou para reverter o desenvolvimento sócio-político através do neoplatonismo de Jâmblico.

O objetivo das minhas especulações costumeiras acerca do contexto sócio-político da metafísica platônica certamente não é contestar a originalidade dos neoplatônicos e forçar o espírito humano nos grilhões das relações sociais, mas, pelo contrário, mostrar o pensamento neoplatônico como uma estrutura holística e existencial, que, apesar de sua enorme pressão nos problemas metafísicos abstratos, nunca perde sua ligação a vida humana e nas suas conexões corporais e sociais. Ao mesmo tempo, minha abordagem me permite demonstrar o porquê do neoplatonismo desempenhar um papel crucial no cenário cultural da antiguidade tardia, e o porquê de conseguir atrair políticos, advogados e outros membros da elite intelectual, que, de outro modo, não teriam inclinações a especulação metafísica.

Essa visão é relacionada ao último aspecto metodológico que vale a pena citar, isto é, meu esforço persistente para ver o neoplatonismo como um fenômeno religioso e não um fenômeno filosófico. Novamente, isso está implícito no meu conceito de cosmovisões, que transcende a distinção convencional entre filosofia e religião, referindo-se às estruturas de localização de si no mundo, num sentido geral. Essas estruturas podem ser refletidas filosoficamente, resultando num sistema metafísico detalhado, mas podem, igualmente, encontrar sua expressão nos limites da religião, apoiando-se em imagens e símbolos mais do que em conceitos racionais. A diferença entre essas duas abordagens é significativa, ainda que de uma perspectiva mais ampla ambos podem ser vistos como desenvolvimentos alternativos de alguém e da maneira simples de conceber o universo e seu lugar dentro desse. O que permite-nos ver a filosofia no contexto de debates mais gerais sobre cosmovisão em cada um dos períodos históricos. Felizmente, historiadores da antiguidade tardia são bem familiarizados com tal abordagem, graças ao historiador irlandês Peter Brown. Ele foi o primeiro a analisar Plotino ou Jâmblico no contexto amplo das tardias mudanças de cosmovisão, encontrando uma forma unificada de compreender fenômenos que foram previamente estudados em isolamento sem nenhuma conexão significativa

de um com outro. No meu estudo utilizo de alguns conhecimentos de Brown, esperando que meu conhecimento dos sutis e variados detalhes do neoplatonismo permitam-me acrescentar a essa abordagem e aumentar sua precisão em certos aspectos.

I – Contexto Histórico

Quando em 1949 Laurence J. Rosán publicou seu monógrafo sobre Proclo, ele forneceu-o um fecundo subtítulo “A fase final do pensamento antigo”. De fato, Proclo fica no fim duma tradição intelectual milenar, e só é inteligível a partir de tal contexto. Devido a tal, devemos começar, do zero, a nossa jornada ao complexo mundo do pensamento de Proclo, ponderando-o na visão histórica geral do platonismo antigo. Destarte, nos capacitaremos a compreender os entornos básicos da abordagem filosófica procleana, em oposição à dos seus antecessores, assim fundamentando as bases para explicações mais detalhadas nos capítulos vindouros.

I.1 – O Neoplatonismo e a Tradição Neoplatônica

A.N Whitehead caracterizou a filosofia ocidental como “uma sucessão de notas de rodapé da obra de Platão”. Embora, em termos absolutos, tal afirmação seja no mínimo exagerada, de fato, ela aplica-se fortemente à filosofia grega, cujas diversas vertentes podem ser vistas, de uma certa perspectiva, como reações às questões dos diálogos platônicos.

Platão pode ser classificado como o maior filósofo da antiguidade, não apenas por sua originalidade intelectual, mas acima de tudo, por sua recusa em ligar seus conceitos a um sistema dogmático bem definido, fornecendo, portanto, incentivos para o pensar, em vez de respostas prontas. Destarte, não era inesperado que seus seguidores iminentes já fossem desenvolver sua abordagem filosófica por vias diversas. Aristóteles, o mais importante de seus alunos, não foi o único a criar uma escola totalmente independente. Até mesmo Espeusipo e Xenócrates interpretaram o ensino de seu mestre (incluindo suas “doutrinas não escritas”) conflitantemente.

Espeusipo (410-339 a.c) desenvolveu o conceito de Um (to hen) e de díade indefinida (dyas ahoristos), concebidos como dois princípios metafísicos básicos, cuja interação origina a todas as coisas. Na medida do possível, podemos ver nas observações escarnecedoras de Aristóteles que Espeusipo enfatizava a transcendência do Um, colocando-o acima do ser e do

pensamento, tal como além do bem e do mal. Nesse sentido, ele antecipou, de maneira notável, alguns pensamentos básicos do neoplatonismo. O conceito dos dois princípios também fora adotado por Xenócrates (396-313 a.c), o qual, diferentemente de Espeusipo, identificou-o com o intelecto (nous), talvez em reação as críticas de Aristóteles. Esse identificar provou-se muito frutífero, dominando o pensamento platônico até o séc III d.c, quando os neoplatonistas, novamente, enfatizaram a derradeira transcendência do Um.

Apesar de todas as suas diferenças, Espeusipo e Xenócrates concordavam em um ponto fundamental, viz. que o platonismo deve ser entendido como um sistema metafísico. Entretanto, nem isso era uma presunção inquestionável. Por volta de 265 a.c, oitenta anos após a morte de Platão, a Academia foi assumida por Arcesilau, o qual recusou as especulações metafísicas e perseguiu o ceticismo epistemológico - uma abordagem que os diálogos inconclusos de Platão certamente impulsionaram. A abordagem cética adotada na Academia (A partir de agora, designada como Nova) e, por diversos séculos, na metafísica platônica quase desapareceu. Foi somente no séc. I a.c que Antíoco de Ascalão tentou reavivar o espírito da Academia Antiga, colocando-a, parcialmente, sob influência do estoicismo. Pouco depois, outros filósofos emergiram pelo Mediterrâneo, novamente estabelecendo o Platonismo como uma escola metafísica independente. Em Alexandria encontramos Eudoro (Século I a.c); em Atenas, Amônio (Século I d.c); em Queroneia o seu pupilo, Plutarco. No século II emergem ainda outros: Tauro, Ático, Apuleio, Albino e Numênio estão entre os mais importantes. As doutrinas dos “médio platônicos” variavam, mas no geral eles tendiam a ser relativamente simplistas e focavam, com frequência, na ética prática. Infelizmente, da maioria só restaram fragmentos; só foram preservados tratados completos de Plutarco, Apuleio e do relativamente desconhecido Alcino.

Duma perspectiva moderna, Plotino é um divisor de águas na história do Platonismo. Ele lecionou em Roma na metade do séc. III e seu estilo filosófico é tão original, que os historiadores modernos o veem, por convenção, como o fundador de uma nova escola, o Neoplatonismo, uma escola que difere tanto do Médio Platonismo como o da Academia Velha. Na verdade, a ruptura entre o Médio e o Neoplatonismo é bem sutil. Os neoplatonistas antigos não

viam diferença fundamental alguma entre seus ensinamentos e o de seus antecessores, simplesmente considerando a si próprios como membros duma longa tradição platônica, que tentou, sistematicamente, interpretar e desenvolver os conceitos de Platão. Se alguma vez se viram como pensadores duma casta específica, foi somente em relação ao maior rigor e a clareza inspiradora de suas exposições, se comparadas com os estudiosos anteriores do Platonismo. (cf. Proclo, PT I 6.16-7.8).

É sob tal influência que devemos investigar Plotino e a “fundação” do pensamento neoplatônico. Seu pupilo, Porfírio, certamente enfatiza as qualidades excepcionais dos pensamentos de seu mestre em A vida de Plotino (chs. 17-20), mas os vê principalmente em sua maior sofisticação filosófica, e não como uma introdução a novas doutrinas. Tal ponto é evidenciado nas obras de Longino, a quem Porfírio cita numa ligação (Vita Plot. 20.71-6): “Aparentemente, Plotino expôs os princípios das filosofias Pitagórica e Platônica mais claramente do que qualquer um antes desse. Quanto a esses assuntos, as obras de Numênio, Crônio, Moderato e Trásilo não chegam nem perto da precisão dos tratados de Plotino”. Longino tinha certeza de que os célebres neopitagóricos e médio platônicos citados por ele compartilhavam com Plotino o mesmo conceito de realidade; ainda assim, eles não conseguiam equiparar-se quanto a habilidade de formalizar os conceitos e torná-los em um sistema coerente de pensamento.

Os eruditos modernos foram capazes de encontrar paralelos mais antigos às muitas doutrinas de Plotino. De acordo com Porfírio, os seus contemporâneos equipararam seus ensinamentos àqueles de Numênio (Segunda metade do séc. II d.c), de modo que Amélio, pupilo de Plotino, tivesse que escrever um tratado especial “Sobre a diferença entre as doutrinas de Plotino e Numênio” (Vita Plot. 17). Os fragmentos sobreviventes de Numênio, realmente confirmam tal similaridade, embora não reste dúvida de que o sistema de Plotino seja mais elaborado e sofisticado. É isso, e não alguma doutrina específica, que torna os neoplatônicos tão diferentes de seus antecessores. Plotino e seus seguidores, engajarão-se em levar todos os seus pensamentos até suas últimas conclusões. O que já é aparente em Plotino, no formato de seus tratados, que frequentemente iniciam do básico, reconstruindo e deduzindo o sistema metafísico na frente do leitor. Com muita frequência, Plotino conduz um diálogo interno, sempre experimentando

novas alternativas e criando suas próprias e estimulantes objeções, que o ajudam a chegar a graus cada vez maiores de precisão.

O rigor e a coerência conceitual e intransigente de Plotino e seus seguidores indicavam que a sua visão da realidade era mais holística e interconectada do que a de qualquer Platônico antecessor. As doutrinas dos médio platônicos ainda podiam, no geral, ser divididas em diversas disciplinas filosóficas (Metafísica, física, ética, etc.) complementares, e até certo ponto independentes. Em escritores como Plutarco, Apuleio ou Alcino, certamente, não temos a impressão de que e.g. seus conceitos lógicos derivam necessariamente da metafísica e de que uma mudança em certa área inevitavelmente causaria a reorganização de outras. Os neoplatônicos não toleram tamanho desleixo, pelo contrário, eles pressupõem que o universo baseia-se em uma quantidade limitada de princípios metafísicos de onde são deduzidas as respostas para indagações filosóficas. Pensar na lógica como ferramenta prática criada ad hoc para alcançar maior clareza quanto aos conceitos parecia aceitável a esses. Quando Plotino confronta as categorias de Aristóteles, na *Enéada* VI 1 – 3, ele o faz, rigorosamente, através de uma perspectiva metafísica. A ética é também, para ele, algo que sempre deriva da metafísica; o universo neoplatônico assemelha-se a um holograma: Cada esfera do conhecimento reflete todas as outras, e é conversível a essas.

O grandioso “fechamento” do universo neoplatônico caminha de mãos dadas com essa abordagem. No geral, os médio platônicos operavam com um sistema metafísico relativamente simples, permanecendo aberto e indefinido em muitos de seus fins. Embora no Neoplatonismo cada mínimo detalhe seja meticulosamente definido, contribuindo para uma hierarquia bem estruturada onde o espaço para improvisar é mínimo. Um bom exemplo são as diferentes formas em que os filósofos concebem o destino; no conceito médio platônico padrão, encontrado em diversos autores, o destino é como uma lei que institui somente as regras gerais para o desenvolver das coisas, nunca especificando detalhadamente o que deve ocorrer a cada indivíduo. Um bom resumo foi feito por Alcino (*Didasc.* 26.1) :

Conforme disse Platão, todas as coisas se realizam dentro do destino, o que não significa que deveriam todas determinar-se pelo destino. Pois o destino tem o status de lei: ele não diz se um homem fará ou sofrerá algo. Todas essas especificidades vão ao infinito, uma vez que o número de

indivíduos gerados é ilimitado, e, igualmente, os eventos que ocorrem a esses também o são. Ademais, o que está em nosso controle desapareceria, e não teria mais sentido em rezar ou culpar algo. Não, de acordo com o destino, sempre que uma alma escolhe um certo estilo de vida e pratica um conjunto específico de ações, certas consequências virão.

Infelizmente, nenhum médio platônico explica convicentemente no que consistem essas leis abstratas e predestinadas. Todavia, o que fica claro, é, em muitos aspectos, a abertura e a imprevisibilidade do curso de eventos cósmicos. Nem mesmo deus sabe o que irá ocorrer, ele apenas possui a presciência das alternativas possíveis, mas não tem noção de qual irá acontecer.

Os neoplatonistas estavam insatisfeitos com tal concepção vaga do destino, vendo-a como demasiado inconsequente e infectada pela aleatoriedade. Na visão deles a ordem das coisas necessita ser precisamente especificada. Para Plotino, nada há no mundo que não siga um planejamento premeditado. Tal “plano” é codificado em cada coisa ou ser, tal como em seus logos – Um princípio racional imanente e formativo. Em seu tratado Da Providência (Enn. III 2-3) ele descreve todos os logos como partes de um único Logos cósmico, o qual age como um “manuscrito” universal pelo qual todas as coisas são governadas. O Logos é em si mesmo, uma expressão do plano divino universal da realidade imutável; os neoplatônicos não são completamente deterministas e também permitem um certo espaço para o esforço e a escolha humanos (ver ch. 7.4). No entanto, esse espaço é consideravelmente menor àquele dos médio platônicos. Isso corresponde basicamente a diferença que pode existir entre dois atos distintos de uma peça teatral, não permitindo qualquer alteração substancial no roteiro de vida. O que é explicitamente enfatizado por Plotino, o qual em sua análise do Logos como o cenário divino dos eventos cósmicos, recusa resolutamente a possibilidade de nossa mudança no plano universal pré-determinado. (Enn. III 2, 18.7-11):

Certamente não devemos introduzir uma espécie de ator que diz algo além das próprias palavras, como se a peça estivesse incompleta em si própria

e o ausente fosse preenchido, enquanto o escritor deixa espaços brancos no meio.

“Tudo o que um ator pode fazer é embelezar ou arruinar o drama através da performance – Ao arruinar, contudo, ele não “torna a peça diferente do que era, mas apenas faz uma exibição grotesca de si, e o autor da peça o dá a punição merecida”, transpondo-o a uma posição inferior no drama cósmico. (Enn. III 2, 17-41-9)”.

Portanto, o mundo neoplatônico é, precisamente, bem mais delimitado, cada detalhe complementa os outros sofisticadamente. Os Neoplatonistas tardios levarão essa visão adiante, subordinando ao controle divino até mesmo o pequeno elemento da improvisação humana, tolerado na perfeita totalidade do universo de Plotino. Assim, Proclo irá insistir que as escolhas humanas são, de fato, imprevisíveis por nossa perspectiva, embora deus possa antecipar seus resultados. Se o deus dos médio platônicos conhecia cada coisa “conforme a sua natureza”, com as coisas necessárias como já conhecidas, e as contingentes como não determinadas (Calcidius, In Tim. 162), para Proclo “todo deus possui um conhecimento indiviso das coisas e um conhecimento atemporal do que é temporal; ele sabe o contingente sem a contingência, o mutável imutável, e, no geral, todas as coisas em um molde superior do que pertencem as suas posições.” Por fim, nem mesmo fatores contingentes e indeterminados ficam fora da supervisão divina.

O esforço mantido pelos neoplatônicos, o de levar todo pensamento a sua conclusão final, também alterou o seu plano metafísico básico fundamentalmente. Os médio platônicos situavam em deus o maior princípio metafísico, o qual identificavam com o Bem, com o intelecto (nous), tal como o verdadeiro reino do Ser e das formas ideais. Alguns deles, de fato, brincaram com a ideia, e consideraram o deus superior, como mais transcendente do que o Ser e o Intelecto, mas nenhum deles seguiu essa linha de forma sistemática. Para os neoplatônicos, é a distinção que parecia, precisamente, essencial. Se o princípio superior deve ser completamente perfeito, ele precisa ser unificado, excluindo qualquer dualidade. Ainda assim, a dualidade é necessariamente presente no Intelecto, pois todo pensamento precisa diferenciar sujeito pensante de objeto pensado. Embora o intelecto divino não pense nada além de si próprio, ele precisa tomar uma distância mínima de si

próprio, produzindo em si mesmo a primeira dualidade. Segue-se que o primeiro princípio deve sobrepujar o pensamento, deve estar além do ser, pois o ser é, em sua própria natureza limitado: Dizer que algo é significa opô-lo ao que não é. Acima do Ser e do Intellecto deve haver portanto o Uno (to hen), o qual é idêntico ao Bem absoluto pelo qual tudo anseia. O Uno é tão supremo e perfeito, que não podemos dizer nada positivo sobre ele – pois cada declaração positiva inevitavelmente delimitará o objeto, tornando-o portanto incompleto. Nem mesmo Ser pode ser atributo do Uno, e Proclo falará sobre o “não-Ser, o qual é superior ao Ser” (ET 138.13).

A distinção entre o Uno e o Intellecto parece lógica, e conceitos platônicos antigos, que não a faziam, podem parecer de segunda classe se comparados aos do Neoplatonismo. Contudo, seria precipitado acusar os médio platônicos de amadorismo. A verdadeira diferença entre os dois grupos de filósofos fica nas suas diferenças de prioridade. Os médio platônicos eram bem mais próximos do presente mundo, interessavam-se por ética, e, para eles, frequentemente a metafísica funcionava mais como um plano de fundo onde estabeleceriam suas reflexões morais. Os neoplatônicos mudaram seu foco às esferas elevadas, sentindo a necessidade de analisar meticulosamente a estrutura do mundo inteligível; eles se preocuparam bastante em levar seus postulados metafísicos até suas conclusões derradeiras, assim derivando um sistema racional coerente desses. Nem mesmo eles evitam as questões morais práticas, embora não façam delas o ponto de partida para suas especulações. A metafísica é o ponto primário, a ética, sua aplicação específica.

Se fossemos avaliar a filosofia somente quanto a coerência lógica dos diversos sistemas de pensamento, veríamos os neoplatônicos como muito superiores filosoficamente aos seus antecessores. Ainda assim, a filosofia não consiste somente em deduzir conclusões de premissas que uma certa escola não escolheu dar valor. De uma perspectiva histórica, talvez a filosofia seja bem mais interessante, como uma maneira de formular e argumentar em prol de cosmovisões – estruturas implícitas e significativas para compreender o mundo e encontrar seu propósito. Vendo dessa perspectiva, a diferença entre os médio e os neoplatonistas não está no fato dos primeiros serem, filosoficamente, menos competentes do que seus sucessores, mas no de ambos encontrarem vias diferentes de organizar o mesmo conjunto de

princípios platônicos, produzindo diferentes cosmovisões. Os médio platônicos oferecem um conjunto de pensamentos vagamente conectados para nos guiar no viver, um sistema aberto e que não fornece respostas exaustivas, deixando muito espaço para improvisação; enquanto os neoplatônicos constroem uma cosmovisão integrada e coerente, dando a cada objeto um local bem definido na hierarquia do universo. Sua metafísica é projetada para oferecer a cada indivíduo uma base confiável e um sentimento de segurança, embora, em troca, tenha-se um maior grau de determinismo.

I.2 – Plotino contra o Neoplatonismo Tardio

Até agora nós tratamos o neoplatonismo como um tipo de abordagem filosófica, contrastando as versões prévias do platonismo antigo. Todavia, não se deve conceber o neoplatonismo como uma escola unificada, onde os filósofos concordam em todos os pontos substanciais. Atualmente, o neoplatonismo é mais associado a Plotino, seu fundador. Após um longo período de relativa negligência, esse filósofo brilhante começou a, finalmente, atrair atenção acadêmica nas últimas décadas; e passou a ser visto por acadêmicos como uma das maiores figuras na história da filosofia. Todavia, isso simultaneamente fez os neoplatônicos tardios parecerem nada mais do que representantes de segunda classe dessa escola. Essa visão distorcida foi bastante reforçada pelo fato de que – como veremos em breve – a partir de Jâmblico, o neoplatonismo torna-se bastante religioso. É fácil, portanto, desmerecer seus representantes como superciosos extravagantes incapazes de competir com o rigor intelectual de Plotino – tal abordagem foi bem difundida na segunda metade do século XX.

Na verdade, o desenvolver histórico do neoplatonismo foi mais complicado. Certamente, Plotino foi uma figura decisiva, e no período de sua morte em 270 d.c, ele já possuía um certo número de seguidores. O mais importante foi Porfírio, autor da biografia de Plotino e editor das *Enéadas*. Na maioria dos seus tratados – aqueles que se preservaram – Porfírio desenvolveu, principalmente, os ensinamentos de seu mestre, e embora adicionasse alguns conceitos originais, no geral ele seguia a abordagem de Plotino, procurando vias para aprimorá-la em detalhes e organizá-la mais sistematicamente. Nos é importante saber que ambos, Plotino e Porfírio, tiveram influência na parte latina do Ocidente, ou entre os pagãos (Macróbio), ou, e ainda mais significativamente, entre os cristãos (Mário Victorino, Agostinho). No Oriente grego, seu impacto foi muito menor.

Entre os filósofos de língua grega, foi Jâmblico de Cálcis a desempenhar um papel mais substancial, florescendo por volta do séc. III. Originalmente, ele parece ter sido pupilo de Porfírio na Itália, mas logo começou a discordar de seu mestre e, eventualmente, tornou-se seu principal oponente filosófico. Por vez que os escritos metafísicos de Jâmblico, infelizmente, foram perdidos, os estudiosos modernos demoraram a reconhecer sua importância. Sua obra

“Dos Mistérios Egípcios”, o mais conhecido de seus tratados preservados, dificilmente contribuiu para sua reputação; era um manifesto acerca da teurgia, cujo fortíssimo fervor religioso provocava desconfiança entre acadêmicos racionalistas, fazendo Jâmblico parece um charlatão desviador do Platonismo. Somente uma análise meticulosa das referências históricas nos escritos dos neoplatonistas tardios – especialmente Proclo – pode provar que grande parte do seu repertório metafísico deriva de Jâmblico. Os estudiosos contemporâneos concordam que foi, precisamente, o “divino” (como Proclo o chama) Jâmblico que deu ao neoplatonismo uma nova orientação, e que Proclo e seus seguidores valorizavam-no muito mais do que Plotino, do qual divergiam em em muitas questões fundamentais. Visto que Jâmblico estabeleceu sua escola na Síria, e todos os seus seguidores operaram na parte oriental – A qual falava grego – do Império Romano, devemos talvez falar de neoplatonismo “oriental” em vez do neoplatonismo ocidental inspirado por Plotino.

A diferença entre o neoplatonismo “ocidental” e o neoplatonismo “oriental” não é fundamentalmente menor do que aquela entre Plotino e os médio platônicos, e, para nosso estudo, devemos ter isso mente. No restante do cap. 1.2, tentarei explicar do que consiste a essência do neoplatonismo oriental e onde essa diverge de Plotino. Uma vez que Proclo é o membro mais importante da tradição oriental jamblicana, sendo aquele que tornou-a em um sistema perfeitamente concebível, o esboço a seguir servirá como a introdução histórica mais abrangente a abordagem intelectual do presente filósofo.

1.2.1 – Inclinação para sutis classificações

À primeira vista, o neoplatonismo de Jâmblico difere do de Plotino em três pontos principais (analisados nos capítulos 1.2.1-3). Primeiramente, ele introduz uma classificação extremamente sutil e quiçá “acadêmica” da realidade. Pois, enquanto pode-se dizer que Plotino se concentra majoritariamente nos arca-bouços gerais de seu modelo metafísico, Jâmblico concentra-se nos detalhes. A diferença é melhor explicada metaforicamente. Vamos imaginar a realidade como uma construção tridimensional, a qual, devido a seu tamanho e complexidade nunca poderia ser entendida de uma vez. Ao descrever tal construção, os neoplatônicos tardios procederam como arquitetos modernos: tentando decifrar o objeto tridimensional em uma quantidade detalhada de suas projeções dimensionais, desenhadas de diversos ângulos, os quais permitem-nos recriar toda a construção. O problema com essa abordagem é similar àquele em projeções arquitetônicas: é muito difícil para um leigo visualizar a totalidade de uma construção e compreender a correlação de suas partes. Pelo menos para os leitores habilidosos, as projeções transmitem os detalhes da construção com bastante precisão.

A estratégia de Plotino é completamente diferente, assemelhando-se a uma visualização computacional em 3D em vez de desenhos tradicionais feitos a mão. Contudo, diferentemente das visualizações 3D convencionais, ele não esforça-se apenas em conceber uma visão holística do objeto de estudo, mas além disso, tenta reconstruir a realidade de dentro, ao capturar os princípios internos de sua construção. A vantagem de tal abordagem é óbvia: enquanto as descrições meticulosas e parciais de Proclo, realizadas por diversos ângulos, podem assemelhar-se a um labirinto impenetrável, Plotino nunca perde de vista os contornos básicos da estrutura, tornando a orientação muito mais simples. É importante o fato de que, na maior parte do tempo, ele consegue fazer a tal com um modelo relativamente simples de quatro andares da realidade. Obviamente, ele estava ciente que cada nível da realidade possuía um número variado de aspectos que poderiam, de fato, ser divididos em outros subníveis diversos, mas ele quase nunca seguia essa linha de pensamento. Consequentemente, elas não fornecem, de uma só vez, uma

imagem concebível em sua totalidade, mas em vez disso, uma rede detalhada de esboços não simultaneamente visíveis.

Um exemplo característico é a forma com que os neoplatonistas do oriente concebem o nível do intelecto, (veja abaixo, cap. 2.3.2). Plotino já estava ciente de que, dentro do Intelecto, existem aspectos diferentes e distintos: ser e pensamento. Plotino estabelece uma distinção explícita entre esses, apesar de ainda ver o Intelecto como a unidade de ambos. Para os neoplatônicos tardios isso parece muito vago, eles preferem hipostatizar ser e pensamento, tratando-os como níveis independentes do Ser e do Intelecto. Simultaneamente, contudo, eles também estão tentando ter prudência, somente recorrendo a tal distinção quando ela é relevante a suas análises filosóficas. Sempre que o modelo plotiniano parece insuficiente, Proclo contenta-se em tratar o Intelecto como um nível complexo, que abrange tanto ser como pensamento. Consequentemente, nos tratados de Proclo, o “Intelecto” pode significar duas coisas diferentes, às vezes referindo-se, no geral, ao Intelecto plotiniano, às vezes a um subnível claramente distinto do Ser. Ambas as descrições correspondem a duas diferentes projeções bidimensionais, divergindo em escala e perspectiva.

O contraste entre essas duas aproximações corresponde às duas vias diferentes em que nossos filósofos concebem o papel da linguagem e do pensamento racional no geral (ambos incluídos no vocábulo grego *logos*). Os neoplatônicos têm certeza de que a natureza da realidade é demasiadamente complexa para ser expressa em palavras. A linguagem é muito limitante e, além disso, opera discursivamente, introduzindo uma sequência temporal a todas as proposições (é por isso que os neoplatônicos associam a linguagem ao nível da alma, no qual o tempo torna-se ser – ver abaixo, cap. 4.1). Existem diversas maneiras de superar a barreira linguística. Para simplificar um pouco, podemos dizer que Plotino tenta utilizar a linguagem a fim de compreender a complexidade da realidade, mesmo possuindo a disposição somente meios limitados de expressão. Para alcançar a tal, ele tenta aplicar a linguagem de formas que permitem “ofuscá-la”, por assim dizer. Por um lado, ele frequentemente recorre a metáforas, tentando capturar a complexidade do mundo inteligível por meio de imagens impressionantes. Como Plotino explica, imagens são apropriadas para compreender a realidade inteligível por uma

simples razão de que cada uma delas captura seu referente de uma só vez, de forma concentrada e direta (Enn. V 8, 6.1-9):

“Penso que os sábios do Egito também entendiam isso, seja por conhecimento científico ou inato, e quando desejavam exprimir sabiamente algo, não usavam as formas de letras das quais reuniam discursivamente palavras e proposições, ademais, não imitavam sons [i.e: eles não utilizavam a escrita fonética] ou enunciavam afirmações filosóficas; em vez disso, desenhavam imagens e, ao inscrever em seus templos um ideograma específico de um objeto, manifestavam a não discursividade do mundo inteligível, isto é, que todo conhecimento e toda percepção sábia são uma espécie de ideograma básico e concentrado, e não pensamento ou deliberação discursiva”.

Por outro lado, Plotino tenta utilizar a linguagem em formas que relativizam, parcialmente, a natureza discursiva. A linguagem é limitante por sua própria natureza, forçando-nos a proposições do tipo “ou um ou outro”: ou uma coisa é tal e tal, ou não é. Todavia, Plotino lida com níveis da realidade em que há “todas as coisas juntas em uma”. Portanto, ele tenta comprimir em suas expressões diversos aspectos numa única vez. Assim, ele descreve o Intelecto, por exemplo, aparecendo “com todos os deuses dentro dele, aquele que é o uno e o todo, e cada deus é o conjunto de todos os deuses; eles diferem quanto a seus poderes, mas por esse poder múltiplo eles são todos um; ou em vez disso, o deus único é tudo; pois ele não falha se tudo torna-se o que ele é; eles são tudo junto e em pedaços numa posição sem separação”. Quando Plotino não consegue evitar declarações discursivas, frequentemente costuma reduzi-las a sua sequência, tentando agrupar todas as distinções previamente realizadas. Assim (na Enn. V 9, 8), ele afirma que o pensamento deve, logicamente, derivar do ser, tornando-se, na verdade, algo preexistente, ainda assim, ele imediatamente ataca tal distinção, enfatizando que, no que diz respeito à realidade, ser e pensamento são idênticos: “Mas eles são pensados por nós como um antes do outro pois são divididos por nosso pensamento. Pois o intelecto dividido é um diferente, mas o intelecto individido que não divide é o ser e todas as coisas” (v 9, 8.19-22).

O Neoplatonismo oriental segue uma via totalmente diferente, não tentando capturar as coisas de uma única vez em sua complexidade, mas, em vez disso, analisa essa complexidade em uma rede de relações precisamente

definidas. Onde Plotino diz que uma coisa é ambos, não é tal e tal, os neoplatônicos tardios buscam revelar, precisamente, em qual situação é tal e tal e em qual não o é. O que, é claro, leva-os a introduzir distinções cada vez mais sutis, e subníveis que permitem a descrição precisa das mínimas nuances, mas cuja multiplicidade intrincada produz facilmente a sensação de confusão.

Leitores contemporâneos considerarão provável e frequentemente a complexidade acadêmica do neoplatonismo tardio como desencorajadora, preferindo a simplicidade elegante do sistema de Plotino. Em defesa dos neoplatônicos tardios, deve-se enfatizar que a sua paixão por distinções conceituais aparentemente sem fim, nunca é um fim em si mesmo. Um bom exemplo são os Elementos de Teologia. Nessa obra, Proclo opera com um modelo plotiniano de quatro andares, sempre que encontra algo suficiente para lidar com qualquer problema discutido. É somente quando esse modelo simplista não mais o permite descrever todas as relações metafísicas precisamente, que Proclo recorre a “zoom shots”, introduzindo distinções posteriores. Todavia, tudo isso tem um propósito claro e, uma vez que completam sua atividade, são descartados e o modelo básico simples retorna. Graças a essas mudanças de perspectiva, Proclo conseguiu analisar certos detalhes metafísicos que ficam vagos e indecisos no sistema de Plotino. O que é ainda mais importante são as análises dessa espécie serem muito mais fáceis de entregar, e é por essa razão que o neoplatonismo oriental formou uma tradição compacta, cujos membros diferiam somente quanto aos detalhes. Plotino, por outro lado, não fundou nenhuma tradição real, pois essa abordagem necessita que se mantenha em mente um certo número de aspectos distintos de uma vez só, e que se veja-os como unidos e distintos simultaneamente – uma façanha que requer um exímio talento intelectual, que somente poucos possuíam.

1.2.2 – Os limites impenetráveis entre os níveis da realidade

Embora possa parecer que a diferença entre Plotino e os neoplatônicos orientais é somente técnica. Em muitos casos, é inquestionável que Plotino e Proclo compartilham uma concepção similar da realidade, diferindo somente em suas formas de tratar o assunto. Existem certas situações em que, contudo, a diferença nos meios de descrição reflete uma diferença mais fundamental na compreensão da realidade, o que é bem verdade quando a descrição holística de Plotino começa a ofuscar os limites entre as hipóstases.

Para esclarecer, devemos comparar as discussões neoplatônicas sobre participação. O problema básico foi formulado por Platão, no diálogo Parmênides (131a8-9): se algo participa de uma Forma, deve participar da forma como um todo, e em cada um de seus detalhes devia haver o todo da Forma, enquanto ainda permanece uma. Isso evoca a questão sobre como uma única e mesma forma pode apresentar-se numa multiplicidade de objetos separados. Por essa razão, não seria separado de si mesmo? O problema diz respeito à relação de qualquer nível da realidade a outro nível superior a este – do corpo a alma, da alma ao intelecto, etc. Ademais, devemos questionar devidamente como o nível superior, participado a tal, pode permanecer como transcendente e intocável, e ainda assim estar presente de alguma forma num nível subordinado.

Os neoplatonistas tardios oferecem uma resposta sistemática a esse problema e que exemplifica perfeitamente a sua abogagem: eles designaram distinções sutis entre os vários aspectos do processo de participação, tratando-os como entidades discretas. Proclo lista não menos do que três deles: (1) por um lado há o ente que participa, recebendo uma forma de influxo do nível superior; (2) por outro, há um nível superior como tal, que emite o influxo, ainda que em si mesmo permaneça transcendente e completamente intocado por participação e, por essa razão, Proclo o designa como “não participado”; (3) o intermédio entre os extremos, isto é, o próprio influxo “participado”, o qual deriva do nível superior e é imanente no inferior. A primeira vista, essa solução poder parecer muito intrincada, mesmo assim, ela funciona extremamente bem, permitindo a Proclo descrever precisamente as pequenas nuances do problema. (ver abaixo, cap. 2.4).

A abordagem de Plotino é completamente diferente. Ele discute a questão a fundo em seu tratado *Da presença do Ser, Único e o mesmo, em todo lugar como um Todo* (Enn. VI 4-5), onde, por essa via característica, tenta reconstruir o modelo platônico da participação na frente de nossos olhos em sua própria base. Ele enfatiza que cada forma elevada do ser é incorpórea, e, portanto, não espacial (Pois cada espaço surge somente no nível material) e indivisível (Pois a divisibilidade emerge no espaço). Devido a isso, é ilusório descrever a participação por meios de metáforas espaciais, para ser mais preciso, cada nível superior da realidade está *em todo lugar* (Pois é não-espacial), e está em todo lugar como um *todo* (Pois é indivisível, com cada um dos seus aspectos contendo todos os outros). Portanto, Plotino reverte o cenário: se um nível inferior participa num superior, não deveríamos dizer que o superior é presente no inferior, mas que o inferior é presente no superior, com o superior permanecendo em si mesmo. “Então, ainda nos resta dizer que este é a si mesmo no nada, apesar de outras coisas participarem desse, todas as quais capacitam-se a apresentar-se a tal, na medida que capacitam-se a estar presentes a esse” (Enn. VI 5, 3.13-15).

Plotino, por exemplo, disserta acerca da participação do corpo na alma. Se dizemos que a alma entra no corpo, talvez haja a impressão de que a alma é divisível, com uma parte dela adentrando cada corpo. Na verdade a alma é, onde quer que seja, presente como um todo, e em vez da alma entrar no corpo, o corpo vai para a alma (Enn. VI 4, 16.7-13):

“Desde então, a participação dessa natureza não estava chegando a este mundo e abandonando a si mesma, mas essa natureza está chegando a isso e participando nela, é claro que a ‘vinda’ de que os filósofos antigos falam deve significar que a natureza do corpo passa a existir e participa da vida e da alma, e geral não se entende espacialmente, mas indica qualquer que seja a maneira desse tipo de comunhão”.

Se, do nosso ponto de vista, cada corpo participa duma alma diferente, isso não significa que a alma se dividira nos corpos, dando uma parte a um corpo e outra parte àquele. Em vez disso, significa que cada corpo tem um tipo diferente de capacidade ou aptidão (*epitedeios*) para participar na alma.

Agora, é preciso supor que o ‘presente’ está presente para a capacidade do que o receberá, e que o ser está em toda parte onde há algo e não fica aquém de si, mas que está presente naquilo que é capaz de estar presente, e está presente na extensão de sua capacidade, não espacialmente. E certamente as coisas são primeiro, segundo e terceiro em classificação, poder e diferença, não por suas posições. Pois nada impede que coisas diferentes estejam todas juntas, como alma e intelecto e todos os tipos de conhecimento, principais e subordinados. Pois o olho percebe a cor, o cheiro, a fragrância e outros sentidos diferentes, coisas diferentes, provenientes do mesmo corpo, que existem todos juntos, mas não separadamente.

Outro exemplo que Plotino cita (chs. 12 e 15): se falarmos a um grupo, o som está presente no ar para todos, e de maneira indivisível, dependendo somente da capacidade da audiência o que cada um recebe desse. Uma pessoa é surda e não ouve nada; outra escuta, mas não entende, pois desconhece o idioma; ainda outra, conhece o idioma, mas desconhece o assunto tratado. Similarmente, cada nível superior da realidade é presente em todo lugar como todo, mas cada ser e coisa somente capacita-se a receber daquilo que possui capacidade para.

Essa visão da participação, é, sem dúvida, profunda e estimulante filosoficamente, embora possua também as suas desvantagens. Primeiramente, é difícil visualizar claramente esse modelo e operá-lo consistentemente, é dito que nem mesmo o próprio Plotino conseguiu mantê-lo em outros ensaios, e na maioria dos casos, francamente, ele prefere a imagem emanacionista que, apesar de sua imprecisão, possui a vantagem óbvia de ser mais claro e intuitivamente compreensível.

Ainda mais fundamental é a outra consequência desse modo de falar, ou seja, a que ajuda a relativizar as fronteiras entre os níveis da realidade. Se organizarmos todas as hipóstases hierquicamente, com o Uno no topo e a matéria na base, possuímos uma imagem clara das suas diversas classes e relações mútuas, assim podendo ver, por exemplo, que há uma grande distância entre o Uno e o nosso mundo corpóreo. As análises de Plotino acerca da participação na *Enn.* VI 4-5 perturbam essa imagem hierárquica, mostrando o Uno, o Intelecto e a Alma como presentes em todo lugar e em sua totalidade; os limites entre eles são somente o resultado das diferentes capacidades de cada participante. Mais especificamente, isso nada mais é do

que uma forma diferenciada de descrever metaforicamente a mesma ideia filosófica: as diferentes classes verticais do primeiro modelo correspondem às diferentes capacidades receptivas do segundo. Ainda assim, metáforas nunca são neutras o bastante e podem mudar facilmente o curso dos pensamentos. Portanto, o segundo modelo tende a fazer-nos pensar que as linhas de restrição entre os níveis da realidade não são tão firmes como uma descrição alternativa pode sugerir.

Em Plotino, essa é apenas uma entre muitas vias do pensamento, o que torna-se mais explícito em seu pupilo, Porfírio. Para ele, as limitações entre as hipóstases são bem menos importantes, e ele tende a satisfazê-las com o que atualmente chamam de “telescopar as hipóstases”. Plotino não vai tão longe, mas para ele as limitações entre as hipóstases são também extremamente simples de se ultrapassar. Um aspecto fundamental do pensamento de Plotino é crucial para essa conexão, isto é, sua vontade de relacionar estados metafísicos da realidade com os *estados de consciência*.

A tradição platônica sempre considerou a analogia entre a estrutura da realidade e a do ser humano – tal é o motivo dos níveis metafísico possuírem nomes iguais aos dos componentes humanos. Normalmente, contudo, essa correlação é rigorosamente vista como paralela, o que se verifica numa declaração de Platão, em *Timeu* (41d), na qual o Demiurgo cria a alma humana da mesma forma que a Alma do mundo, mas o faz independentemente, utilizando componentes de segunda categoria deixados à esmo após a criação da Alma do mundo. Plotino reconhece que a alma humana como entidade independente não pode competir qualitativamente com a Alma do mundo, mas acrescenta que a alma, nesse sentido, constitui apenas um pequeno fragmento da personalidade humana, representando nosso “eu inferior”. Nosso eu verdadeiro é a Alma superior, que é eternalizada no Intelecto, cedendo a contemplação beata e não dando atenção ao que ocorre nos níveis inferiores. Na visão de Plotino, filósofos podem ascender a essa camada mais elevada de suas almas, a adentrar um domínio inteligível (*Enn.* III 4, 3.21-7):

“Uma vez que a alma é muitas coisas, e todas as coisas, tanto as coisas de cima como as de baixo - no que vai até os limites da vida – e, além disso, cada um de nós é um universo inteligível, mantendo contato com o mundo inferior pelos poderes da alma de baixo, mas com o mundo inteligível pelos poderes de cima e os poderes do universo; nós permanecemos com o restante da nossa parte

inteligível acima, mas estamos atados, por sua margem definitiva, ao mundo de baixo, o que dá um certo escoamento disso até o que está embaixo, ou, por sua vez, uma atividade pela qual a parte inteligível não é diminuída por si”.

As pessoas comuns não estão cientes da existência de seus “eus” superiores, pois os seus níveis de consciência geralmente estão baixos. Para simplificar, talvez imaginemos a “consciência” (no sentido de autoconsciência) como uma coluna de mercúrio, capacitada a mover-se tanto para cima como para baixo na hierarquia da realidade, e conforme a capacidade de cada indivíduo. Enquanto as pessoas comuns estão cientes somente do nível corpóreo de suas personalidades, os filósofos podem elevar suas colunas de consciência para muito além, destarte, entrando no domínio do inteligível. Obviamente, essa forma de observação é só uma aplicação da, já supracitada, metáfora discursiva da participação: um filósofo é alguém que aprende a receber muito mais daquele “discurso” (i.e. da verdadeira realidade em que todos os níveis estão presentes e juntos como um todo) do que outros. Por fim, ele poderá “receber” o Uno e unificar-se com ele – um feito que o próprio Plotino conseguiu alcançar quatro vezes, durante sua estadia com Porfírio. Devido a isso, o Uno também pode ser considerado um aspecto de nosso ser. O Uno é “gentil, bondoso e gracioso, e está presente a qualquer um quando assim quiser” (*Enn.* v 5, 12.33-4). Contudo, normalmente não estamos cientes de nossa identidade para com esse: o Uno está presente até mesmo nos adormecidos, mas as pessoas não o veem, pois está presente nelas no seu sono” (v 5, 12.12-14). Somente o filósofo, na mais alta consumação de seu pensamento, consegue transcender toda a “dualidade”, elevando a coluna da sua consciência até o verdadeiro ápice, e experienciando o Uno como o núcleo mais profundo de sua personalidade. Tudo isso faz a identidade da psicologia com metafísica de Plotino decerto muito forte.

O próprio Plotino percebeu que seu conceito de “alma não descendente” é uma anomalia na tradição platônica, “contradizendo a opinião de outros platônicos”. Sua abordagem estava a romper os limites entre o humano e o divino, elevando o homem ao nível de Deus. Quanto a isso, Plotino seguia os estoicos, que também viam o sábio como um conterrâneo dos deuses. Até mesmo Platão enxergava uma linha divisória entre o humano e o divino, a ver como objetivo da vida humana “assimilar-se a deus até onde for possível” (*Tht.* Q6b), mas não identificar-se com ele. Os neoplatonistas

tardios, a partir de Jâmblico, reverteram essa posição de Platão e insistiram que a alma humana não poderia abandonar o seu nível. A abordagem de Plotino parece completamente irreal para eles. Como Proclo bem coloca (*Tim.* III 334.10-14):

“Se a melhor parte de nosso ser é perfeita, então todo nosso ser deve ser afortunado. Mas nesse caso, por que nem todos os humanos são afortunados, se nossa cimeira se satisfaz na inteligência perpétua e está constantemente na presença dos deuses?”

A base argumentativa de Proclo é a clássica doutrina platônica de que o objetivo da melhor parte da alma é governar aquelas mais baixas. Se a alma executasse tal tarefa com perfeição, teria que ter, ao mesmo tempo, as partes inferiores sob seu controle – de outra forma, ela falharia em seu trabalho dirigente e, assim, seria imperfeita. Embora saibamos pela experiência que as partes inferiores da alma, frequentemente, saem do controle, Proclo acredita que, conseqüentemente, não existe uma alma superior e perfeita: “cada alma em particular, quando descende ao domínio da geração, desce completamente; tal não é o caso de uma parte que permanece acima e de outra que desce” (*ET 2II.1-2*).

Proclo resume esse exemplo no *Comentário de Parmênides* (948.12-30):

*“O conhecimento em nós é, então, diferente daquele que é divino, mas através desse conhecimento nós ascendemos àquele; nem precisamos situar o domínio do inteligível dentro de nós - como afirmam alguns – a fim de conhecermos os objetos inteligíveis como presentes dentro de nós (visto que nos transcendem e são causa de nossa essência); nem devíamos dizer que alguma parte da alma permanece acima, a fim de, por meio disso, termos contato com o domínio inteligível (pois aquilo que sempre permanece acima nunca poderia ficar ligado àquilo que afastou-se do próprio estado intelectual, nem jamais formaria a mesma substância que esse); nem deveríamos postular que isso é consubstancial com os deuses – pois o pai que criou-nos, primeiramente, produziu nossa substância de materiais secundários e terciários (Plato, *Tim.* 41d). Alguns pensadores foram levados a, deste modo, propor suas doutrinas, procurando entender como nós, os caídos neste mundo, podemos ter conhecimento dos Seres reais, quando o conhecimento deles não é próprio de entidades caídas, mas daquelas que despertaram e tomaram consciência da queda. Mas seria melhor dizer que é ao ficar em nossa própria classe e possuir a imagens das essências de cada ser que viramo-nos a*

esses através de tais imagens, e reconhecemos o domínio do ser através dos símbolos que deste possuímos, não coordenadamente, mas em um nível secundário e de maneira correspondente a nosso próprio valor, ao passo que, com o que está em nosso próprio domínio, somos coordenados, compreendendo como uma unidade o conhecimento e seus objetos”.

Proclo não especifica os antecessores que critica, mas muito provavelmente ele se referia a Plotino.

Neoplatônicos orientais não somente rejeitam a existência de uma parte da alma abençoada e superior, mas até mesmo a possibilidade da alma abandonar seu dado nível ontológico. Em sua visão, os limites entre os níveis da realidade são firmemente definidos e não podem ser transgredidos. Como enfatiza Proclo, “devemos reservar os devidos limites a alma, e não transferir a essa as causas de perfeição das coisas corpóreas, nem arrastar a seu nível aquele das entidades divinas” (In Alc. 227.19-21). Jâmblico, em seu tratado “Sobre a alma”, descreve a atitude rival de Plotino da seguinte maneira:

“Há quem defenda que a substância incorpórea como um todo é homogênea e é a mesma coisa, de modo que tudo pode ser encontrado em qualquer parte dela; e colocam-na, a alma individual, até no mundo inteligível, nos deuses, nos daemons, no Bem e todos os seres superiores a ela, e declaram que tudo está em cada coisa da mesma maneira, mas de uma maneira apropriada à sua essência. Numênio é bem claro nessa opinião, Plotino já não é totalmente consistente, enquanto Amélio é instável em sua lealdade à opinião; quanto a Porfírio, ele está em duas mentes sobre o assunto, se dissociando violentamente dessa visão, agora adotando-a como uma doutrina transmitida de cima”.

A opinião de Jâmblico é o completo oposto disso:

“A doutrina oposta a isso, no entanto, separa a Alma, na medida em que ela conseqüentemente surge do Intelecto, representando um nível distinto de ser, e aquele aspecto dele que é dotado de intelecto é decerto explicado como estando conectado ao intelecto, mas também subsistindo independentemente por si só, e também separa a alma de todas as classes superiores de ser e atribui a ela uma definição específica de sua essência”.

Ao invés de identificar os níveis da realidade com os estados de consciência humanos, os neoplatonistas tardios retornam ao modelo tradicional que vê a ambos como, meramente, análogos. Obviamente, eles também reconhecem que os humanos podem elevar sua consciência até a contemplação intelectual – todas essas realizações, contudo, são apenas imitações físicas da inteligência verdadeira, pertencente ao Intelecto (Para mais detalhes, veja cap. 4.5). Jâmblico e Proclo, ademais, não negam a experiência de Plotino e sua unificação com o Uno. Quanto a isso, não se esforçam mais do que esse, mas interpretam-no diferentemente, alegando que o ‘Uno’ em questão não é o verdadeiro Uno com o “U” maiúsculo, mas somente seu paralelo encontrado em nós mesmos – o “uno na alma”, aquele que apenas imita a verdadeira unidade (ver cap. 5.1). “Pois também há em nós um traço oculto do uno”, alega Proclo, (De dec. Dub. 64.10-12), “que é ainda mais divino que o intelecto dentro de nós, quando a alma alcança e se estabelece nele, torna-se plena de inspiração divina e vive divinamente, na medida do possível”. Se Plotino conseguiu, em seus momentos de glória, ascender ao ápice da realidade, os neoplatonistas orientais, a princípio, não podiam ir além do ápice da própria alma.

À primeira vista, a abordagem dos neoplatônicos tardios pode parecer bastante pessimista. Ao passo em que Plotino tinha todo o universo aos seus pés, por assim dizer, e era capaz de atravessar livremente seus variados níveis; a partir de Jâmblico, os filósofos tornaram-se “presos” ao nível físico, não possuindo acesso aos mais elevados aspectos da realidade. Contudo, as suas posições certamente não implicam em pessimismo, e, em alguns pontos, são até bastante otimistas. Os neoplatônicos orientais têm, sobretudo, uma relação bem mais positiva quanto ao mundo corpóreo. A identificação de Plotino com o seu “eu superior”, como estabelecido no mundo inteligível, levou-o a não dar muita importância ao nível corporal. É evidente que Plotino tinha uma concepção muito negativa da matéria, considerando-a como a fonte última de todo o mal (ver cap. 7.1). Os neoplatônicos tardios não podem permitir essa visão, pelo simples fato de que não podem escapar da realidade corporal. De acordo com eles, os humanos são mediadores entre o mundo inteligível e o mundo sensível, e não possuem escolhas a não ser tratar a ambos seriamente. Tal posição é ressaltada especialmente em Jâmblico, o qual enfatizou a natureza mediadora da alma; para ele, é como se a alma possuísse duas essências distintas simultaneamente, uma inteligível, e uma

outra tendendo ao corpo, e ambas devem ser cultivadas, embora seja difícil fazer a tudo simultaneamente:

“Portanto, nossa alma permanece e muda simultaneamente, porque é um meio entre o que permanece permanentemente e em todos os sentidos, e ainda assim compartilha de algum modo em cada um dos extremos, assim como, de alguma forma, é dividida e divisível, e simultaneamente vem a existir, mas não é gerada, e é destruída de alguma maneira, mas é preservada indestrutível. Portanto, não concordaremos com Plotino que nada disso permanece sempre o mesmo e puro ou que prossegue completamente em sua declinação em relação à geração. Em vez disso, procede como um todo e permanece puro em sua declinação em relação ao que lhe é secundário”.

Obviamente, esse tipo de alma possui grande responsabilidade cósmica; sua incumbência é ser um mediador entre o superior e o inferior, e não é apropriado buscar escapatória nas altitudes do intelecto. Em vez disso, a alma deveria combinar sua atividade contemplativa com uma cautela oportuna e ativa quanto as coisas deste mundo.

Para Proclo, a posição “heraclítica” de Jâmblico parecia, de certa forma, radical, então ela a atenuou em um dado ponto: ao passo que ainda atribuía a alma o papel de mediador entre ser e geração, ele a vê como “eterna na essência, embora temporal em sua atividade” (ET 191.3; c£ Steel 1978: 52-69). Enquanto que, para Jâmblico, as duas faces da alma conseguem, misteriosamente, coexistir, para Proclo, dada sua predileção pelo rigor formal, as separa claramente. Além dessa concessão, ele insiste ainda que ambos os aspectos são fundamentais a existência da alma humana: “cada alma participada é da ordem de coisas perpétuas, e também é a primeira coisa sujeita a geração” (ET 192.1-2). Além disso, uma vez que desce completamente a esfera corpórea (ET 211.1), não pode deixar de desempenhar sua parte mediadora cautelosamente, tentando harmonizar o corpo e alma. Em vista disso, não surpreende que a visão de Proclo sobre a matéria seja inteiramente positiva: a causa do mal, na sua opinião, é a relação distorcida entre matéria e alma, mas não a matéria em si.

I.2.3 - Retorno para a Religião

O fato dos neoplatônicos tardios serem incapazes de elevar-se acima do nível físico pode, facilmente, causar a impressão de que, necessariamente, sua cosmovisão é mais pobre que a de Plotino, embora esse não seja o caso. Primeiramente, como já dito, Jâmblico e Proclo decerto possuem acesso a introspecções intelectivas e experiências de unidade – eles somente interpretam tais estados de consciência mais modestamente, acreditando que ocorrem nas partes divinas da alma. Ademais, embora os neoplatônicos tardios não considerem os limites entre os níveis da realidade como penetráveis de baixo para cima, eles os veem como permeáveis na direção oposta. Ou seja, embora certamente não possamos subir, seres superiores podem facilmente enviar sua irradiação para baixo. E se não podemos ascender a esses diretamente, podemos ao menos abrir-nos e sintonizar-nos com o poder benéfico que é constantemente enviado a nós. O que isso significa na prática é que os neoplatonistas orientais são capazes de atingir estados de consciência tão místicos quanto os descritos por Plotino, embora precisem de métodos diferentes para alcançá-los. Na sua ascensão, Plotino muito pôde confiar nos próprios poderes, pois via os níveis superiores como constituintes do seu próprio ser. Obviamente, ele estava ciente que os poderes universais devem cooperar com o esforço humano, e que até mesmo um místico experiente deve, em certos estágios de sua jornada, rezar para que o divino se manifeste. Contudo, a ênfase crucial está, para ele, na própria prática e concentração espiritual; os neoplatonistas tardios esforçam-se para alcançar um equilíbrio entre ambos os aspectos, e consideravam nossa dependência quanto ao livre arbítrio de seres superiores não menos importante do que a prática filosófica. Embora, no Neoplatonismo, “livre arbítrio” não tenha nada a ver com caprichos arbitrários. Ao passo que os deuses iluminam-nos somente quando querem, sua vontade é severamente regular e está de acordo com a ordem imutável da realidade. Conseqüentemente, se os humanos aprenderem as regras divinas de tal ordem, e agirem em conformidade com elas, suas chances de terem os deuses ao seu lado são bastante altas.

Neoplatônicos tardios não são tão auto-confiantes quanto a crença de poder descobrir, filosoficamente, o comportamento divino. Para eles, os

deuses estão fundamentados no Uno, e destarte compartilham suas características essenciais, ou seja, são racionalmente incognoscíveis. Felizmente, os deuses são generosos e, algumas vezes, revelam suas naturezas através de símbolos – tais como aqueles dos mitos tradicionais e dos cultos helênicos. Portanto, os neoplatônicos orientais têm bastante interesse quanto a religião. Convictos de que as imagens e os rituais, anteriormente, revelados à poetas inspirados e especialistas religiosos, quiçá ajudem o filósofo na evocação dos poderes divinos apropriados e a conectar-se com esses. Entretanto, os cultos cívicos das cidades gregas, dos quais consistia a tradição helênica, eram bastante remotos do mundo neoplatônico tardio, e adaptá-los com propósito místico era bastante difícil. Foi devido a isso que Jâmblico investigou formas alternativas de revelação quiçá mais fáceis de integrar em seu sistema filosófico. Para isso, ele voltou-se a uma das mais recentes formas de paganismo – a teurgia.

Teurgia era uma técnica ritualística que combinava procedimentos mágicos e de religião tradicional com o objetivo de evocar os deuses. Ela emergiu no cenário religioso da antiguidade tardia antes da chegada do neoplatonismo tardio, e foi criada na segunda metade do séc. II; por Juliano, o Teurgista, e seu pai, Juliano, o Caldeu (Também chamado de Juliano, o Filósofo; dado o seu interesse pelo Platonismo). Jâmblico a considerava a técnica ideal para salvar a alma, e a tornou uma parte integrante do neoplatonismo tardio; a teurgia tinha como objetivo sintonizar a alma com os deuses, destarte, permitindo-lhes adentrá-la e inundá-la com poderes divinos. As técnicas ritualísticas eram complementadas por um texto sagrado, os *Oráculos Caldeus*, escrito por ambos os Julianos (Supostamente, com base em elocuições ditas pelo filho num dos transes divinatórios conduzidos pelo pai). Os *Oráculos Caldeus*, infelizmente em estado fragmentário, foram feitos para fornecer um “mapa” ao mundo espiritual; eles foram fortemente influenciados pelo pensamento médio platônico, e foi por essa razão que os neoplatônicos do oriente o consideraram facilmente assimilável ao seu universo, relevando-o como um manual teológico de importância máxima. Em um de seus momentos de fraqueza, Proclo chegou a afirmar que, se tivesse o poder, dentre todos os escritos antigos, ele só manteria em circulação os *Oráculos Caldeus* e o *Timeu* de Platão, pois todos os outros textos poderiam facilmente se tornar prejudiciais quando estudados superficial e não sistematicamente (Marino, *Vita Procli* 38.15-20).

Veremos mais de perto o lado religioso do neoplatonismo nos capítulos 3, 5, 6 e 9. Por enquanto, basta observar que a virada dos filósofos em direção a religião não estava numa menor confiança nos dotes intelectuais do homem, mas estava, ademais, atada a seus esforços em salvaguardar a tradição cultural helênica, que sempre fora correlacionada a religião. Como veremos no cap. 9.1, a tradicional religião helênica já estava em crise no final do séc. III, mesmo antes do Império tornar-se cristão. Diferentemente de Porfírio, Jâmblico bem percebeu que o fim da religião helênica levaria ao fim da cultura helênica como tal, e, portanto, colocaria em perigo até a existência da tradição platônica, cujas ligações ao geral substrato cultural eram mais fortes do que aparentavam. Conseqüentemente, Jâmblico projetou sua filosofia como uma vasta estrutura para a defesa das tradições pagãs. À medida que progrediam as perseguições cristãs ao paganismo, esse aspecto tornou-se de extrema importância; por volta do fim do século IV, a maioria dos cultos públicos foram banidos e a religião helênica foi levada à esfera privada. Os neoplatonistas reagiram tentando recuperar os destroços da religião pagã, destarte, o filósofo tornou-se sacerdote e teólogo ao mesmo tempo. Um bom exemplo é a escola ateniense de Proclo: foram nas suas premissas que fragmentos dos rituais antes públicos ocorreram. Se do século VI ao V a.c a filosofia saiu da religião – como um fenômeno cultural independente – do século V ao VI d.c, em contraste, ela recebeu a religião.

I.3 – Proclo e o Neoplatonismo Ateniano

Vamos encerrar nossa pesquisa histórico-filosófica apresentando o próprio homem. Para entender qual papel Proclo desempenhou na tradição neoplatônica oriental, será útil esboçar todo o seu desenvolvimento, começando por Jâmblico. Vamos então dar uma olhada na vida e obra de Proclo e terminar recapitulando brevemente os últimos dias do neoplatonismo após a morte de Proclo.

I.3.1 – De Jâmblico para Proclo

Jâmblico (por volta de 240-325) veio de Cálcis, da Síria, e também foi lá que, depois de se separar de Porfírio, ele decidiu criar uma escola própria - não em sua cidade natal, mas em Apaméia. A razão dessa escolha provavelmente estava na longa tradição intelectual da cidade: não era apenas o local de nascimento de Posidônio, o estóico, e Numênio, o platonista médio; ainda mais importante, foi nessa cidade que o aluno de Plotino, Amélio, mudou-se em 269, deixando aqui nas mãos de seu filho suas próprias anotações das palestras de Plotino, o que certamente tornaria altamente atraente para Jâmblico (assim como para Amélio antes dele). De qualquer forma, Jâmblico construiu aqui uma renomada escola filosófica com boa reputação internacional. Infelizmente, ele não conseguiu encontrar um sucessor digno e, após sua morte, a tradição neoplatônica foi dispersa. Cada um de seus alunos trabalhou em outros lugares, principalmente em várias cidades da Ásia Menor (o mais importante deles, Aedesius, administrava sua escola em Pérgamo).

Nessa época, o desenvolvimento político e religioso do Império tornava a posição dos neoplatonistas cada vez mais precária. Após a última onda maciça de perseguições anticristãs na virada do século IV pelo imperador Diocleciano, houve uma reversão inesperada quando o sucessor de Diocleciano, Constantino, em 312, se converteu ao cristianismo. Embora ele próprio não tenha lutado ativamente contra o paganismo e tenha formalmente considerado as duas religiões iguais, o cristianismo foi, no entanto, fortemente apoiado por ele e por seus sucessores e, à medida que crescia, começou a se opor ao paganismo de uma maneira cada vez mais forte. Na década de 350, a posição dos intelectuais helênicos já era de alguma maneira incerta, principalmente se eles subscrevessem o neoplatonismo jambliqueano de inclinação religiosa. Pode ter sido por esse motivo que os seguidores de Jâmblico frequentemente preferiram estabelecer suas escolas no terreno seguro de suas cidades nativas.

As coisas dificilmente foram melhoradas pela tentativa do imperador Juliano, o Apóstata, de restaurar a religião helênica em 361-2. Juliano sabia que, para competir com o cristianismo, os pagãos precisariam se ajustar aos tempos. Tendo recebido uma educação neoplatônica, ele apresenta no neoplatonismo um manto teológico moderno ideal para vestir os velhos

cultos. Um testemunho notável de seus esforços é o breve tratado “Sobre os Deuses e o Cosmos”, escrito pelo amigo de Juliano, Sallustius, como um manual teológico destinado a apresentar ao público educado em geral os princípios básicos do neoplatonismo – particularmente aqueles relevantes para a ética e a religião. Em sua corte em Constantinopla, Juliano estava cercado por vários filósofos neoplatônicos. O mais conspícuo deles foi Máximo de Éfeso, cuja paixão extrema pela religião e pela teologia helênica pouco acrescentou à credibilidade das reformas de Juliano. Após a morte trágica de Juliano em 363, uma reação antineoplatônica se seguiu rapidamente. Máximo foi executado em 371, outros foram observados com desconfiança. Eunápio de Sardes, que, no final do século IV, registrou a vida de Jâmblico e seus sucessores em *Vidas dos Sofistas*, parece ter se visto como um dos últimos partidários de uma tradição que estava morrendo.

Apesar disso, o neoplatonismo ainda tinha seu período mais glorioso pela frente. Seu futuro estava em Atenas, a cidade filosófica mais tradicional de todas. Na época romana, Atenas era política e economicamente insignificante, mas, como incorporava a glória da cultura clássica, ainda mantinha um grande prestígio cultural e intelectual. A Academia de Platão e o Liceu de Aristóteles foram ambos destruídos durante o saque de Atenas por Sulla, em 86 a.C, mas mesmo assim seu espírito continuou pairando sobre a cidade. O imperador Adriano reconstruiu a cidade na primeira metade do século II d.C, e na década de 170 o imperador Marco Aurélio estabeleceu quatro aulas oficiais de platonismo, aristotelianismo, estoicismo e epicurismo. Aos seus titulares pertenciam o título de sucessor (“*diadochos*”), pois eram considerados os principais defensores de suas respectivas escolas. O mesmo título mais tarde pertenceria a Proclo.

No terceiro século, o fluxo de finanças imperiais parece ter secado, mas a tradição acadêmica sobreviveu - pelo menos em sua forma platônica. No século III, Porfírio menciona vários ‘sucessores’ atenienses (*Vita Plot.* 20.39-47), mas os considera meros professores, sem suas próprias concepções filosóficas interessantes. Um século depois, o futuro imperador Juliano encontrou em Atenas seu refúgio filosófico curto, mas doce, porém nem em seus dias havia filósofos importantes por perto, e a cidade era conhecida principalmente por seus professores de retórica. Foi apenas no final do século IV que as coisas mudaram, graças a Plutarco de Atenas e seu pupilo Siriano.

Sob sua orientação, a Academia Platônica foi renovada e garantida financeiramente por financiamento privado. Mesmo assim, o futuro da escola estava longe de ser certo, dependendo das qualidades de um sucessor adequado para Siriano.

Proclo chegou a Atenas em 430, apenas sete anos antes da morte de Siriano. À noite, quando chegou à cidade do porto marítimo e escalou a Acrópole, desejando visitar o recinto sagrado de Atena, a deusa da filosofia, encontrou o porteiro prestes a fechar o portão. “Honestamente, se você não tivesse vindo, eu estava prestes a fechar”, exclamou o velho. “Que presságio, agora, poderia ter sido mais claro do que isso”, acrescenta o biógrafo de Proclo, Marino (Vita Procli 10), “que não exigia Polles, Melampus ou qualquer outra pessoa para sua interpretação?”

Proclo nasceu em 412, em Constantinopla, mas seus nobres pais pagãos o levaram imediatamente para sua terra natal, Xanthus, uma cidade rica em Lícia, na costa sul da Ásia Menor. Aqui, ele passou a infância até que seu pai, um advogado experiente, o enviou a Alexandria para estudar retórica e direito. Proclo obteve grande sucesso em ambos os campos, mas, depois de algum tempo, Atena apareceu para ele em um sonho, exortando-o a estudar filosofia em Atenas. Proclo não tinha experiência com filosofia até agora, e começou a frequentar aulas de filosofia em Alexandria, que, como uma cidade universitária de renome, nunca teve escassez de filósofos, embora raramente atraísse pensadores originais. Plotino já teve dificuldades em encontrar professores de confiança aqui, e no final ele ficou satisfeito apenas com o idiossincrático forasteiro Amônio. No início do século V, o único pensador neoplatônico distintivo aqui era a bela filósofa e matemática Hipátia, assassinada em 415 por cristãos fanáticos apoiados pelo bispo Cirilo de Alexandria. A presença cristã poderosa na cidade sempre foi uma fator crucial com o qual contar, fazendo com que os professores de filosofia prestem mais atenção a disciplinas teologicamente não controversas, como lógica, física ou ética. Um favorito particular dos professores alexandrinos era Aristóteles, cuja filosofia era religiosamente neutra e, aos olhos dos cristãos, mais ou menos inofensiva.

Proclo também se aplicou em Alexandria a essas disciplinas “inferiores”. Ele estudou matemática com Heron (que também o instruiu em sua “religião”, *theosebeia*, ou seja, provavelmente em algum tipo de neopitagorismo) e

doutrinas aristotélicas com o Olimpiodoro. Esse sujeito estava tão empolgado com os resultados de Proclo que queria que ele se casasse com sua própria filha filosoficamente educada. Proclo considerou as exposições de Olympiodoro intelectualmente insatisfatórias, e aos dezenove anos preferiu dar ouvidos à deusa e segui-la até sua cidade.

Em Atenas, ele logo convenceu seus professores, não apenas de seu talento filosófico, mas também de sua sincera piedade helênica. O velho Plutarco o alojou em seu lugar e, nos dois anos restantes de sua vida, leu com ele “Sobre a Alma”, de Aristóteles, e o “Fédon”, de Platão. Siriano não gostava menos dele e, após a morte de Plutarco, o recebeu em sua casa. “Em menos de dois anos inteiros”, afirma Marino (Vita Procli 13.1-4), “leu com ele todas as obras de Aristóteles, entre elas as lógicas, éticas, políticas, físicas e a ciência da teologia que as transcende”. Depois de levá-lo através desses ‘mistérios menores’, ele revelou-lhe os maiores mistérios de Platão (ibid., 13.10-17):

“Trabalhando dia e noite com disciplina e cuidados incansáveis, e anotando o que foi dito de maneira abrangente, porém discriminatória, Proclo fez tanto progresso em pouco tempo que, quando ainda estava no vigésimo oitavo ano, escreveu muitos tratados, que eram elegantes e cheios de conhecimento, especialmente o do Timeu”.

Aparentemente, Siriano não era um escritor prolífico, e apenas possuímos seu Comentário sobre a Metafísica de Aristóteles. Não obstante, dos frequentes reconhecimentos nos tratados de Proclo, podemos concluir que ele era um pensador de importância fundamental. Parece ter sido ele quem repensou cuidadosamente o neoplatonismo um pouco mais simples de Jâmblico e o transformou no sistema complexo que o talentoso literário Proclo poderia assumir e expor em seus trabalhos abundantes. Enquanto Marino elogia a originalidade de Proclo, a única inovação que ele consegue criar é a introdução de “um tipo de alma que é capaz de ver muitas formas ao mesmo tempo”, sendo intermediária “entre a mente que simultaneamente e em um só golpe considera tudo e as almas que progredem de uma forma para outra” (Vita Procli 23). Claramente, foi apenas a esses pontos menores que Proclo pôde aplicar sua criatividade. As principais linhas gerais do sistema já foram pensadas por Siriano, com a realização de Proclo consistindo em sua

apresentação sistemática - uma tarefa que ele conseguiu cumprir de maneira brilhante.

Proclo se tornou o sucessor platônico por volta de 437 e foi o chefe da escola filosófica mais prestigiada de seu tempo por quase cinquenta anos. Como muitos outros neoplatonistas importantes, ele nunca se casou, dedicando-se apenas ao trabalho acadêmico. Todos os dias, ele realizava cinco ou mais palestras e escrevia seus tratados à taxa de 700 linhas por dia. Ele também administrou a escola e encontrou algum tempo até para negociações ocasionais com autoridades políticas. E não foi uma pequena porção de sua vida que foi dedicada à religião. Por orações e cerimônias apropriadas, ele comemorou os festivais de todas as cidades, convencido de que “um filósofo não deveria adorar à maneira de uma única cidade ou país de poucas pessoas, mas deveria ser o sacerdote comum de todo o mundo” (Vita Procli 19.28-30). Além disso, a filha de Plutarco, Asclepigeneia, iniciou-o em todos os ritos teúrgicos, e a deusa Atena, após a remoção de sua estátua do Partenon, pediu que ele a aceitasse em sua própria casa. Sua escola era, portanto, um centro religioso, não menos que intelectual.

I.3.2 – Escritos de Proclo

A posição de Proclo entre os neoplatonistas tardios é excepcional, pois uma parte relativamente grande de seus escritos foi preservada. Os filosóficos podem ser divididos em três grupos principais por gênero.

(I) O primeiro grupo consiste em trabalhos sistemáticos, cuja tarefa é fazer uma exposição geral da metafísica de Proclo. Os mais importantes deles são o “Elementos da Teologia” (ET), um tratado relativamente curto, notável por sua forma, não menos que seu conteúdo. Proclo tenta apresentar as regras e os princípios básicos da metafísica neoplatônica nas 211 proposições, em que cada uma das quais é ‘provada’ e mostrada necessariamente como resultado das outras. Desde a primeira proposição, que afirma que “toda multiplicidade participa de alguma forma na unidade”, Proclo deduz passo a passo a existência do Uno, bem como todos os outros níveis, leis e categorias do universo neoplatônico tardio. Metodologicamente, o trabalho é inspirado nos “Elementos da Geometria” de Euclides, os quais, a partir de um pequeno número de axiomas intuitivamente óbvios, deduziu-se todo um sistema de teoremas geométricos. Proclo foi o primeiro pensador a aplicar o método geométrico de Euclides à filosofia, renunciando a abordagem do escolasticismo medieval, bem como da ética de Spinoza. É desnecessário dizer que o método dedutivo lógico estrito é em parte apenas uma ilusão. Como E.R. Dodds (1933: xi) colocou, “a coerência de um corpo de pensamento filosófico não pode ser totalmente expressa em uma cadeia de silogismos logicamente impecáveis”. As “provas” de Proclo devem, portanto, ser vistas como demonstrações ilustrativas, que frequentemente reiteram mais amplamente a proposição em questão, revelando suas implicações e explicando sua relação com outras proposições (afinal, isso já é verdade para Euclides). Uma vez que lemos os Elementos dessa maneira, como uma apresentação lúcida de idéias neoplatônicas básicas tardias, seu valor se torna enorme.

Os Elementos de Teologia têm a vantagem adicional de estar disponível em uma excelente edição bilingue greco-inglesa de E.R. Dodds, seguida de um comentário perspicaz, no qual Dodds consegue desmascarar a maioria das proposições aparentemente abstratas e gerais e explicar os problemas específicos por trás deles. Ele também coloca todos os pensamentos de

Proclo em seu contexto histórico, dando ao leitor uma boa chance de ver quais são as raízes da metafísica de Proclo e contra quais posições de seus predecessores ela reage. Por todas essas razões, os Elementos da Teologia com o comentário de Dodds permanecerão sempre o texto para todos os estudantes sérios de Proclo.

O segundo trabalho sistemático importante de Proclo é a Teologia Platônica (PT). Aqui também encontramos uma visão geral da metafísica neoplatônica tardia, mas que é apresentada de uma maneira totalmente diferente. Enquanto os Elementos mapeiam principalmente as regras do universo de Proclo, a Teologia Platônica enfoca os deuses que compõem sua estrutura básica (veja abaixo, cap. 3.2). Além disso, se nos Elementos Proclo pretendia proceder por meio de deduções puras, sem nenhuma referência à história, na Teologia Platônica, ele segue o caminho oposto, procurando correlacionar o que Platão diz sobre os deuses com as teogonias órficas e dos caldeus. O tratado monumental não é, portanto, um trabalho de pura filosofia, mas de hermenêutica teológica. É um diálogo entre o pensamento abstrato e a revelação religiosa, e uma tentativa de integrar o máximo possível deste último no primeiro. Um estudioso até atribuiu uma qualidade iniciática ao texto: ‘o sistema que supostamente transmite é mais como uma invocação ritualística ou rito teúrgico do que um manual de metafísica [...]. Como as estátuas dos teurgistas, este texto deve se animar através das invocações dos deuses que formam seu itinerário’ (Rappe 2000: 170-1). De fato, o trabalho é bastante difícil de digerir para a maioria dos leitores modernos, e seu estudo deve ser realizado apenas por aqueles que já conhecem bem as linhas gerais do pensamento de Proclo e não têm medo de mergulhar em alguns de seus detalhes mais complexos.

(2) O segundo e mais extenso grupo de obras de Proclo são seus Comentários. Para os neoplatonistas tardios, os comentários foram o gênero mais importante de todos. Em parte, isso ocorreu devido às exigências do ensino escolar. Assim como nossas próprias aulas de filosofia são normalmente baseadas na leitura e interpretação de textos filosóficos clássicos, o mesmo aconteceu com as dos neoplatonistas. Até certo ponto, isso era verdade desde o primeiro século a.C, quando, com a dispersão das escolas filosóficas após o saque de Sulla de Atenas, a continuidade do ensino não podia mais ser garantida pelas instituições atenienses locais, limitadas

localmente, e tinha que ser assegurada pelo estudo de textos escritos pelos fundadores da escola. No entanto, foi apenas no final do terceiro século d.C. que os comentários se tornaram um gênero filosófico por excelência. A mudança de ênfase provavelmente estava ligada ao fato de que, nessa época, a tradição intelectual helênica estava perdendo sua espontaneidade viva e era cada vez mais percebida como um antigo tesouro a ser guardado e admirado (veja abaixo, cap. 9.1). Uma manifestação importante disso foi uma nova abordagem dos textos antigos, dos quais alguns agora estavam sendo transformados em um cânon sagrado – um fenômeno até então desconhecido no mundo grego. No campo da filosofia, isso levou à santificação dos tratados de Platão e, em menor grau, aos de Aristóteles. Na esfera da religião, autoridade sagrada semelhante foi atribuída a Homero, Hesíodo, Orfeu e aos Oráculos Caldeus, cujos textos agora desempenhavam um papel comparável ao da Bíblia no cristianismo.

Como resultado, os comentários neoplatônicos eram imensamente diferentes do que hoje entenderíamos pelo termo, parecendo exegeses religiosas em vez de estudo histórico crítico. Como Philippe Hoffmann (2006: 599) coloca, a filosofia foi concebida como uma ‘revelação’:

“Nesse contexto, interpretar ‘autoridades’ como Platão e Aristóteles significa revelar - sem inovação - um significado e uma verdade dos quais os deuses e os ‘homens divinos’ são a fonte [...]. O intérprete explica o que já está lá: ele é apenas o vetor da Verdade. Como o grandioso prólogo da Teologia Platônica de Proclo a expressa, além disso, não há história da Verdade, mas apenas uma história de sua manifestação e de sua revelação”.

Uma consequência disso foi a necessidade de harmonizar várias tradições filosóficas, particularmente as de Platão e Aristóteles. Como a filosofia é uma revelação da Verdade, não há espaço para concepções alternativas; só se pode estar certo ou errado. As obras de Aristóteles eram consideradas muito importantes para serem colocadas no lado “errado”, e a maioria dos exegetas da época de Porfírio se sentiam obrigados a concordá-las com as doutrinas platônicas. As diferenças entre os dois pensadores que poderiam nos parecer intransponíveis foram interpretadas como meramente pertinentes à linguagem, não à natureza da realidade como tal. O mesmo se aplicava aos diálogos de Platão, que eram lidos como manifestações de um

sistema filosófico perfeitamente consistente. Conseqüentemente, uma quantidade fascinante de energia foi gasta na extração desse sistema dos diálogos aparentemente pluralistas e inconclusivos. Além disso, uma vez que as obras de Platão eram consideradas sagradas, elas eram vistas como grávidas de significado, até os mínimos detalhes. Até os contextos literários e os oradores envolvidos foram vistos como profundamente significativos e foram interpretados por meio de exegese alegórica.

É um pouco irônico que o esforço ansioso de manter a tradição tenha realmente criado espaço para uma grande originalidade filosófica - para interpretar Platão e Aristóteles da maneira completamente sistemática descrita acima, estava, obviamente, longe de ser fácil e exigia muita ingenuidade. De fato, a enorme complexidade do pensamento neoplatônico tardio se deve em parte justamente a razões exegéticas: mostrar os diálogos de Platão como contendo um sistema metafísico totalmente consistente só foi possível à custa da imensa complexidade desse sistema, cujas sutis distinções eram frequentemente concebidas de modo a absorver todas as reivindicações divergentes espalhadas pelo corpus platônico, bem como os outros textos sagrados (incluindo várias teogonias míticas - veja abaixo, cap. 3.2). Novas doutrinas não foram introduzidas como insights originais, mas apenas como maneiras melhores de tornar explícita a Verdade imutável que estava implícita nas obras clássicas desde o início.

De mãos dadas com isso, havia uma ordem estrita na qual os textos canônicos deveriam ser estudados. Após algumas obras não-filosóficas gerais, o currículo começou com o *Enchiridion* de Epiteto e *Isagoge* de Porfírio (uma introdução às *Categorias* de Aristóteles). A seguir, vieram as obras do próprio Aristóteles: os escritos lógicos do *Organon*, os tratados “práticos” sobre ética e política e, finalmente, os escritos “teóricos”, a partir de obras físicas e culminando com a *Metafísica*. As obras de Aristóteles eram consideradas apenas “mistérios menores”, porém, destinadas a preparar o aluno para os “mistérios maiores” de Platão. Como sabemos pelos “*Prolegômenos para a Filosofia de Platão*”, de origem anônima, a partir de Jâmblico o estudo de Platão foi dividido em dois ciclos. O primeiro ciclo compreendeu dez diálogos: começando com o primeiro *Alcíades* (que ensina a se voltar para si mesmo), continuou com o *Górgias* e o *Fédon* (que correspondem à prática das virtudes ‘cívicas’ e ‘purificadoras’, respectivamente); *Crátilo* e *Teeteto* (o estudo de

nomes e conceitos), o Sofista e o Político (o estudo das realidades físicas), o Fedro e o Simpósio (o estudo das realidades teológicas), até que finalmente foi concluído pelo Fílebo, que oferece uma primeira instrução sobre o Bem. O segundo ciclo forneceu a iniciação mais alta, consistindo apenas no Timeu e Parmênides, que deveriam conter o cume da física e da teologia de Platão, respectivamente.

É principalmente a esses trabalhos que os neoplatonistas escrevem seus comentários, que devem ser estudados em conjunto com o original canônico e cuja composição também equivale a um exercício espiritual contínuo, permitindo que o intérprete pelo próprio ato de escrever adquira uma compreensão mais exata do assunto estudado. É por esse motivo que os comentários foram escritos repetidamente por cada nova geração de neoplatonistas.

Os comentários de Proclo estavam entre os mais respeitados, e é por isso que muitos deles foram preservados, embora, infelizmente, todos estejam incompletos. Para os leitores modernos, eles não são fáceis de seguir, pois já pressupõem um conhecimento bastante bom do neoplatonismo. Ainda assim, eles são um tesouro inestimável de material filosófico e, em alguns casos, até ajudam a lançar luz sobre Platão de maneiras que atendem aos modernos critérios de interpretação. Além disso, como os comentários foram compostos para uso escolar, eles nos dão a oportunidade única de espiar a sala de aula neoplatônica tardia e ver como era o ensino.

O mais extenso dos comentários de Proclo é o de Timeu, de Platão, que já vimos ser elogiado por Marino. Para os estudiosos modernos, esse trabalho é precioso não apenas como um enorme reservatório das doutrinas de Proclo sobre o cosmos e muitas outras áreas relacionadas, mas ainda mais importante, devido às inúmeras excursões históricas às interpretações de seus antecessores que Proclo fornece por toda parte.

Infelizmente, em seu comentário sobre Parmênides, Proclo é menos generoso e evita se referir a intérpretes anteriores por nome, embora ele ainda resuma muitas de suas opiniões. No que diz respeito a seu próprio pensamento, no entanto, o Comentário de Parmênides é uma das testemunhas cruciais. Os neoplatonistas leem as hipóteses de Parmênides como um compêndio criptografado da metafísica platônica: “Pois neste

tratado todas as classes divinas procedem em uma sequência ordenada desde a primeira causa e manifestam sua interconexão mútua”. Por conseguinte, a interpretação de Proclo sobre esse diálogo desvenda passo a passo toda a hierarquia do universo neoplatônico e elucida os princípios básicos de seu funcionamento.

O Comentário de Alcibíades pertence ao início do currículo platônico e, portanto, é menos rico em metafísica, mas mais fácil de entender, lançando luz sobre uma série de assuntos éticos e epistemológicos interessantes.

Os Comentários da República são anômalos em gênero, pois não são comentários no sentido técnico da palavra: a República era muito longa para o currículo e era ensinada apenas em segmentos selecionados. Por esse motivo, em vez de analisar partes do texto (*'lemmata'*), uma a uma, como de costume, o Proclo oferece aqui uma coleção de ensaios sobre tópicos selecionados do diálogo, cobrindo novamente principalmente tópicos éticos e epistemológicos e fornecendo também uma exposição interessante de sua teoria da poesia (veja abaixo, cap. 6). A única parte que possui uma forma padrão de comentário corrente é o décimo sexto tratado, que fornece uma análise fascinante do mito escatológico de Er.

Ainda outro gênero é representado pelo Comentário ao Crátilo, que na verdade não foi escrito por Proclo, consistindo em uma série de notas de rodapé tiradas por um de seus alunos. Apesar da brevidade do tratado, é importante para entender a filosofia da linguagem de Proclo.

É altamente provável que Proclo também tenha comentado sobre todos os outros diálogos no currículo. Nós o conhecemos com certeza por ter escrito comentários sobre Górgias, Fédon, Fedro, Filebo, Sofista e Teeteto, todos agora perdidos. Além do cânone platônico, possuímos apenas o comentário altamente interessante sobre o Elementos da Geometria de Euclides, que fornece uma excelente exposição da filosofia da matemática de Proclo (veja abaixo, cap. 4.4). Seu comentário sobre as Enéadas de Plotino não foi preservado. Surpreendentemente, não ouvimos comentários sobre Aristóteles escritos por Proclo; é improvável que ele não tenha escrito nada, mas Aristóteles claramente não era o foco de seu interesse. Mais a seu gosto foram os Oráculos Caldeus, que ele analisou em seus tratados “Sobre a Filosofia Caldeu” e “Sobre o Acordo entre Orfeu, Pitágoras e Platão acerca dos

Oráculos Caldeus”. Ambos estão perdidos, mas temos vários fragmentos longos do primeiro, todos eles de grande importância para nossa compreensão da teurgia de Proclo.

(3) O último grupo de obras filosóficas de Proclo consiste em monografias mais curtas sobre vários assuntos. Destes, apenas seus três ensaios sobre o *destino*, a *providência* e a *origem do mal* foram totalmente preservados. Em “Dez Dúvidas Sobre a Providência”, Proclo examina como a providência tem conhecimento prévio de eventos contingentes, por que as vidas humanas são desiguais, por que as crianças às vezes são punidas pelos pecados de seus ancestrais e por que os deuses costumam ser tão brandos ao impor sua punição. No ensaio “Sobre a Providência, o Destino e o que está em nosso poder”, Proclo fornece uma descrição sistemática do destino, providência e decisões humanas. Em “Sobre a Existência dos Males”, ele fornece a análise mais exaustiva do mal que foi preservada da antiguidade (veja abaixo, cap. 7). Para os leitores de hoje, todos esses tratados são muito interessantes, pois são menos técnicos do que a maioria das obras de Proclo e podem ser lidos mesmo sem um amplo conhecimento preliminar da metafísica neoplatônica. Eles também podem ser vistos como um contraponto ético útil aos trabalhos metafísicos extremamente abstratos. Sua única desvantagem séria é uma maneira infeliz de sua preservação: o texto original em grego foi perdido na Idade Média, e só possuímos uma tradução latina ininteligível de Guilherme de Moerbeke. Felizmente, os três ensaios foram plagiados no século XI pelo príncipe bizantino Isaac Sebastocrator, que em seus três tratados de mesmo nome copiou longas passagens de Proclo com apenas pequenas alterações. Uma comparação dos ensaios de Isaac com as traduções mecânicas literais de Moerbeke permitiu que os estudiosos reconstruíssem o texto grego de Proclo, facilitando bastante o estudo das três *opúsculas*.

As outras monografias filosóficas de Proclo foram preservadas apenas fragmentariamente. Conhecemos uma porção relativamente grande de seu tratado “Dezoito Argumentos sobre a Eternidade do Mundo”, que pôde ser reconstruída a partir das críticas de Filopono a ele em sua obra “Contra a Eternidade do Mundo de Proclo”. Alguns fragmentos também foram preservados sobre o “Exame das Objeções de Aristóteles ao Timeu de Platão”, por Proclo. Por último, mas não menos importante, possuímos

algumas páginas do seu interessante manual de teurgia “Sobre a Arte Hierárquica segundo os Gregos” (também conhecido pelo título latino “De sacrificio et magia”).

Além de obras filosóficas e teológicas, Proclo também foi prolífico em outras disciplinas. Ele tinha um bom conhecimento de astronomia, como podemos julgar pela sua “Hipótese ou Esboço das Hipóteses Astronômicas”, uma introdução detalhada às teorias astronômicas de Ptolomeu e Hiparco. A “Paráfrase de Tetrabiblos de Ptolomeu”, trata mais da astrologia do que da astronomia, e sua autoria é contestada por alguns estudiosos modernos. Quase certamente espúrio é o “Sphaira”, um pequeno extrato da introdução à astronomia por Geminus, imensamente popular no Renascimento.

Também foram levantadas dúvidas sobre a autoria de Proclo de dois livros escolares de teoria literária: o “Chrestomathy”, um manual de gêneros literários, preservado em vários extratos longos contendo resumos úteis de poemas épicos, e o breve manual “Sobre o Estilo Epistolar”. Aparentemente, ambas as obras foram projetadas para estudantes de retórica e não mostram vestígios de filosofia, mas é bem possível que tenham sido escritas por Proclo, afinal, como sabemos de Marino (cap. 8), nos seus primeiros dias em Alexandria, ele se destacou em assuntos semelhantes. Ele também escreveu comentários sobre Homero e sobre os “Trabalhos e os Dias” de Hesíodo; partes do último trabalho foram preservadas entre as escolas bizantinas de Hesíodo. Os talentos poéticos de Proclo, bem como seu sincero fervor religioso, podem ser julgados por seus hinos, dos quais sete vieram até nós.

I.3.3 – Os últimos dias do Neoplatonismo

Após a morte de Proclo em 485, a escola ateniense declinou novamente. O sucessor de Proclo foi Marino, que se destacou mais em diligência do que em capacidades intelectuais. Após sua morte em 492, as coisas pioraram e a escola se afogou em disputas internas. Apesar disso, estava destinado a ressurgir das cinzas mais uma vez. Na virada do século VI, seu salvador era Damáscio – um pensador brilhante, que não tinha medo de criticar e reavaliar dogmas tradicionais, e que em suas obras preservadas frequentemente discute com o próprio Proclo (geralmente a favor de Jâmblico). Sob sua liderança, a escola ateniense tornou-se novamente o principal centro filosófico do império – e de mãos dadas com isso, um bastião do helenismo, abrigando as maiores mentes da época. Além de se destacar na filosofia, Damáscio também foi um observador agudo do mundo ao seu redor, como podemos julgar em sua “História da Filosofia”, um trabalho notável que mapeia a história do neoplatonismo no século V. Embora a “Vida de Proclo” de Marino tenha sido um relato hagiográfico idealizado, Damáscio não tem medo de revelar as fraquezas de seus contemporâneos e predecessores filosóficos, fornecendo-nos uma imagem exclusivamente realista da cena intelectual pagã da antiguidade tardia.

Infelizmente, a reforma da Academia por Damáscio foi muito bem-sucedida e começou a despertar descontentamento entre os cristãos. A reação deles foi rápida e severa: em 529, o imperador Justiniano proibiu o ensino filosófico em Atenas, e em 531 a Academia foi fechada e grande parte de sua propriedade confiscada. Damáscio, que já tinha mais de sessenta anos, decidiu deixar o império cristão desumano e buscar refúgio com um grupo de seus alunos na Pérsia, que os neoplatonistas imaginavam ingenuamente como um paraíso de paganismo. O imperador Cosroes da dinastia sassaniana os recebeu de maneira hospitalar em sua corte em Ctesifão, e em comparação com o seu homólogo cristão provou ser tolerante e de mente aberta, mas a situação sociopolítica persa estava longe de ser ideal e os neoplatonistas cultos a acharam intolerável. Apesar disso, a jornada deles não foi em vão. O jovem monarca simpatizava com nossos filósofos e os compensava grandemente: no “Tratado de Paz Eterna”, que ele assinou com Justiniano em 532, ele estipulou expressamente que os filósofos deveriam ter permissão

para “voltar para suas casas e viver impunemente sem serem forçados a alterar suas crenças tradicionais ou a aceitar qualquer opinião de que não gostassem” (Agathias, *Historiae* II 30-1).

Outras fortunas dos repatriados são disputadas. O último traço claro de Damáscio aparece em 538 na Emesa síria, onde seu epitáfio para um escravo morto foi preservado em uma estela funerária. De acordo com uma hipótese atraente de Michel Tardieu (1986), os neoplatonistas atenienses poderiam ter se estabelecido em Harran, uma cidade bizantina nas fronteiras com a Pérsia, que permaneceu pagã até o século VI. É aqui que o melhor aluno de Damáscio, Simplício, pode ter escrito seus extensos comentários a Aristóteles, e que os árabes mais tarde se familiarizaram. A maioria dos estudiosos rejeita essa teoria, no entanto (por exemplo, Lane Fox 1986).

Muito diferente foi o desenvolvimento na única outra escola neoplatônica restante, em Alexandria, que no século V estava intimamente relacionada a Atenas, tanto filosoficamente quanto pessoalmente. Por volta da época em que Proclo sucedeu Siriano em Atenas, seu colega Hermias tornou-se professor de filosofia em Alexandria. Seu filho Amônio, por sua vez, estudou com Proclo, apenas para assumir o cargo de professor alexandrino mais tarde, por volta de 470. Na Alexandria fortemente cristã, a posição dos filósofos helênicos era muito mais difícil do que em Atenas, que ainda era muito pagã. A situação tornou-se particularmente grave após 484, quando um ambicioso pagão alexandrino, Pamprépio, se envolveu em um golpe mal sucedido contra o imperador, o que levou o patriarca de Alexandria a intensificar sua luta contra os não-cristãos. Muitos filósofos foram torturados, outros tiveram que fugir. Nessas condições, Amônio relaxou seu rigor moral platônico e se comportou de forma pragmática: para salvar sua escola, ele concluiu um ‘contrato’ com o patriarca – provavelmente com o objetivo de remover do Neoplatonismo Alexandrino certos elementos pagãos. É certo que, enquanto os tratados filosóficos atenienses eram inequivocamente pagãos, os neoplatonistas alexandrinos cada vez mais evitavam todos os assuntos teológicos. O próprio Amônio escreveu quase exclusivamente comentários sobre Aristóteles.

Damáscio desprezava profundamente Amônio por sua adaptabilidade (Hist. Phil., fr. 118b), mas é preciso admitir que, de uma perspectiva de longo prazo, isso permitiu à escola sobreviver muito depois de 529: o último

neoplatonista pagão que se tem registro foi Olimpiodoro, no qual ainda ensinava em Alexandria nos anos 560. A essa altura, porém, a maioria de seus colegas e estudantes eram cristãos. O mais famoso foi João Filopono, contemporâneo de Olimpiodoro, que criticou a cosmologia platônica e aristotélica de maneira original e defendeu a criação do mundo contra Proclo. Graças à sua vontade de se adaptar ao ambiente cristão, a escola alexandrina conseguiu manter sob uma nova forma uma tradição filosófica ininterrupta durante o período bizantino. No início do século VII, ouvimos falar de um certo Stephanus, que foi convidado a ensinar filosofia em Constantinopla (a escola foi fechada aqui em 726). A própria Alexandria foi conquistada pelos árabes em 642, mas reaparece nas narrativas muçulmanas posteriores como um local de origem mítica a partir do qual o conhecimento filosófico e científico grego foi transmitido ao mundo árabe (via Antioquia e Harran). Por mais fictício que seja, testemunha o sucesso do projeto filosófico neoplatônico tardio, que foi capaz de espalhar sua mensagem muito depois de sua extinção histórica (veja abaixo, cap. 10).

2 - Metafísica de Proclo

A filosofia do neoplatonismo é essencialmente holística. Para os neoplatonistas (como para a maioria dos filósofos antigos), a metafísica, a ética, a lógica ou a filosofia da natureza estão interconectadas e nunca podem ser tratadas como disciplinas independentes, como costumam ser hoje. Assim, por “metafísica” de Proclo, não me refiro a uma disciplina independente, distinta de outros ramos da filosofia, mas a um sistema de princípios básicos que mantêm o universo conceitual de Proclo unido, transformando-o em um todo coerente. A natureza fundamentalmente holística deste complexo corpo de princípios torna qualquer exposição lúcida uma tarefa penosa.

As leis elementares do universo dos produtores são limitadas em número, mas todas se referem uma à outra, sendo difíceis de entender separadamente. Qualquer explicação linear delas é, portanto, extremamente difícil, pois, idealmente, o leitor precisaria ver todos os princípios de uma só vez. Para poder apresentá-los passo a passo, precisarei recorrer a uma série de simplificações deliberadas, ocultando pontos importantes nas seções iniciais para revelá-los completamente mais tarde. Em muitos casos, tentarei criar um tipo de narrativa cosmológica projetada para facilitar o entendimento sobre várias partes do sistema de Proclo. Enquanto alguns especialistas em Proclo podem achar esse método questionável, esperamos que o iniciante o aprecie, sendo poupado do choque de ter que absorver todo o sistema de uma só vez.

A metafísica de Proclo é um sistema lógico harmonioso e Proclo sempre se orgulhou de demonstrar a coerência formal de suas proposições. De fato, lógica e metafísica estão intimamente ligadas ao neoplatonismo, e os estudiosos modernos costumam ter uma tendência compreensível de discutir a metafísica de Proclo precisamente da perspectiva lógica, lendo seus postulados como formas de resolver vários problemas formais. Essa abordagem certamente é justificada: dificilmente se pode negar que o único ponto de uma série de proposições metafísicas de Proclo é tornar possível pensar no mundo inteligível através de uma lógica consistente. É somente por isso que, em “Elements of Theology”, Proclo pôde usar o método euclidiano para derivar um sistema complicado de teoremas metafísicos a partir de um pequeno número de axiomas iniciais.

No entanto, um foco exagerado no lado formal do pensamento de Proclo tem o efeito infeliz de transformar sua metafísica em uma estrutura abstrata cujo único ponto é sua coerência interna. O que é eclipsado nesses casos é seu caráter fundamentalmente dinâmico. Para Proclo, as elaboradas estruturas lógicas descrevem a estrutura da realidade como tal e, nesse sentido, servem como uma rede de canais fixos que permitem o fluxo da energia divina. Como veremos, na visão de Proclo, todos os níveis da realidade são constituídos por uma tensão entre dois princípios básicos de *limite* e *ilimitado*. Embora o limite corresponda a um arranjo lógico preciso, o ilimitado é um fluxo interminável de energia que flui pelo universo, fornecendo vida e poder. Nas minhas interpretações, tentarei prestar tanta atenção a esse aspecto quanto ao lógico, enfatizando a natureza dinâmica de todas as estruturas ontológicas.

Em seu nível primário, minha exposição será “sincrônica”, tentando elucidar cada postulado metafísico, relacionando-o ao sistema de Proclo como um todo. Além disso, também será necessário abordar o aspecto histórico ‘diacrônico’ de tempos em tempos. Longe de ser a origem da criação de um único pensador, a metafísica de Proclo resulta de uma longa tradição filosófica, às vezes sendo inteligível apenas em seu contexto histórico. No entanto, não tentarei fornecer um histórico abrangente e só me refiro aos antecessores de Proclo quando isso nos ajudar a entender melhor sua posição. Para nosso propósito, o expoente mais importante da tradição anterior será Plotino, o primeiro filósofo neoplatônico antigo que se esforçou para pensar de maneira tão completa e sistemática quanto Proclo, dois séculos depois. Ao mesmo tempo, Plotino é um pensador mais acessível e menos técnico e, portanto, será um trampolim ideal para se lançar no mundo metafísico muito mais confuso dos neoplatonistas. O contraste com Plotino também nos ajudará a ver o que é específico para o neoplatonismo procleano e em que reside sua identidade distinta.

2.1 - O Um e o Bem como o começo e o fim de todas as coisas

O alfa e o ômega do neoplatonismo é a suposição do totalmente transcendente, entendido como o princípio mais elevado de todas as coisas. Como vimos (cap. 1.1), a idéia, como tal, estava longe de ser nova: já estava presente na Antiga Academia com Speusippus, ressurgindo mais tarde com os Platonistas do Meio. Foi apenas Plotino, no entanto, quem o levou à conclusão e a tornou a pedra angular de seu sistema filosófico. A tradição platônica assume como certo que esse nosso mundo imperfeito e visível é derivado de um tipo superior de realidade caracterizado pela perfeição total. Para vários platonistas mais antigos, essa realidade superior foi suficientemente representada pelo intelecto, conceituado como o reino do puro ser modelado nas Formas ideais. O passo crucial de Plotino foi ver a perfeição do intelecto como sendo apenas relativo. A perfeição absoluta deve coincidir com a unidade total, que não pode se aplicar ao intelecto por pelo menos duas razões. (1) O intelecto é o reino do ser puro, que está intimamente ligado à forma e à forma (Enn. V 5, 6). No entanto, toda forma é limitadora, implicando alteridade e diferença, incompatíveis com a unidade completa. O Um **não é**, portanto, limitado em relação a si mesmo ou a qualquer outra coisa: pois, se fosse, seria dois (Enn. V 5, 11.3-4). Além disso, o Intelecto é uma pluralidade de Formas e, embora todas estejam contidas umas nas outras, cada uma espelhando todas as outras, o estado resultante é sem dúvida menos perfeito que a unidade pura e simples (Enn. VI 9, 2). (2) Para mais, o Intelecto continua contemplando as Formas dentro de si, contendo, assim, em seu coração, uma dualidade, uma distinção entre o pensador e o objeto do pensamento. É verdade que essa dualidade é absolutamente unificada, pois o Intelecto não está separado das Formas, ele contempla consistindo nelas. No entanto, ainda assim, é uma dualidade - e como toda dualidade implica um declínio na perfeição, ela não pode pertencer ao primeiro princípio. Consequentemente, Plotino postula o Um como o princípio verdadeiramente perfeito que é acima de toda dualidade. Sendo o cume de toda perfeição, o Um não pode ter nenhuma característica positiva, pois mais uma vez o tornaria limitado e menos perfeito. O Um precisa ser totalmente inacessível, indefinível e inefável. Sua plenitude precisa ser tão completa que só permita descrições negativas.

Os neoplatonistas orientais - os tardios - aceitam a concepção de Plotino, trabalhando em duas direções opostas. Por um lado, colocam mais ênfase na

presença imediata daquele em todas as coisas. Como veremos, enquanto Proclo postula uma hierarquia de várias camadas que torna o Um extremamente distante de nós, ele mostra simultaneamente essa distância apenas como relativa: na verdade, o Um permeia todos os níveis e tem até as mais remotas entidades individuais sob seu controle. Por outro lado, os neoplatonistas tardios também enfatizam a insondabilidade final do Um, perseguindo a teologia negativa na metafísica de Proclo de uma maneira muito mais radical que Plotino. Examinaremos essas tendências contrastantes.

2.1.1 - A presença *positiva* do Um e do Bem em todas as coisas

Para Proclo, o Um não é apenas uma abstração metafísica remota que transcende infinitamente nosso mundo fragmentado, mas um poder real que, apesar de sua transcendência, permanece continuamente presente no horizonte de tudo o que acontece ao nosso redor. Sem ele, esses acontecimentos não teriam coerência e seriam impossíveis de entender. Proclo explica essa ideia no início do Elementos da Teologia (I.1-7): *Toda multiplicidade, de alguma maneira, participa da unidade.*

Pois suponha uma multiplicidade de forma alguma participando da unidade. Nem essa multiplicidade como um todo, nem nenhuma de suas várias partes será uma; cada parte será em si uma multiplicidade e, portanto, para o infinito; e cada um desses elementos infinitos, por sua vez, será uma multiplicidade infinita; pois uma multiplicidade que de nenhuma maneira participa de nenhuma unidade, nem em relação ao todo em si nem em relação a nenhuma das partes individuais, será infinita em todos os sentidos.

O problema da unidade e da multiplicidade diz respeito a tudo ao nosso redor, não apenas ontologicamente, mas também epistemologicamente. Multiplicidade é onde vemos alguma diferença, onde somos capazes de distinguir uma coisa da outra. No entanto, se o mundo consistisse apenas de variedades, seria totalmente incoerente e impossível de entender. Não veríamos nenhuma conexão, mas apenas distinções. Como resultado, não seríamos capazes de compreender nenhuma entidade única - pois, uma vez que tentássemos, ela se dissolveria em um número infinito de partes e aspectos. Como Proclo observa na Teologia Platônica (II I, 5-14-7), *'se o que existe fosse infinitamente infinito, não poderíamos conhecê-lo e compreendê-lo; pois tudo o que é infinito é certamente incompreensível e incognoscível'*. Se, por outro lado, percebemos a cabeça como diferente de nossos pés, e ainda assim podemos vê-las como duas partes de um organismo unificado, isso implica a participação de nossa cabeça e pés em algum tipo de unidade. Nesse sentido, a unidade é o horizonte indispensável de todo conhecimento e orientação significativa no mundo. Ao mesmo tempo, Proclo assume como certo que a epistemologia está de acordo com a ontologia: se vejo a unidade nas coisas, ela deve existir objetivamente nelas - pois o ser e a cognição vêm da mesma

fonte. A condição humana imperfeita pode, sem dúvida, frequentemente ser confundida com detalhes, mas não pode errar em um assunto tão fundamental como este.

O princípio do Um como a estrutura necessária de todas as coisas é importante, pois transforma o universo neoplatônico em uma totalidade compacta, com limites claros em todos os níveis. Nesta totalidade, existe pluralidade e unidade, mas a primeira é sempre subordinada à segunda. Seguindo esse princípio, Proclo chega ao monismo estrito: *o Um permeia tudo e não há nada que não esteja contido nele*. Tal conclusão pode parecer seguir naturalmente a partir da metafísica neoplatônica: uma vez que postulamos o Um como a única fonte de tudo, todas as coisas têm que advir dele. Na prática, porém, tal conclusão está longe de ser necessária. Uma fonte óbvia de problemas é o nosso mundo material, que em muitos aspectos permanece recalcitrante e desobediente. No discurso semi-mítico do *Timeu*, Platão conceituou significativamente esse aspecto desafiador do nosso mundo como uma necessidade inflexível, que parece agir como um poder independente, oferecendo considerável resistência à ordem imposta pelo intelecto. Dessa maneira, Platão legou à tradição subsequente um possível germe de dualismo com o qual todos os platonistas tiveram que lidar, propondo toda uma gama de posições possíveis. O neoplatonismo está definitivamente situado no polo **monístico** dessa faixa, mas com Plotino as tendências dualistas ainda são visíveis de tempos em tempos. Como veremos (cap. 7.1), enquanto Plotino provavelmente vê a matéria como originária do Um, ele acha que está tão longe dela que age como seu adversário em certo sentido, sendo uma fonte do mal. Para Proclo, essa visão é inaceitável. Sua própria metafísica leva o monismo a sua conclusão completa, e mesmo a matéria é vista como intimamente ligada ao Um, sendo totalmente controlada por ele. Exploraremos algumas implicações éticas interessantes dessa concepção no capítulo 7.

Ética está intimamente ligada a outro aspecto “positivo” crucial do Um: sua função teleológica. O Um não é apenas o que mantém todas as coisas juntas, mas o que todas as coisas anseiam e aspiram. O Um é a medida da perfeição. Todo declínio na perfeição resulta de uma dualidade que abre espaço para discórdia e conflito. O quanto uma entidade sobe ou desce na escada ontológica é determinada precisamente pela extensão de sua unidade.

Ao mesmo tempo, a perfeição é um objetivo pelo qual todas as coisas se esforçam. A unidade, portanto, tem um aspecto eficiente e teleológico: o Um dá a todas as coisas que participam dele sua coerência, enquanto também é o bem maior que eles desejam. A participação e o desejo são apenas dois lados de uma moeda. A metáfora da participação nos diz que todas as coisas inferiores carregam um traço de algo superior em si mesmas, sendo esse algo a base de seu ser. O conceito de desejo indica que todas as coisas inferiores se relacionam com essa coisa mais elevada e com o objetivo ideal. Os neoplatonistas enfatizam que esses dois processos acontecem simultaneamente, cada causa verdadeira sendo tanto eficiente quanto final. No nível do princípio mais alto, esses dois tipos de causalidade correspondem ao Um e ao Bem, respectivamente - embora na verdade não possamos distinguir entre eles, pois todos ansiamos pela unidade e temos o Bem como a base do nosso ser (ETI3): *Todo bem tende a unificar o que dele participa; e toda unificação é um bem; e o Bem é idêntico ao Um.*

Pois se pertence ao Bem conservar tudo o que existe (e não é por nenhuma outra razão que todas as coisas o desejam); e se, igualmente, aquilo que conserva e mantém unido o ser de cada coisa individual é a unidade (uma vez que, pela unidade, cada um é mantido em ser, mas por dispersão deslocada da existência); então o Bem, onde quer que esteja presente, torna o participante um, e mantém seu ser unido em virtude dessa unificação.

E em segundo lugar, se pertencer à unidade para unir e manter cada coisa unida, por sua presença, torna cada coisa completa. Dessa maneira, então, o estado de unificação é bom para todas as coisas.

Mas, novamente, se a unificação é por si só boa, e todo bem tende a criar unidade, então o Bem não qualificado e o Um não qualificado se fundem em um único princípio, um princípio que torna as coisas uma e, ao fazê-las, as torna boas. Por isso é que as coisas que, de alguma maneira, se afastaram do seu bem são ao mesmo tempo privadas da participação da unidade; e da mesma maneira as coisas que perderam sua parte na unidade, sendo infectadas com a divisão, são privadas do seu bem.

A bondade, então, é a unificação, e a unificação, a bondade; o Bem é Um, e o Um é o bem primordial.

Ao entender o primeiro princípio como o Bem, os neoplatonistas seguem uma antiga tradição grega que vê o bem como um objetivo de toda atividade humana. Platão e Aristóteles concordavam que, o que quer que façamos, fazemos “pelo bem”, e que o bem possa ser definido precisamente como *”aquilo que todas as coisas desejam”*. No nível básico, essa é uma afirmação bastante trivial. Sócrates tem pouca dificuldade, em Górgias (467-8), para convencer Polus, o sofista, de que o bem é o objetivo de todas as atividades humanas: por tudo o que fazemos, fazemos porque achamos melhor fazer isso do que não, vendo a atividade como de alguma forma útil para nós. Polus aceita essa afirmação, entendendo-a de uma maneira puramente subjetivista: na sua opinião, o bem é o que se considera como tal. Na mesma passagem, no entanto, Platão deixa claro que ele interpreta sua tese em um sentido muito mais forte, estando pronto para distinguir entre o que parece bom e o que realmente é bom, independentemente do que o agente possa acreditar.

É precisamente, de longe, da distinção evidente que está o cerne da ética e da metafísica platônica. Os platonistas tomam como certo que a distinção entre o bem e o mal não é apenas uma questão de opinião ou convenção social, mas que existem critérios independentes do bem pelos quais toda ação pode ser medida. Em várias passagens, Platão sugere que ele considera esse bem absoluto não apenas como uma moral, mas também como uma medida ontológica. No Fédon, ele dá o bem como principal causa física, insistindo que uma explicação de um fenômeno físico só é relevante se demonstrar a relação do fenômeno com o bem, apresentando o arranjo natural em questão como o melhor possível. Na República 509b, ele sugere que se deva ver o Bem como o princípio mais alto de toda a realidade: é a fonte do conhecimento e do ser, transcendendo-os e sendo “além do ser” (*epekeina tes ousias / επέκεινα της ουσίας*). Não obstante, em seus diálogos, Platão se limita a insinuações vagas e deliberadamente se recusa a transformá-las em um sistema metafísico coerente. Os neoplatonistas, por outro lado, buscam precisamente isso, levando as alegações de Platão sobre o bem às suas conclusões lógicas finais.

Para os neoplatonistas, o desejo pelo bem é o princípio básico da realidade. Se, de uma perspectiva, nosso mundo é caracterizado pela multiplicidade participando da unidade, de outro ponto de vista, podemos

descrever a mesma coisa que defeitos que desejam a perfeição. Tudo o que existe é limitado de alguma forma - pois tudo precisa ter uma forma e um limite. Mas toda limitação implica uma imperfeição, criando uma espécie de 'vácuo' nas coisas que se esforçam para serem preenchidas. Isso significa, no entanto, que deve existir alguma plenitude suprema que produza o esforço. O desejo de toda entidade pelo seu bem implica a existência do Bem como tal (ET8.1-15): *Tudo o que de alguma forma participa do Bem está subordinado ao Bem primordial, que nada mais é do que o bem.*

Pois se todas as coisas que existem desejam o seu bem, é evidente que o Bem primordial está além das coisas que existem. Pois, se é idêntico ao Bem, essa identidade exclui o desejo do Bem (uma vez que todo apetite implica na falta e na separação do objeto desejado); ou (como isso é impossível) seu ser deve ser diferenciado de sua bondade, e o último será imanente no primeiro e participará dele. Nesse caso, não é o Bem, mas um bem, sendo imanente a um participante em particular: é meramente o bem que esse participante deseja, não o Bem não qualificado, designado por todas as coisas existentes. Pois esse é o objetivo comum de todo anseio, enquanto um bem imanente pertence ao participante. O Bem primordial, então, nada mais é do que bom. Assim como o Um, apesar de sua transcendência, está sempre presente a todas as coisas através da participação, o Bem, apesar de incompreensível em si mesmo, atua como o impulso mais elementar de tudo o que acontece.

2.1.2 - Teologia Negativa

Ao deixar que o Um permeia tudo até os mínimos detalhes, Proclo coloca uma ênfase igualmente forte na transcendência última do Um. Em certo sentido, o acoplamento de imanência e transcendência é típico de todas as causas superiores. Como Proclo explica na proposição 98 do Elementos da Teologia, toda causa superior está *”ao mesmo tempo em todo lugar e lugar nenhum”*: está em todo lugar, pois todas as coisas participam dela, mas não existe em nenhum lugar, pois nunca se mistura com o que penetra, permanecendo em si mesmo em sua pureza transcendente. Para o Um, porém, isso é verdade em um sentido muito mais forte. O Um não é apenas transcendente, mas essencialmente incompreensível - pois qualquer compreensão imporá limites, tornando-o restrito e menos perfeito.

Incompreensibilidade e inefabilidade é um produto natural da ideia de unidade levada à sua conclusão e já é algo frequente em Plotino. Não obstante, a reação de Plotino a ele é um pouco diferente: enquanto enfatiza bastante a inefabilidade, ele simultaneamente procura formas de superá-la e alcançar pelo menos uma compreensão aproximada da unidade do Um. Por conseguinte, Plotino tenta fazer o possível para abordar o Um por, pelo menos, analogia. Ele nunca se cansa de inventar imagens ousadas e metáforas que, apesar de sua inadequação necessária, ainda podem nos dizer algo sobre a natureza do Um. Muitas vezes, ele recorre a experimentos de linguagem, levando as expressões conceituais ao limite máximo e distorcendo as palavras para fazê-las dizer mais do que normalmente são capazes.

Os neoplatonistas orientais seguem um caminho diferente. Em seus relatos metafísicos, eles são capazes de falar sobre o Um de maneira clara e precisa, mas ao mesmo tempo enfatizam constantemente que nenhuma de suas afirmações realmente captura o verdadeiro como tal. Uma versão radical dessa estratégia foi introduzida por Jâmblico, que tentou salvaguardar a transcendência do primeiro princípio postulando mais um princípio superior ao Um, recusando-se a dizer qualquer coisa a respeito, exceto que é absolutamente indizível e diferente de tudo o que sabemos. Damáscio, o último chefe da Academia Ateniense, que relata a visão de Jâmblico enquanto a compartilha, explica esse passo surpreendente como uma tentativa de

libertar o primeiro princípio de qualquer relação com algo inferior. Toda relação implica dualidade, mas o primeiro princípio é *'além de qualquer oposição [...]* não apenas uma oposição que pode ocorrer dentro de um e no mesmo nível, mas mesmo além da oposição que possa surgir entre o Primeiro e o que vem depois.'

Proclo nunca vai tão longe e, na proposição 20 dos Elementos de Teologia, ele afirma explicitamente que *"além do Um não há mais nenhum princípio"*. Em essência, porém, ele tem muita simpatia pela abordagem de Jâmblico e, na Teologia Platônica, podemos descobrir a seguinte afirmação:

"Nem mesmo o primeiro princípio é realmente um; é superior àquele, como já foi dito. Onde, portanto, encontramos aquele que é totalmente um no sentido estrito do termo? Bem, existe um que está antes do Ser e que traz o Ser à existência como sua causa primordial, enquanto o que precede este está além da unidade e da causalidade, também, não mantendo relação com nada, transcendendo todas as coisas e sendo não participado por elas."

O que Proclo deseja salientar aqui é que a própria categoria de unidade já é compreensível e limitada em certa medida e, portanto, não pode ser o princípio verdadeiramente último, mas deve corresponder ao limite primordial, que é a fonte de todas as limitações adicionais (ver cap. 2.2.4 abaixo). Em geral, no entanto, Proclo evita essa distinção sutil e, na maioria dos casos, podemos ter certeza de que o 'Um' de Proclo significa o primeiro princípio.

Uma estratégia procleana mais típica é diferente: em vez de postular um princípio mais alto, ainda não 'desgastado', acima daquele, ele toma precauções que impediriam esse desgaste em primeiro lugar. Na prática, isso significa que, embora Proclo fale do Um com frequência e com grande precisão, ele continua nos lembrando que suas afirmações não capturam realmente o verdadeiro coração do Um, sendo apenas aproximações conjecturais que fazemos por analogia com os níveis mais baixos. Um bom exemplo é a Teologia Platônica II.9, onde, após uma certa hesitação, Proclo admite que, se entendermos o primeiro princípio como a fonte do bem e o objetivo de todas as coisas, provavelmente não estamos muito longe do alvo; as coisas são mais complicadas, porém, com a maioria de nossas outras afirmações usuais (PTn 9, 58.19-59-4):

“Se desejamos atribuir causalidade produtiva e generativa a ele, no entanto, já estamos começando a nos afastar da perfeita unidade do primeiro princípio. Pois mesmo que seja uma causa das coisas existentes, gerando todas elas, seres inferiores não são permitidos conhecê-lo ou expressá-lo em palavras. É apenas em hinos de silêncio que somos obrigados a louvar a inefabilidade dessa causa não-causal que precede toda causalidade (pro ton aition panton anaitios aition). É apenas por analogia com os primeiros termos de participação que transferimos a causalidade (final ou eficiente) para o primeiro princípio, juntamente com as noções de bem e de unidade. E podemos perdoar a alma se, impulsionada por suas dores de parto, ela tentar se relacionar com o Deus unificado, desejando pensar nele e falar dele. No entanto, precisamos insistir em que a superioridade transcendente do Um supera todo esse tipo de fala em uma extensão que é impossível de expressar.”

Os leitores acostumados às ousadas viagens filosóficas de Plotino ao reino do Um podem achar a posição de Proclo bastante derrotista. E. R. Dodds (1933: 265) classicamente a atribuiu à influência da teurgia, que substituiu ascensões ativas ao Um pela obediência passiva às regras do ritual. A visão de Dodds é tendenciosa, embora haja nela um grão de verdade. Dificilmente se pode duvidar que a crença no desconhecimento fundamental do Um esteja relacionada à doutrina neoplatonista tardia da incapacidade da alma de deixar seu nível ontológico adequado, que vimos como intimamente aliado ao seu abraço da teurgia (cap. 1.2 .2-3). Para Plotino, a alma em seu ponto mais alto está enraizada no Um, e sob circunstâncias favoráveis, e com o máximo esforço, é capaz de unir-se a uma *unio mystica*. É essa perspectiva que nos ajuda a entender os experimentos de linguagem de Plotino em sua tentativa de capturar a natureza do Um: eles podem ser vistos como um ‘exercício espiritual’ especial projetado para romper as barreiras internas com as quais todos nos separamos do Um. Deste ponto de vista, é natural que Plotino nunca pare em sua luta para agarrar o Um, sempre circulando em torno dele, procurando novas maneiras de se aproximar dele.

Proclo também visa uma união mística com o Um, mas sua versão é mais modesta. Ele não apenas vê a união como tendo lugar apenas no nível psíquico (no ‘um na alma’), mas também vê nossas capacidades humanas como mais limitadas, dando maior ênfase à necessidade de ajuda divina. Significativamente, ele postula Fé (*pistis*) como uma das forças cósmicas

cruciais (juntamente com o Amor e a Verdade) atuando como mediadores entre as almas humanas e o Um (PT! 25, llo.6-12):

“Para resumir, a Fé divina unifica de maneira indescritível com o Bem todas as classes de deuses e demônios, bem como as almas que são abençoadas. Pois o Bem não deve ser procurado por meio da cognição, pois se for, será uma busca incompleta. Por isso, precisamos fechar os olhos, ceder à luz divina e estabelecer-nos na Hênada incognoscível e secreta de todos os seres.”

Plotino também estava ciente de que a unificação final é inatingível por meios puramente humanos; no último estágio, não se pode deixar de fechar os olhos, esperando até que o Um apareça por si mesmo. Com Proclo, porém, esse aspecto passivo é enfatizado muito mais, chegando a ser um dos assuntos principais.

À primeira vista, isso parece confirmar os severos veredictos de E. R. Dodds. De fato, a recusa de Proclo em falar sobre o Um enganou Dodds, assim como outros estudiosos, a pensar que isso evidencia seu fracasso em realmente alcançar o objetivo final. Tal conclusão é improvável e resulta de uma comparação inadequada com Plotino. Ao contrário de Plotino, Proclo não era um filósofo puro. Como veremos no capítulo 5.2.2, no neoplatonismo oriental, todo progresso filosófico andava de mãos dadas com as técnicas teúrgicas que ajudavam a completar o que foi preparado pelo trabalho intelectual e pelos exercícios espirituais. Nem mesmo o reino do Intelecto era acessível apenas pelo pensamento; também era necessário realizar rituais (físicos e mentais) e trabalhar com símbolos religiosos que, por meio de sua incompreensibilidade, ajudavam as almas dos adeptos a *”sair de si mesmas, fundamentando-as nos deuses e tornando-as divinas”*. Para a unificação final com o Um, Proclo possuía técnicas místicas especiais.

É por essa razão que Proclo pode permanecer contente em retirar todo o discurso do Um e deixá-lo completamente indizível. Para Plotino, os exercícios espirituais que poderiam levá-lo ao Um eram essencialmente filosóficos, consistindo em várias técnicas intelectuais para purificar a alma e despojá-la de todas as características positivas que a separam do Um. Proclo possuía outros meios suplementares e, portanto, podia se dar ao luxo de manter o silêncio filosófico. A função da teologia negativa para ele é

preparatória e ‘purificadora’. Não se destina a realizar o ato final de unificação, mas a remover todos os obstáculos conceituais no caminho entre nós e o Um. Como o método negativo em si não passa de uma preparação para receber a luz que brilha do Um, precisamos deixá-lo para trás no último estágio de nossa ascensão, desistindo de qualquer reivindicação de um conhecimento filosófico do Um:

“Pois todo esse método dialético, que funciona por negações, pode nos conduzir ao que está antes do limiar do Um, removendo todas as coisas inferiores e, com essa remoção, dissolvendo os impedimentos à contemplação do Um. Porém, depois de passar por todas as negações, deve-se deixar de lado também esse método dialético e introduzindo a noção das coisas negadas com as quais o Um não pode ter vizinhança.”

No final da jornada negativa, encontramos o supremo desconhecimento daquele (o Um). Como Carlos Steel coloca apropriadamente, ‘Proclo não tem “teologia negativa”’ se alguém quer dizer com esse termo um discurso negativo pelo qual se expressa através de negações qual é a causa divina: Deus é sem multiplicidade, sem divisão, sem tempo, sem espaço, ser incorpóreo. A dialética negativa de Proclo visa apenas remover todo discurso, negações e afirmações, deixando a alma sem palavras e “em silêncio”. Tudo o que podemos fazer é negar qualquer possibilidade de fazer uma declaração significativa sobre o Um.

No entanto, embora a alma não possa conhecer o Um, ela pode obter semelhança com ele, experimentando sua unidade. A teologia negativa é, somente, a pré-condição para isso, purificando a alma para o influxo da inspiração divina (No Parm. 1094.22-1095.2):

“Pois, se quisermos nos aproximar do Um por meio dessas concepções negativas e nos emancipar de nossos modos de pensar habituais, devemos retirar a variedade da vida e remover nossas múltiplas preocupações, e tornar a alma sozinha por si mesma, e assim expô-la ao divino e à recepção do poder divinamente inspirado, para que, tendo primeiro vivido de maneira a negar a multiplicidade dentro de nós mesmos, possamos assim ascender à intuição indiferenciada do Um.”

O receptor dessa inspiração divina é ‘o Um’ em nós, que ‘aquece’ a alma, induzindo nela o tipo de loucura divina que Platão descreve no Fedro. Nele, a alma encontra seu ‘ancoradouro’, deixando para trás toda a atividade intelectual e dançando abençoadamente ao redor do Um. A alma está agora *‘em toda parte, fechando os olhos, contraindo toda a sua atividade e contentando-se apenas com a unidade’*. Como, exatamente, esse estado é alcançado não é totalmente claro, mas parece provável que mesmo aqui a filosofia pura era insuficiente, exigindo a ajuda da meditação ritualizada (veja cap. 5).

Aos olhos dos leitores modernos, uma referência a técnicas místicas não filosóficas para alcançar o Um será apenas um consolo pobre. Diferentemente dos textos neoplatônicos, a teurgia não sobreviveu, e a principal relutância de Proclo em representar sua experiência do Um em palavras deve levar esse aspecto do mundo a ser fechado para sempre. Apesar disso, nem tudo está perdido - pois, embora não possamos experimentar ativamente o Indizível, podemos, pelo menos, apreciar o impacto geral positivo que a incognoscibilidade do primeiro princípio tem no sistema metafísico de Proclo. Em outras palavras, podemos ver a teologia negativa como um horizonte indispensável contra o qual são pronunciadas todas as afirmações metafísicas positivas e que influencia sua natureza de maneira vital.

Uma de suas implicações positivas mais interessantes é a capacidade de penetrar nos mais remotos recessos da realidade. Isso é particularmente significativo nas análises de Proclo da providência divina e da capacidade dos deuses de conhecer eventos mundanos (ver cap. 7.7). Na visão de Proclo, todo ser só pode ter conhecimento de maneira apropriada ao seu próprio modo de existência. Se os deuses fossem compreensíveis e claramente delimitados, eles só seriam capazes de conhecer o lado dos eventos que também é esse. Em outras palavras, eles apenas reconheceriam os eventos do ponto de vista de sua forma, regularidade e previsibilidade, mas não teriam acesso ao seu aspecto contingente - pois a contingência consiste precisamente no fato de um ser mortal não conseguir realizar sua forma adequadamente devido à fraqueza de matéria. É apenas graças à sua transcendência de toda forma que os deuses também podem seguir todas as nossas decisões contingentes, sendo capazes de supervisionar nossas atividades mesmo quando cometemos erros e pervertemos nossas vidas.

O exemplo que acabamos de apresentar é apenas um exemplo particular do significado cósmico geral que a incompreensibilidade do Um possui. Como vimos (cap. 1.1), na antiguidade tardia, o platonismo evoluiu para formas cada vez mais fortes de monismo. No universo dos platonistas médios, eram apenas os níveis mais altos que estavam sob o controle total dos deuses, sendo o reino sublunar parcialmente entregue à contingência. Com Plotino, o Um começa a agir como um princípio abrangente que penetra até as coisas materiais individuais; no entanto, seu controle ainda não é absoluto devido à influência da matéria, concebida como um princípio que oferece resistência ao Um. Com os neoplatonistas tardios, esse último obstáculo se foi e até a matéria é inteiramente subordinada ao Um. O universo deles torna-se assim um sistema completamente fechado, no qual o Um supervisiona tudo, até os mínimos detalhes. Compreensivelmente, essa subordinação “totalitária” de todas as coisas ao primeiro princípio ameaça levar - nas palavras de Dodds (1933: 223) - a “um determinismo monístico rígido”, negando-nos qualquer possibilidade de decidir por nós mesmos.

É precisamente ao fundar sua teologia positiva na negatividade essencial do primeiro princípio que os neoplatonistas tardios são capazes de contornar essa conclusão. Se o Um fosse definível de alguma forma, sua supervisão teria necessariamente a forma de regras estritas às quais todas as coisas devem estar em conformidade. Tal visão, é claro, seria totalmente irrealista, deixando de explicar a infinidade de variabilidade e imprevisibilidade de eventos e situações particulares em nosso mundo. Toda totalidade fundada em princípios claramente definidos, mais cedo ou mais tarde, se transforma em um sistema ossificado que perdeu todo o contato com a vida em sua fluidez única. A totalidade neoplatônica, no entanto, baseia-se em um princípio que não possui forma ou definição, estando aberto a todo desenvolvimento possível. Graças a isso, o cuidado providencial do Um ao mundo não consiste em regras e preceitos inexoráveis, oferecendo oportunidades para todas as alternativas e sendo capaz de se relacionar com flexibilidade a todas as situações possíveis. Apesar disso, não é um princípio relativista. O Um é a medida absoluta do bem, guiando-nos à perfeição com mão firme. Não obstante, abre espaço para decisões individuais, reagindo habilmente a qualquer curso de ação que possamos escolher. Discutiremos algumas implicações interessantes dessa visão em nosso capítulo sobre a teodicéia de Proclo (cap. 7.7).

Além disso, é importante perceber que a recusa de Proclo em falar sobre o Um não resulta em resignação intelectual. Pelo contrário: se ele considera o Um como tal completamente incognoscível, é ainda mais importante que ele tenha uma boa compreensão de todas as outras entidades adjacentes a ele, bem como de todos os níveis intermediários entre o Um e o nosso mundo. . O fato de haver técnicas teúrgicas para abordar o Um não significa que poderíamos dispensar a investigação filosófica. A teurgia é apenas capaz de realizar o que foi iniciado por meios intelectuais. Como Proclo enfatiza em ‘In Tim. 1 211,9-11’, nossa unificação com o Um é condicionada pelo nosso *‘conhecimento de todas as ordens divinas que abordamos em nossa adoração; pois se não conhecêssemos suas propriedades específicas, não poderíamos abordá-las de maneira íntima’*. No final, Proclo é, portanto, capaz de dizer muito mais sobre o Um do que Plotino. É verdade que ele não pode nos dizer nada sobre sua essência, mas ele é capaz de discutir longamente todas as suas manifestações inferiores, algumas das quais estão extremamente próximas do Um, revelando-as em uma extensão significativa.

O exemplo mais conspícuo dessa abordagem é a postulação de Proclo das “hênadas” ou “deuses” como as “sub-unidades” básicas existentes no Um. Vamos dar uma olhada neles no capítulo 3, mas, por enquanto, podemos observar que sua introdução no sistema tem o efeito crucial e benéfico de mudar os limites do apreensível o mais próximo possível do ponto mais alto. O incompreensível acaba por ser apenas um pequeno ponto no topo da pirâmide de todas as coisas nas quais tudo o mais está sujeito a apreensão. Embora as hênadas sejam desconhecidas, podemos conhecê-las com segurança através de seus efeitos (ET123):

“Tudo o que é divino é inefável e incognoscível por qualquer ser secundário por causa de sua unidade supra-essencial, mas pode ser apreendido e conhecido pelas coisas que dele participam. Por esse motivo, somente o Primeiro Princípio é completamente incognoscível, sendo não participável.

Pois todo conhecimento racional, na medida em que capta noções inteligíveis e consiste em atos de intelecção, é conhecimento de seres reais e apreende a verdade por um órgão que pertence à classe dos seres reais. Mas os deuses estão além de todo ser. Consequentemente, o divino não é um objeto de opinião, nem de razão discursiva, nem ainda de intelecção: pois tudo o que existe é sensível ou, portanto, um objeto de opinião; ou ser verdadeiro e, portanto, um objeto de

intelecção; ou de grau intermediário, ao mesmo tempo ser e tornar-se e, portanto, um objeto de razão discursiva. Se, então, os deuses são supra-essenciais, ou têm uma substância anterior aos seres, não podemos ter nenhuma opinião a respeito deles, nem conhecimento científico pelo discurso da razão, nem ainda a intelecção deles”.

Não obstante, dos seres dependentes deles, suas propriedades distintas podem ser inferidas, e isso com a força da necessidade. Pois as diferenças dentro de uma ordem do participante são determinadas pelas propriedades distintivas dos princípios em que participam. E a participação não é de todo, pois não pode haver conjunção de coisas que são completamente diferentes umas das outras. Mas cada causa está ligada, a partir de cada produto, aquele efeito que é semelhante a ela.

Se o reino do ser é bem apreensível, enquanto o primeiro princípio é completamente incompreensível, os deuses (ou as hênadas) são mediadores perfeitos entre os dois: sendo desconhecidos em si mesmos, podem ser conhecidos indiretamente por seus efeitos de forma sistemática e confiável.

Podemos ver, portanto, que a insondabilidade final do primeiro princípio não é obstáculo para as especulações a seu respeito, sendo um tipo de estrutura sombria dentro da qual as discussões metafísicas de Proclo ocorrem. É notável que, nos Elementos da Teologia, o axioma do desconhecimento seja mencionado apenas algumas vezes, enquanto análises positivas do Um são encontradas em dezenas de passagens. Em Proclo, a teologia negativa e positiva estão interconectadas e se complementam.

2.2 - O ciclo de Processão e Reversão

2.2.1 - Por que o Um cria níveis inferiores?

Todos os neoplatonistas vêem o Um como absolutamente perfeito, completo e auto-suficiente. Se é assim, é natural se perguntar o porquê do Um ter criado alguma coisa em primeiro lugar. Por que o Um não ficou satisfeito com sua própria perfeição e criou algo diferente e menos perfeito além de si mesmo? Uma resposta simples e elegante já é dada por Plotino, que resolutamente nega que a criatividade do Um seria resultado de sua decisão ou intenção consciente de qualquer tipo. O Um é criativo simplesmente por causa de sua perfeição, sendo o subproduto natural de toda perfeição a tendência a “transbordar”, por assim dizer, espalhando e expandindo involuntariamente (Enn. V 4, 1,23-36):

“Se o Primeiro é perfeito, o mais perfeito de todos, e a potência primordial, então deve ser o mais poderoso de todos os seres e as outras potências devem imitá-lo o máximo que puderem. Agora, quando qualquer outra coisa chega à perfeição, nós podemos ver que ele produz e não suporta permanecer por si só, mas faz outra coisa, o que não é verdade apenas sobre as coisas que têm escolha, mas sobre as coisas que crescem e produzem sem optar por fazê-lo, e até as coisas sem vida que transmitem a si mesmas aos outros, na medida do possível: à medida que o fogo se aquece, a medida que a neve esfria e a medida que as drogas agem sobre outra coisa de uma maneira que corresponde à sua própria natureza - tudo imitando o Primeiro Princípio, na medida do possível, tendendo à eternidade e à generosidade. Então como poderia o mais perfeito, o primeiro Bem, permanecer em si mesmo como se estivesse relutante em doar por si mesmo ou fosse impotente, quando é a potência produtiva de todas as coisas?”

Se o Deus dos cristãos desejava criar o mundo, a ‘criação’ dos neoplatonistas é apenas um subproduto espontâneo da perfeição do Um. O Um é frequentemente comparado ao sol, cujos raios não iluminam nosso mundo intencionalmente, mas sim sendo um resultado natural do calor do sol.

Há uma consequência importante para essa abordagem: segue-se que o Um não se interessa conscientemente pelos níveis inferiores, assim como o sol pouco se importa com o mundo que ilumina. Sendo extremamente

perfeito, o Um não precisa de nada. Se mostrasse algum interesse no mundo, isso implicaria alguma falha nele, uma curiosidade impertinente que resulta do fato de o indivíduo não se contentar consigo mesmo. Plotino descreve a situação do primeiro princípio da seguinte forma (Enn. V 5, 12.40-9):

“Ele não precisa das coisas que vieram dele, mas deixa completamente o que veio a ser, porque ele não precisa de nada, mas é o mesmo que era antes de criá-lo. Ele não se importaria se elas não houvessem surgido; e se algo mais pudesse ter sido derivado dele, ele não teria ressentido sua existência; mas, como é Perfeito, não é possível que outra coisa ocorra: todas as coisas surgiram e estão lá, não resta mais nada. Ele não era todas as coisas: se fosse, ele precisaria delas; mas como ele transcende todas as coisas, ele pode fazê-las e deixá-las existir por si mesmas enquanto ele permanece acima delas.”

Os neoplatonistas seguem uma longa tradição grega a esse respeito. Enquanto os deuses dos poetas gostavam de se envolver em assuntos mundanos, sem hesitar em sacrificar grande parte de sua bem-aventurança olímpica por causa dos seres humanos, os filósofos consideravam um envolvimento tão ativo incompatível com seu conceito de deuses como supremamente perfeito e abençoados seres. Conseqüentemente, todas as principais escolas de filosofia tentaram conceituar os deuses de modo a poupá-los de uma desgraça, permitindo que nunca deixassem seu estado beatífico de ser. Uma versão extrema desse esforço foi apresentada por Epicuro, que negou que os deuses tenham algo em comum com o nosso mundo: ele via os deuses como seres perfeitos que não se importam, passando a vida em pura felicidade. O significado de tais deuses era apenas ético: eles deveriam ser vistos como ideais da existência perfeita, dignos de imitação. Uma versão mais cautelosa da mesma concepção foi defendida por Aristóteles, que negava igualmente que Deus se importaria com o nosso mundo de maneira ativa. O Deus mais alto é concebido por ele como o primeiro motor imóvel, sempre se contemplando em sua perfeição. Ao contrário dos deuses de Epicuro, o Deus aristotélico exerce alguma administração cósmica, mas o faz apenas teleologicamente: ele é um paradigma ideal pelo qual todas as coisas lutam e imitam.

Os neoplatonistas aceitam parcialmente o modelo de Aristóteles, mas o veem como apenas um lado da moeda, insistindo que o primeiro princípio não

é apenas o final, mas também a causa eficiente do nosso mundo. O Um é realmente absorvido por si mesmo, sendo um modelo de autarquia consumada que todas as coisas desejam. No entanto, apesar de seu egocentrismo, ele traz todas as coisas e até exerce um cuidado providencial para elas - embora de maneira puramente espontânea e involuntária. Como o Um consegue isso? A resposta é oferecida por um dos conceitos centrais do neoplatonismo: o ciclo de processão (prohodos) e reversão (epistrophe).

2.2.2 - Processão e Reversão

A concepção de processão e reversão é formalizada apenas com Jâmblico, mas seus fundamentos já podem ser encontrados em Plotino, que em um de seus primeiros tratados oferece o seguinte modelo de emanação (Enn. V 2, l. 7-21):

“Podemos dizer que este é o primeiro ato de geração: o Um, perfeito porque não procura nada, não tem nada e não precisa de nada, transborda, por assim dizer, e sua superabundância produz algo diferente de si mesmo. Quando [esse algo] surge, ele volta-se para o Um e é preenchido, e se torna o Intelecto olhando para ele. Sua parada e volta para o Um constituem o ser, seu olhar para o Um, o Intelecto. Uma vez que pára e se volta para Aquele que pode ver, torna-se ao mesmo tempo Intelecto e ser. Assim, imitando o Um, o Intelecto produz da mesma maneira, derramando uma potência múltipla - essa é uma semelhança - exatamente como o que era antes de derramar isso. Essa atividade que brota da essência do Intelecto é a Alma, que passa a existir enquanto o Intelecto permanece inalterado: pois o Intelecto também surge enquanto o Um permanece inalterado. Mas a Alma não permanece inalterada quando produz: é movida e, assim, produz uma imagem. Ela olha para a sua fonte, e é preenchida, e partir para outro movimento oposto gera sua própria imagem, que é o sensível e o princípio do crescimento das plantas.”

Não é necessário discutir todos os níveis do universo plotiniano nesta fase. Basta salientar que cada nível se originou através da interação de dois movimentos complementares. No começo, há um fluxo indefinido e sem forma de energia. Esse fluxo parte de sua fonte, tornando-se menos perfeito devido à sua partida; uma espécie de “vácuo” surge assim dentro do fluxo, desejando ser preenchido novamente. Como resultado, o fluxo para em um determinado estágio de sua descida, voltando o olhar para a fonte, tentando imitá-la. Graças a essa imitação, um novo nível de ser é estabelecido, cuja atividade consiste em contemplar sempre o nível imediatamente superior a ele, estruturando-se em harmonia com ele. Os neoplatonistas tardios descrevem esse modelo como uma coordenação de três momentos: o momento de ‘permanecer’ (mone) do nível superior em si mesmo, o momento de ‘processão’ (prohodos) desse nível em si mesmo na forma de um fluxo ilimitado de energia e, finalmente, o momento da reversão

(epístrophe) da corrente até sua fonte - embora não no sentido de uma aniquilação da corrente, mas apenas no fato de que uma espécie de ‘circuito de energia’ é estabelecida e uma estrutura inferior passa a existir, eternamente contemplando e imitando o nível superior de onde veio.

O modelo de emanção de Proclo é semelhante ao de Plotino, mas difere em ser formalizado e levado a uma maior precisão. Em seu pensamento, o ciclo de permanência, processão e reversão se torna um padrão universal, trabalhando em todos os níveis da realidade e ajudando a explicar todas as relações entre as causas e seus efeitos. Por ‘causas’, neste contexto, Proclo não quer dizer causas físicas, como as conhecemos em nosso mundo (são apenas causas secundárias, acessórios), mas causas metafísicas que produzem seus efeitos em um sentido muito mais forte, sendo seu modelo e uma fonte de ser. Na visão de Proclo, toda causalidade trabalha com o princípio da semelhança, e o efeito precisa, portanto, se assemelhar à sua causa. No entanto, também precisa ser diferente - caso contrário, se misturaria à causa e não seria o seu efeito. *’Na medida em que, por possuir um elemento de identidade com o produtor, o produto permanece nele; na medida em que difere, procede dele’*. Mas a diferença precisa ter seus limites: se o efeito fosse muito diferente de sua causa, começaria a perder contato com ela, cortando-se de sua própria fonte de ser. Por esse motivo, todo efeito, depois de atingir uma certa medida de diferença, anseia por voltar à sua causa. A reversão é realizada por uma imitação renovada (ET 32):

“Toda reversão é realizada através da semelhança dos termos reversos com o objetivo da reversão.

Pois aquilo que reverte esforça-se por se unir em todas as partes a toda parte de sua causa, e deseja ter comunhão nela e estar ligado a ela. Mas todas as coisas são unidas pela semelhança, pois pela iniquidade são distinguidas e cortadas. Se, então, a reversão é uma comunhão e conjunção, e toda comunhão e conjunção é através da semelhança, segue-se que toda a reversão deve ser realizada através da semelhança”.

Reversão não significa que o efeito desapareça em sua causa, mas que seja direcionado a ele, tendo-o como modelo. Uma reversão completa nunca pode ocorrer, pois, paralelo à reversão, o processo de processão também está

ocorrendo. O resultado é o estabelecimento de um circuito fechado permitindo o fluxo de energia (ET 33.1-6):

“Tudo o que procede de qualquer princípio e reverte sobre ele tem uma atividade cíclica.

Pois, se reverter esse princípio de onde procede, vincula seu fim ao seu começo, e o movimento é único e contínuo, originando-se do imóvel e voltando ao imóvel. Assim, todas as coisas prosseguem em um circuito, de suas causas para suas causas novamente. Existem circuitos maiores e menores, em que alguns se voltam para suas causas imediatas, outros para as causas superiores, até o começo de todas as coisas. Pois, desde o princípio, todas as coisas são, e para tudo isso reverte”.

Em si, o modelo de causalidade de Proclo pode parecer bastante abstrato e será útil ilustrá-lo no nível do mundo físico. Portanto, tomemos a pedra como um exemplo simples. Do ponto de vista da física moderna, a pedra é um campo dinâmico de energia, sendo um corpo ativo de milhões de micropartículas carregadas de energia e que se movem constantemente. No entanto, o movimento dessas partículas se estabilizou em uma estrutura fixa, de modo que, do ponto de vista da macrofísica, a pedra aparece como uma peça excepcionalmente estática de matéria morta, com pouca atividade própria. Essas duas perspectivas correspondem, em certa medida, ao que Proclo chama de processão e reversão. Em seu aspecto de proceder, a pedra é um fluxo ilimitado de energia que transborda espontaneamente de algum nível superior. Como resultado do ‘efeito vácuo’ acima descrito, no entanto, esse fluxo retorna à sua fonte em algum momento, tentando retornar a ele. Ao imitar sua fonte - ou seja, alguma Forma da qual é uma imagem - a pedra se torna assim, o fluxo de energia que funda a existência da pedra é assim estabilizado em uma estrutura clara. Com efeito, a pedra parece estável e imutável, embora, na verdade, sua estabilidade seja totalmente dinâmica em essência. A pedra está permanentemente ancorada em sua causa mais elevada: em virtude de sua semelhança, permanece nela; em virtude de sua distinção, procede dela; e em virtude de sua imitação renovada, volta a reverter para ela. Seu ser consiste no todo desse ciclo, parecendo uma bolha de chiclete saindo da nossa boca e ainda sendo mantida apenas pela corrente constante de ar que estamos soprando nela.

Por analogia, todo o mundo é uma “bolha” que pode parecer firme e firme à primeira vista e, no entanto, explodiria imediatamente e entraria em colapso se os níveis mais altos parassem de bombear sua energia para ele. Felizmente, isso nunca pode acontecer, pois a energia flui dos níveis mais altos como subproduto espontâneo de sua perfeição. Só poderia terminar se a perfeição fosse perdida - o que para Proclo é impensável.

O exemplo de uma pedra é útil, mas não totalmente impecável. Uma pedra parece mais ou menos inerte e pode nos fazer pensar que Proclo vê o mundo como uma manifestação passiva dos níveis superiores. Assim, o mundo se assemelharia a um filme que continua vivo e realista na tela, enquanto na verdade é totalmente proveniente do projetor e não possui atividade própria. Para Proclo, tal idéia seria inaceitável, pois transformaria os seres em nosso mundo em fantoches passivos. Sua própria metáfora é a de um teatro, na qual o roteiro pode ser dado, mas os atores ainda precisam fazer o possível para encená-lo. Nesse sentido, todos os seres em nosso mundo são perpetuamente levados a imitar suas causas e a agir de acordo com os princípios formadores dos quais procedem - pois é somente dessa maneira que o circuito de seu ser pode ser mantido fechado e a energia gasta para atuar pode ser ‘reciclada’, fluindo novamente e mantendo o mundo funcionando.

Significativamente, não é apenas para os seres humanos, mas para o mundo inteiro que a metáfora do teatro se aplica. Na visão de Proclo, mesmo as pedras precisam se esforçar para preservar sua forma, ou seja, em todos os momentos elas precisam imitar ativamente o princípio superior de onde elas vêm. No caso de uma pedra, sua ‘luta’ é bastante básica, é claro, e bastante discreta. O esforço é muito mais óbvio com as plantas. Elas precisam lutar por sua existência, não apenas no nível do ser (ou seja, sua estrutura química e forma externa), mas também na vida, usando o movimento para representar seu padrão de comportamento adequado. Todo jardineiro sabe quanto esforço certas ervas daninhas são capazes de mostrar a esse respeito e como que, incansavelmente, lutam contra os obstáculos que se colocam contra elas. Segundo Proclo, essa ‘luta’ pela existência é uma consequência natural do desejo interminável das plantas de voltar a suas causas, imitando-as. O esforço se torna ainda mais acentuado com os seres humanos, que além de ser e vida, também se esforçam para obter conhecimento. Nem mesmo nossa sede de

conhecimento é incidental: é um impulso essencial que ajuda a manter nossa alma em existência. Proclo resume todos esses níveis da seguinte forma (ET 39):

“Tudo o que existe reverte apenas em relação ao seu ser, ou em relação à sua vida, ou também pelo conhecimento.

Pois, por sua causa, ele é único, ou vive junto com o ser, ou então recebeu daí uma faculdade cognitiva. Na medida em que, como ele tem um ser ‘nu’, ele reverte simplesmente sendo o que é; na medida em que vive, reverte vitalmente; na medida em que também tem conhecimento, também reverte cognitivamente. Pois, à medida que prossegue, é revertido; e a medida de sua reversão é determinada pela medida de sua processão. Algumas coisas, portanto, têm apetite em relação apenas ao seu ser nu - ou seja, sua apetite consiste em sua aptidão para a participação em suas causas. Outros têm um apetite vital, isto é, um movimento em direção aos princípios superiores. Outros, novamente, têm uma apetência cognitiva, que é uma consciência da bondade de suas causas”.

Como podemos ver nesta passagem, o princípio básico que mantém o ciclo de processão e reversão é a ‘apetite’ (orexis). Como Proclo coloca em ET31, ‘todas as coisas desejam o Bem, e cada uma delas o alcança através da mediação de sua própria causa próxima: portanto, cada uma também tem apetite por sua própria causa [...] e o objetivo principal de sua apetência é que que reverte’. Mesmo as pedras têm que desejar seu ser, senão desapareceriam. O desejo é a força motriz do universo, tornando-o ativo e dinâmico.

O ciclo de processão e reversão fornece uma resposta elegante ao problema do cuidado divino para os níveis mais baixos descritos acima. Por um lado, o Um age em nosso mundo involuntariamente, deixando sua energia fluir para ele, sem se preocupar com seu curso futuro. No entanto, a energia tem uma tendência natural de reverter a sua fonte, imitando-a. Dessa maneira, o Um espontaneamente organiza todos os níveis inferiores, sendo um modelo e uma causa teleológica deles - assim como o motor indiferente de Aristóteles, que todas as coisas tendem para ele. Os neoplatonistas combinam, assim, o modelo teleológico aristotélico com seu próprio esquema de emanção, dessa maneira, transformando-se em um conceito verdadeiramente complexo e flexível.

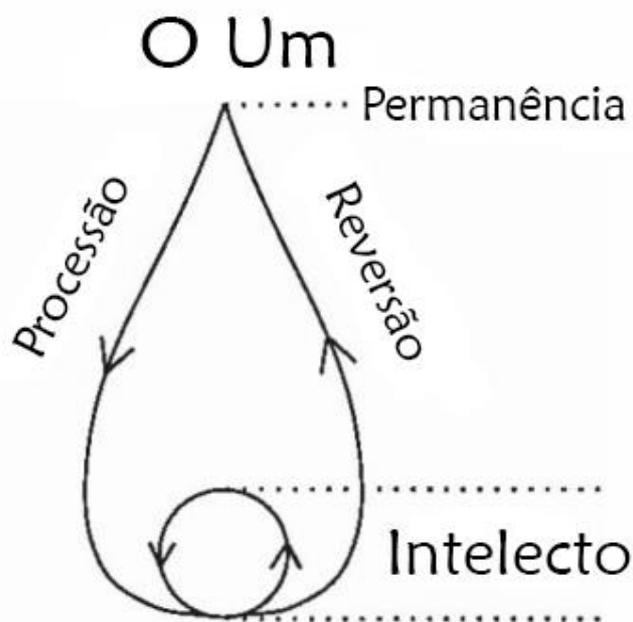
Todas as coisas apontam para o Bem porque elas procedem dele, toda procissão inevitavelmente acaba provocando o desejo de reverter e imitar. Como resultado, os níveis mais altos podem ter nosso mundo sob seu controle sem prestar atenção consciente a ele, sendo apenas voltados para si mesmos e para outros níveis superiores a si mesmos.

Ao mesmo tempo, fica claro que esse tipo de cuidado providencial também dá margem de manobra aos níveis mais baixos, pois cabe a eles exatamente como desejam realizar sua reversão. A verdade é que, na maioria dos casos, essa possibilidade permanece sem uso. Em vista dos neoplatonistas, todos os níveis, exceto os mais baixos, ainda são tão perfeitos que são capazes de reverter da melhor maneira possível, sendo seu comportamento totalmente determinístico. É somente no nível do material que a medida da imperfeição cresce muito, resultando em falhas frequentes na reversão da melhor maneira. Nosso mundo, portanto, é determinado apenas em suas tendências e apetites básicos, deixando em grande parte a nossa responsabilidade o modo como conseguimos satisfazê-los. Uma consequência paradoxal óbvia dessa concepção é que a faculdade de decisão é apenas um sinal de nossa imperfeição. Um ser perfeito não precisa de nenhuma decisão, sendo sempre capaz de agir da melhor maneira possível. Voltaremos a esse ponto interessante mais adiante no capítulo 7.4.

2.2.3 - Níveis auto-constituídos

O modelo de realidade apresentado até agora foi simplificado em vários aspectos, tornando impossível responder a uma pergunta cosmológica fundamental: como esse processo totalmente automático de replicações espontâneas de todos os níveis chega ao fundo? O que garante que a emanção não continue para sempre? Para responder a essas perguntas, precisamos tornar nosso esquema de emanção um pouco mais complicado.

Na exposição de Plotino citada acima, vimos o Intelecto se originar graças ao fato de que o fluxo de energia proveniente do Um interrompe seu progresso em algum estágio, voltando o olhar para sua fonte. Dessa maneira, o circuito de permanecer, prosseguir e reverter é estabelecido, constituindo a existência do Intelecto. No entanto, se o Intelecto apenas revertesse à sua fonte, nunca seria capaz de produzir mais nada. Como vimos, o poder de produzir resulta da plenitude e perfeição transbordantes do produtor. Se o Intelecto tivesse o objetivo de sua atividade (isto é, todo o seu 'bem') fora de si no Um, a verdadeira perfeição não lhe pertenceria - pois ser verdadeiramente perfeito significa ser auto-completo, tendo o objetivo de sua atividade dentro de si mesmo. Em vista dos neoplatonistas, a perfeição implica pelo menos uma medida relativa de auto-suficiência. Em nosso mundo, não há nada perfeito, pois todas as coisas dependem de suas causas mais elevadas, desejando-as perpetuamente. O intelecto também depende do Um, mas, ao mesmo tempo, possui uma certa medida de autonomia. Como nós, ele tem o verdadeiro Bem fora de si; ao contrário de nós, no entanto, ele possui um tipo de bem derivativo em si, desejando-o e sempre alcançando-o. Como resultado, o Intelecto não apenas olha ansiosamente para o Um, mas também se contempla.



(Fig. 1)

Em outras palavras, o nível do Intelecto é constituído não apenas pelo fato de a corrente de energia vinda do Um reverter de volta à sua fonte em algum momento, mas também pelo fato de que, neste ponto mais baixo do ciclo, outro ciclo menor é estabelecido, um de procissão e reversão do intelecto de e para si mesmo. Devido a isso, participa da perfeição e, portanto, da capacidade de produzir níveis mais baixos (Fig. 1).

A idéia de processão e reversão do Intelecto de si mesmo e para si mesmo já pode ser rastreada em Plotino, que em Enn. VI 7.35 o expressa por meio de uma imagem impressionante: ao olhar para trás, o Intelecto tem o olhar de quem está “apaixonado” e “bêbado de néctar” - pois nesse olhar ele se volta para algo que transcende sua compreensão. O intelecto está essencialmente ligado à forma, mas o Um está além de toda forma, e não é de surpreender que sua visão faça o Intelecto se sentir tonto. Ao olhar para si mesmo e suas formas, por outro lado, o intelecto tem o olhar de quem está “sóbrio” e “em sã consciência”. É somente através desse olhar medido que o Intelecto se estabelece como uma hipóstase autônoma. Ainda assim, ambos os olhares estão inseparavelmente ligados, ocorrendo simultaneamente e se complementando.

Proclo retoma essa concepção de Plotino, mas, como sempre, a torna mais sistemática. Para ele, a reversão a si mesmo não se refere apenas ao Intelecto, mas a todos os níveis superiores em geral (exceto o Um, que não precisa se reverter devido a sua perfeita unidade). Todos eles são capazes de encontrar em si mesmos o seu bem relativo, atingindo assim um tipo de autonomia. Na terminologia do Proclo, esses níveis são ‘constituídos em si’ ou ‘auto-constituídos’ (authypostata):

“Tudo o que é auto-constituído é capaz de reverter sobre si mesmo.

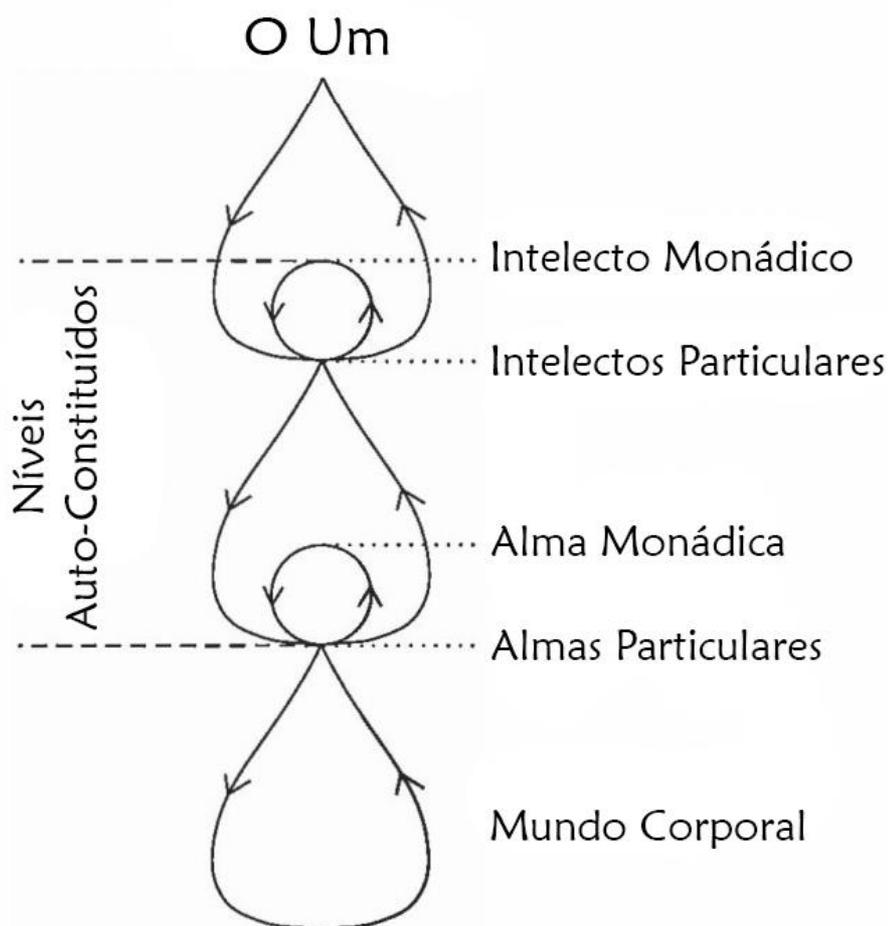
Pois, se procede de si mesmo, também se reverterá, pois a fonte da processão de qualquer termo é o objetivo da reversão correspondente. Se, procedendo de si mesmo, não deveria revertê-lo, nunca poderia ter apetite pelo seu bem próprio, um bem que pode conferir a si próprio. Pois toda causa pode conceder ao seu produto, juntamente com o ser que ele dá, o bem que pertence a esse ser: por isso também pode conceder a si mesmo este último, e esse é o bem próprio do auto-constituído. Se fosse incapaz de se reverter, não teria apetite por esse bem; não desejando, não seria capaz de alcançá-lo; e, se não o atingisse, seria incompleto e não seria auto-suficiente. Mas a auto-suficiência e a integridade pertencem aos auto-constituídos. Conseqüentemente, o auto-constituído deve atingir o seu bem; e deve, portanto, desejá-lo; e, portanto, deve reverter para si mesmo”.

A ‘auto-constituição’ é de fato uma característica poderosa, pois implica que o nível em questão cria todas as suas características específicas por si só, não as tendo como ‘emprestadas’ dos níveis superiores. Nesse sentido, é ‘auto-produtivo, pois procede de si para si mesmo (TE 41.7-8). Isso não quer dizer, é claro, que o nível seria totalmente independente de seus superiores. O Intelecto recebe todo o seu poder e energia do Um, mas como Intelecto, ele se constitui por sua própria auto-reflexão. Em geral, podemos dizer que todo nível superior se estabelece quanto ao seu modo específico de existência, enquanto depende dos anteriores em todos os outros aspectos que não são suas criações únicas. Nesse sentido, por exemplo, o intelecto depende daquele em relação à sua unidade, constituindo-se quanto a ser articulado em formas.

É devido à sua auto-constituição que os níveis mais altos alcançam a perfeição, podendo produzir outros níveis secundários. Esse processo só para no nível da matéria, que não é mais auto-constituída, sendo totalmente

dependente de hipóstases superiores. Proclo resume toda a hierarquia da seguinte maneira (em Tim. I 232.11-18):

“O Um é, portanto, superior a toda auto-constituição, pois deve transcender toda a multiplicidade. O Ser Eterno já é auto-constituído, mas tem sua capacidade de constituir-se diretamente a partir do Um. Todos os níveis subsequentes são ambos auto-constituídos e constituídos por alguma outra causa produtiva. Esse também é o status de nossa alma. Os últimos termos, por outro lado, passam a ser de alguma causa superior, mas não são mais auto-constituídos (authypostata), sendo bastante inconstituídos (anhypostata)”.



(Fig. 2)

Por que a matéria é “inconstituída”? De maneira simplificada, podemos dizer que a perfeição e autonomia de cada nível estão ligadas à sua medida de unidade. O Um é supremamente perfeito, representando a unidade absoluta (é por isso que não é auto-constituído: pois a auto-constituição implica

procissão e reversão de e para si, envolvendo, assim, algum tipo de multiplicidade). Com todos os níveis subseqüentes até a Natureza, vemos um crescente aumento de pluralidade e diferenciação; no entanto, todos eles ainda mantêm alguma unidade essencial. No intelecto, por exemplo, encontramos uma pluralidade de formas e até uma multiplicidade de intelectos particulares, mas no fundo essas são todas unificadas. Proclo está convencido de que cada nível superior tem uma cúpula “monádica”, unificando todos os aspectos variados desse nível e representando seu núcleo puro e unificado – ou seja, cada nível superior possui sua ‘mônada’. É devido a esse núcleo que cada um desses níveis é capaz de reverter para si mesmo. O esquema de emanação básico pode, portanto, ser delineado como na figura 2.

No nível da matéria, as coisas mudam fundamentalmente. Para entender como, precisamos formar pelo menos uma ideia básica sobre o que importa. O processo de emanação neoplatônico pode, geralmente, ser descrito como um desenvolvimento gradual da unidade total para graus cada vez mais altos de diferenciação. No nível do Intelecto, a medida da unidade ainda é extremamente alta, pois está situada fora do tempo e do espaço, todas as Formas sendo contidas como se estivessem em um único ponto, cada uma espelhando todas as outras. Com a Alma, a diferenciação é maior, pois é aqui que vemos aparecer a importante categoria do tempo, concebida como um movimento discursivo de um estado psíquico para outro. Esse movimento é cíclico, no entanto, e nesse sentido ainda é muito unificado. A Alma atinge a perfeição na medida em que é capaz de compreender todas as Formas existentes, desdobrando-as no eixo do tempo. De fato, embora todas as Formas (chamadas *logoi* ou “princípios da razão formativa” neste estágio discursivo) não possam coexistir, cada uma delas tem a chance de uma manifestação completa.

No nível da matéria, a situação se torna ainda mais complicada pelo surgimento do espaço como outro fator crucial. Não que nós devamos identificar a matéria com o espaço puro e simples. É antes um princípio de espacialidade e extensão. É esse aspecto da realidade que faz as formas tridimensionais, transformando-as em corpos. Por mais inocente que isso possa parecer, do ponto de vista neoplatônico, é precisamente a extensão que é a fonte de graves problemas ontológicos, estabelecendo condições

para o mais alto grau de diferenciação possível, tornando a manifestação adequada das formas mais do que difícil. No nível da matéria, cada forma é restringida pelo espaço tridimensional, o que a força a assumir apenas um lugar, não permitindo sobreposição com outros corpos. Como resultado, surge uma grande tensão entre todos os corpos, cada um desejando ocupar o lugar do outro. As formas que coexistem harmoniosamente em níveis mais altos entram em conflito aqui, ‘brigando’ umas com as outras (No Parm. 739.27-74^o.5):

“Os contrários na matéria são destrutivos e cedem um ao outro a partir de seu receptáculo comum, e o que é ocupado por um não pode participar do outro. Um objeto branco não se torna preto, exceto pela destruição do branco. Da mesma maneira, nem o calor pode se tornar frio sem o desaparecimento do calor”.

Como Proclo coloca em outro lugar (Parm. 843.17-18), a matéria “*aceita princípios formadores diferentes (logoi) em momentos diferentes, pois, embora deseje desfrutar de todos eles, não é capaz de participar de todos ao mesmo tempo*”. Para que as formas sejam realizadas no espaço, nosso mundo material precisa mudar constantemente, novas formas nascendo e velhas perecendo. Ainda assim, as formas resultantes são muito nebulosas e instáveis.

Ao analisar esse princípio de extensão, os neoplatonistas passaram a ver a matéria como um meio totalmente indefinido, sem qualidades próprias, sendo completamente passiva e sem forma. Consequentemente, a matéria se opõe às Formas, sendo precisamente aquele aspecto da realidade responsável pelos problemas com sua realização. De acordo com essa concepção, um corpo consiste em uma união de forma e matéria. A forma vem de cima, garantindo todas as características e qualidades particulares que um corpo pode ter. A matéria, por outro lado, é a causa de todas as imperfeições que podem surgir nessas características e qualidades particulares. A matéria é a razão pela qual a forma só pode ser realizada aproximadamente neste mundo corporal.

Crucial, para nós, é o fato de que a espacialidade corporal sempre implica uma separação insuperável das partes do corpo. Embora todos os corpos juntos constituam o cosmos, não existe um “corpo monádico” ao qual

todos os corpos em particular possam reverter. O cosmos é uma unidade no forte sentido do termo em relação à sua alma cósmica, mas certamente não em relação à sua corporalidade. Proclo explica este ponto no ET 15:

“Tudo o que é capaz de se reverter é incorpóreo.

Pois não é da natureza de nenhum corpo reverter para si mesmo. Pois, se aquilo que reverte sobre qualquer coisa se une àquilo sobre o qual reverte, é claro que todas as partes de qualquer corpo que se revertem devem ser unidas a todas as outras partes - já que a auto-reversão é precisamente o caso em que o sujeito revertido e aquilo em que reverteu se torna idêntico. Mas isso é impossível para um corpo e, em geral, para qualquer substância divisível: pois o todo de uma substância divisível não pode ser unido ao todo por causa da separação de suas partes, que ocupam posições diferentes no espaço. Portanto, nenhum corpo é de natureza a reverter sobre si mesmo de tal maneira que o todo é revertido sobre o todo. Assim, se existe algo capaz de se reverter, é incorpóreo e sem partes”.

Isso significa, com efeito, que nosso mundo nunca pode encontrar o seu bem em si mesmo, sendo totalmente dependente dos níveis mais altos e não possuindo independência. Os níveis mais altos, pelo contrário, possuem pelo menos uma relativa independência, comportando-se como sistemas equilibrados e fechados. No final, eles também dependem de princípios superiores, é claro, mas eles atualizam sua dependência precisamente através de sua autonomia. Em outras palavras, sua autonomia é a melhor maneira de imitar a perfeição de níveis mais altos.

Dessa maneira, os neoplatonistas são capazes de explicar por que o mundo material precisa existir em primeiro lugar. À primeira vista, pode parecer que a existência da matéria acarreta mais problemas do que benefícios, e o universo teria sido muito mais perfeito se o processo de emanção simplesmente parasse no nível da Alma. De fato, no entanto, tal término precoce do processo de criação não teria sido possível. A Alma ainda é perfeita demais, sendo capaz de reverter para si mesma. Por esse motivo, o efeito de “transbordamento” precisa ocorrer novamente: a relativa perfeição da Alma precisa dar origem a algo mais baixo. A emanção só pode parar em um nível no qual a auto-reversão não é mais capaz - ou seja, no nível da matéria. Somente aqui a imperfeição se torna tão grande que não produz mais

nada, a processão de várias camadas da realidade finalmente chegando ao fundo.

A total imperfeição e indeterminação da matéria ajudam a explicar por que, nos esquemas neoplatônicos, o plano do nosso mundo é frequentemente representado não pela matéria, mas, surpreendentemente, pela natureza. Embora nosso mundo seja primeiramente definido por sua materialidade, tudo o que é compreensível nele não provém da matéria, mas da Alma - ou, para ser mais exato, do ramo mais baixo da Alma que entra na matéria e a forma. Essa emanção mais baixa de Alma imersa na matéria já é designada como Natureza por Plotino, que frequentemente a trata como uma hipóstase quase independente. Proclo segue seus passos, mas em seu amor por distinções claras, ele não considera mais a Natureza como um aspecto da Alma, tratando-a mais como uma hipóstase independente - cujo status seja bastante paradoxal, pois não é auto-constituída no sentido estrito do termo, sendo inseparável dos corpos e incapaz de auto-reverter. Como resultado, a natureza às vezes representa o mundo corporal em geral, sendo seu único componente que ainda pode ser comparado aos níveis mais altos. A rigor, a matéria não é uma hipóstase de fato, mas carece de um verdadeiro fundamento ontológico e é “inconstituída” (anhypostatos). Matéria é um nome que usamos para o ponto mais baixo na base das coisas, ajudando-nos a definir o alcance da realidade, mas sem uma “extensão” como tal. O que torna nosso mundo material um ‘algo’ tangível é precisamente a Natureza, sendo a fonte de todas as formas que, juntamente com a matéria, formam corpos. Portanto, é compreensível que ele represente nosso mundo em todos os modelos hierárquicos que precisam tratar a realidade corporal como algo substancial.

2.2.4 – O Limite e o Ilimitado

Nas seções anteriores, descrevemos a tríade da reversão, permanência e processão - principalmente como uma formalização da concepção de emanção de Plotino. As ideias de Plotino são, sem dúvida, uma das raízes cruciais da metafísica de Proclo, mas elas não concordam com isso em todos os aspectos. Os neoplatonistas orientais seguem Plotino em muitos pontos, mas também transformam sua metafísica, enfatizando alguns pontos e alterando outros. Uma mudança desse tipo também pode ser rastreada em seu modelo de emanção.

Como já sabemos, Plotino vê o início de cada emanção em um fluxo de energia ilimitada vindo do nível superior e se tornando distinto dele. Devido ao “efeito de vácuo”, esse fluxo de energia gira por si só em um certo estágio, olhando para a fonte enquanto se contempla. Como resultado, ele é formado, trocando sua ‘ilimitação’ por uma estrutura clara. O primeiro fluxo ilimitado é uma potencialidade não estruturada, representando uma espécie de ‘substrato’ indeterminado da nova hipóstase. Por esse motivo, Plotino fala disso ocasionalmente como “matéria inteligível”. Como a matéria do nosso mundo corporal, a matéria inteligível é uma potência pura - mas uma potência no sentido de uma potencialidade criativa. Nesse sentido, Plotino segue (mas reinterpreta) Aristóteles, que em sua Metafísica introduz uma distinção entre potência passiva, isto é, ‘uma potência capaz de sofrer mudança’ e potência ativa, ‘uma potência que pode provocar mudança em si e em outro’. A matéria inteligível é uma potência que contém toda a realidade, tendo a capacidade de atualizá-la criativamente - o que perpetuamente faz no processo de emanção. Em níveis mais altos, potência (*dynamis*) e atualização (*energeia*) andam de mãos dadas: a matéria inteligível é totalmente formada o tempo todo, sem necessidade de impulso externo para sua realização (Enn. II 5, 3). O intelecto surge na medida em que a potência ilimitada que brota do Um se volta para sua fonte e para si mesma, tornando-se estruturada e sendo assim estabelecida como uma hipóstase independente, fazendo-a inteiramente por si mesma, sem a necessidade do incentivo de sua causa geradora.

As coisas são muito diferentes no nível do nosso mundo. Seu início segue o mesmo antigo padrão: o nível mais baixo da Alma (isto é, a Natureza) transborda em sua plenitude, dando origem a um fluxo ilimitado de energia

potencial. No entanto, a natureza já está muito longe do primeiro princípio e seu fluxo é fraco e imperfeito. Na potência que está saindo da natureza, toda a criatividade foi consumida, não restando nada além de absoluta passividade e indefinição (Enn. III 4, 1.8-14):

“Assim como tudo o que foi produzido antes disso foi produzido sem forma, mas foi formado voltando-se para o produtor e sendo, por assim dizer, criado para a maturidade por ele, também aqui o que é produzido não é mais uma forma de alma - pois não está viva - mas indefinição absoluta, pois, mesmo que exista indefinição nas coisas anteriores, elas são indefinidas na forma; isto é, a coisa-em-si não é absolutamente indefinida, mas apenas em relação à sua perfeição. Entretanto, com o que estamos lidando agora, é absolutamente indefinido”.

A matéria do nosso mundo não é mais capaz de voltar à sua fonte por si mesma, sendo totalmente dependente do cuidado formativo da alma. É uma potência passiva pura e simples. Embora seja uma ‘base’ potencial para todas as formas corporais, ela não contribui em nada para sua formação, tornando a criação de formas apenas mais complicada. Tudo o que é belo em nosso mundo é uma conquista da alma. A matéria é vista por Plotino como privação total, deformando formas e impedindo sua plena realização.

Os neoplatonistas tardios adotam essas ideias, mas as alteram um pouco. Eles também veem a formação do ilimitado como a base do processo de emanção, mas formalizam-no de uma maneira que torna todos os níveis de emanção muito mais dependentes do Um - incluindo o nível crucial da matéria. No centro de toda a existência, Proclo vê a cooperação de dois princípios: ‘Limite’ (πέρας) e ‘Ilimitado’ (απειρία). Nisso, ele se baseia no Philebus (Fílebo) de Platão, bem como na polaridade neopitagórica da Mônada e na Díade indefinida, que também eram proeminentes na Antiga Academia e parecem ter sido partes das doutrinas não escritas de Platão. Para Proclo, ‘Limite’ e ‘Ilimitado’ representam uma espécie de ‘interface’ básica entre o Um e os níveis inferiores. No Um, como tal, eles ainda não se distinguem, sendo abraçados nele de maneira unitária; mas quando um nível mais baixo tenta se relacionar com o Um, só pode fazê-lo através desse prisma. De acordo com Proclo, o Um é totalmente incompreensível e transcendente, e se falarmos sobre isso, não falamos realmente sobre esse primeiro princípio insondável, mas sobre sua primeira imagem relativamente

compreensível, que já está delimitada de alguma forma. Essa “imagem” é idêntica ao Limite, que “determina e define cada entidade, constituindo-a dentro de seus limites apropriados” (In erato 42.3-4). No entanto, o limite está sempre vinculado ao ilimitado (PT III 8, 31.18-32.7):

“Se este [compreensível] Um é para causar e produzir o ser, ele precisa conter uma potência capaz de gerá-lo. Pois toda causa produz com base em sua potência que fica entre a causa e o efeito, sendo uma processão e como se fosse uma extensão do primeiro, e uma causa geradora posta diante do segundo [...] Este que precede a potência, sendo o primeiro a ser estabelecido pela causa não participada e desconhecida de todas as coisas [isto é, pelo verdadeiro Altíssimo], é o que Sócrates chama de ‘Limite’ no Filebo (23c9-10), enquanto a potência que gera todas as coisas foi designada por ele como o ‘Ilimitado’, pois ele diz: ‘Dissemos em algum lugar que Deus mostrou as coisas existentes em um sentido de limite, enquanto em outro de ilimitado’”.

Tudo o que existe precisa depender desses dois princípios primordiais: ele precisa ser limitado enquanto possui uma potência indefinida. Proclo identifica limite com a permanência do efeito em sua causa, isto é, com aquele aspecto em que cada efeito se assemelha à sua causa e é idêntico a ela. O ilimitado corresponde ao estágio de processão em que o efeito se afasta de sua causa (PT III 8, 32.19-28):

“Pois toda inteireza e toda unificação e comunhão das coisas existentes e todas as medidas divinas dependem do primeiro Limite, enquanto todas diferenciações e processões geradas em pluralidade são provocadas pelo Ilimitado. Consequentemente, quando dizemos que cada entidade divina permanece e procede, certamente concordaremos aqui mesmo em relacionar sua permanência estável ao Limite, enquanto sua processão ao Ilimitado. E cada entidade contém uma unidade e uma pluralidade dentro de si: a unidade está ligada ao Limite, a pluralidade ao Ilimitado”.

O estágio de reversão corresponde a uma ‘mistura’ de limite e ilimitado. No processo de reversão, cada entidade mantém sua diferença enquanto se relaciona com sua causa e se torna como ela. O limite e o ilimitado são assim conjugados, constituindo a existência de cada coisa.

Tudo o que existe até os níveis mais baixos consiste em limite e ilimitado. Como seria de esperar, ambos os princípios assumem formas cada vez menos perfeitas à medida que descem na escala das coisas, mas nunca perdem suas propriedades distintas (PT III 8, 33 · 7-34 · 5):

“O intelecto também é um descendente do Limite, na medida em que é unificado e inteiro, e na medida em que contém as formas paradigmáticas de todas as coisas; mas na medida em que produz perpetuamente todas as coisas e, por toda a eternidade, fornece-as de uma só vez ao ‘ser’ devido à sua própria potência inesgotável, é, também, Ilimitado. E da mesma forma, a Alma cai na esfera do Limite, na medida em que estabelece limites firmes aos seus próprios movimentos, medindo sua vida por circulações e retornos cíclicos; mas na medida em que ela nunca para de se mover, tornando o fim de cada um de seus ciclos o começo de um novo período da vida, cai sob o domínio do Ilimitado [...]. E o mesmo se aplica a todo devir: na medida em que consiste em espécies claramente delimitadas e sempre imutáveis, e na medida em que segue um ciclo que imita a rotação dos céus, assemelha-se ao limite; mas no que diz respeito à variedade e à troca incessante de todas as coisas particulares que acontecem e ao elemento de “mais ou menos” em sua participação nas Formas, é uma imagem do Ilimitado. Além disso, toda coisa natural que se assemelha ao Limite se assemelha em sua forma, enquanto que ao Ilimitado, em sua matéria, essas são as manifestações mais remotas dos dois princípios; aqui é o mais longe que os dois princípios avançaram em sua criatividade”.

Em certos aspectos, a concepção de Proclo não passa de uma elaboração da de Plotino, e, em níveis mais elevados da realidade, pouco difere dela. Para Proclo, o ilimitado corresponde a processão e, portanto, está subordinado a limitar em certo sentido, sendo menos perfeito - exatamente como o fluxo ilimitado de “matéria inteligível” em Plotino. Ao mesmo tempo, no entanto, ambos os filósofos concordam que o limite e o ilimitado se complementam e não podem existir separados. Como Plotino coloca, no mundo inteligível, a matéria e a forma “*não são separadas, exceto pela abstração racional*”. No entanto, a diferença entre os dois neoplatonistas mostra-se ternamente no reino do mundo sensível. Para Plotino, há uma diferença fundamental entre a matéria inteligível e a matéria do nosso mundo (Enn. II 4, 15-22-3): “Elas diferem à medida que o arquétipo difere da imagem [...] que escapou do ser e da verdade”. A potência passiva da matéria nada mais é do que uma caricatura da potência ativa de níveis mais altos,

oferecendo resistência às formas. É significativo que - como veremos (cap. 7.1) - Plotino considere a matéria como a principal fonte do mal.

Proclo está bem ciente de que a matéria corporal é potência no sentido menos perfeito do termo, mas ele se recusa a fazer uma distinção radical entre ela e os graus mais altos de potência, esforçando-se para amenizar o máximo possível a transição entre elas. Ele é capaz de fazê-lo graças à oposição aristotélica acima mencionada entre potência ativa e passiva. O Ilimitado primitivo é visto por ele como uma potência ativa absoluta, que é “perfeita”, pois é capaz de atualizar a si mesma e a todas as outras coisas. A matéria, por outro lado, é uma potência passiva pura (como é para Plotino), que é ‘imperfeita’, pois depende inteiramente para sua atualização de alguma causa subordinada da qual participa. No entanto, se para Plotino essa potência passiva não passava de uma cópia falhada da ativa, Proclo a considera de maneira mais neutra e não a limita ao mundo corporal. Para ele, a cooperação de ambas as potências está em jogo em todas as participações, que sempre consistem em uma relação de dois termos: um mais baixo que participa e um mais alto que é participado. Como exemplo, podemos pegar a boa e velha pedra de novo - mármore, por exemplo. Ela participa da Forma do mármore, que tem seu próprio mármore, estando pronto em sua potência ativa para transmiti-la a algo mais baixo. Na prática, ela não a transmite em tudo, mas apenas naquilo que possui uma ‘aptidão’ adequada (epites) para participar (ET39.9-10) - isto é, naquilo que é mármore em potência (passiva). A Forma do mármore é capaz de atualizar essa potência, o resultado é uma peça física de mármore. É importante que Proclo conceitualize a potência passiva do termo participante como sua ‘apetite’ (orexis) para a realização de sua potencialidade (No Parm. 842.12-20):

“Por conseguinte, devemos afirmar que a causa dessa participação é, por um lado, a potência ativa das próprias formas divinas primordiais e, por outro, a apetência dos seres que são moldados de acordo com elas e que participam da atividade de formação que procede delas. Pois a ação criativa das Formas não é suficiente para gerar participação; em todos os eventos, embora essas Formas estejam em todo lugar e no mesmo grau, nem todas as coisas participam nelas; nem a apetência dos seres que participam é adequada sem a sua atividade criativa, pois o desejo por si só é imperfeito; são os fatores geradores perfeitos, isto é, o conjunto entre potência ativa e ‘apetência’, que lideram o processo de entrega das Formas”.

O essencial para nós é que esse padrão também se aplique aos níveis mais altos, onde a participação também ocorre - por exemplo, quando a Alma participa do Intelecto. Mesmo aqui, o nível mais baixo precisa almejar o mais alto, sendo menos perfeito em relação a ele e, portanto, com um certo grau de potência passiva que é incapaz de realizar por si próprio. O grau de passividade é consideravelmente mais baixo, é claro, pois os níveis mais altos, além de derivados do Um, também são auto-constituídos e, portanto, ‘parcialmente’ capazes de auto-realização. Nesse sentido, eles realmente possuem potência ativa, pois - nas palavras de Dodds (1933: 224) - uma entidade é auto-constituída na medida em que “determina a potencialidade específica que deve ser atualizada nela”. No entanto, os níveis auto-constituídos apenas se atualizam nesse modo de existência que é típico para eles, surgindo como algo novo em seu nível. Nesse sentido, a alma, por exemplo, atualiza sua própria racionalidade discursiva por si mesma, enquanto ainda depende de seus anteriores em muitos outros aspectos (como em seu ser ou unidade) e, portanto, aparentemente possui um grau de potência passiva.

É óbvio que a potência passiva aumentará com a distância de cada nível do Um - quanto mais baixo estiver, mais níveis anteriores haverá para depender. A potência ativa, por outro lado, diminuirá gradualmente, pois o número de níveis mais baixos produzidos por esse nível será progressivamente menor. A soma total das potências ativa e passiva provavelmente será sempre infinita, mas a diferença estará na marca divisória imaginária que especifica o grau de ambas as potências. No ponto mais alto da escala, a potência ativa será infinita e a potência passiva inexistente - pois o Um gera tudo, dependendo de nada. No ponto mais baixo, a potência ativa será zero e a potência passiva infinita - pois a matéria nada produz e depende de seus anteriores em todos os aspectos, não sendo capaz de auto-realizar ou auto-constituir.

Embora Proclo nunca use realmente o modelo descritivo que acabei de esboçar, ele se aproxima dele no Comentário do Timeu quando comenta sobre a constituição da Alma no Timeu da seguinte maneira (II 138.6-14):

“Toda existência, potência e atividade deriva do Limite e do Ilimitado, e é da forma do Limite (peratoeidis), ou da forma do Ilimitado (apeiroeidis), ou não é mais do

que a outra. Por esse motivo, diz-se que tudo o que está no domínio do intelecto é limite, a tal ponto que se pode perguntar se também há alguma diferença nele; e, da mesma forma, diz-se, também, que está em repouso, a tal ponto que alguém pode ficar em dúvida se há algum movimento intelectual. E diz-se que todas as coisas corporais são amigas do ilimitado. Dizem que as almas manifestam ao mesmo tempo pluralidade e unidade, descanso e movimento”.

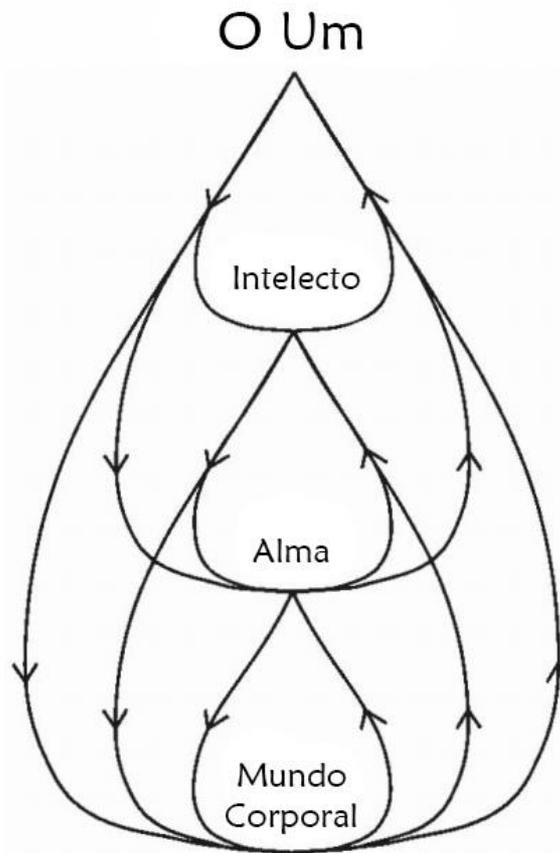
A descrição apresentada aqui é menos precisa do que a que ofereci acima, mas é a mesma coisa. O grau em que uma potência é passiva ou ativa corresponde precisamente à extensão em que o ilimitado domina o limite ou é dominado por ela. A proporção real de limite e ilimitado é a mesma em toda a hierarquia, mas o que varia é a maneira como esses princípios se comportam e interagem. No domínio do Intelecto, a potência do ilimitado é sempre capaz de auto-realizar devido ao fato de ser “da forma de Limite”. No mundo corporal, a relação é inversa, de modo que somente com dificuldades esse limite pode imprimir suas formas na potência passiva da matéria.

Em sua concepção da matéria como potência passiva, Proclo concorda com Plotino, mas, ao contrário dele, ele se recusa a ver uma ruptura radical entre a matéria e os níveis superiores, prevendo uma transição gradual. Em vez de ser uma caricatura deplorável da potência ativa dos princípios superiores, a potência passiva da matéria parece ser uma forma extrema de algo que, nas formas mais brandas, também é encontrado em planos mais elevados da realidade. Além disso, é significativo que Proclo interprete a potência passiva como ‘*apetite*’. Segue-se que a matéria nunca pode ser o princípio do mal, pois anseia por formas, sempre desejando ser preenchida por elas. O fato de ser capaz apenas disso de maneira limitada não é realmente sua culpa. Como resultado, Proclo consegue garantir para a matéria um modo de existência relativamente digno, mesmo chamando-a de “um bem de algum tipo”. É notável que, ao fazer isso, confie mais ou menos nos mesmos princípios básicos que Plotino; ele os reúne de uma maneira diferente, no entanto, alcançando um efeito de cosmovisão que é totalmente diferente.

2.3 – Graus da Realidade

2.3.1 – Todas as coisas estão em todas as coisas

A introdução de Limite e Ilimitado como dois princípios básicos que envolvem todos os planos da realidade torna possível à Proclo preencher a lacuna entre os níveis mais altos e mais baixos. No entanto, não é a única ferramenta que Proclo tem à sua disposição para enfatizar a proximidade de níveis mais altos ao nosso mundo. Até agora, por exemplo, descrevemos a emanção como um processo em que, passo a passo, cada nível ‘passa o bastão’ para o seu sucessor, por assim dizer, criando exatamente um novo nível abaixo: o Um dá origem ao Intelecto, Intelecto à alma, alma à matéria. Isso significa que o Um terminou seu trabalho criativo com a produção do Intelecto, não tendo nada a ver com os níveis inferiores? Na opinião de Proclo, certamente não. Como aprendemos da proposição 38 dos Elementos da Teologia, “tudo o que procede de uma pluralidade de causas passa por tantos termos em sua reversão quanto em sua processão”. Em outras palavras, se a Alma procede do Intelecto, ela também deve proceder do Um, o mesmo sendo verdadeiro em sua reversão: a Alma reverte não apenas ao Intelecto, mas também ao Um. Podemos, portanto, distinguir pelo menos dois ciclos diferentes de processão e reversão na Alma: no primeiro, de onde ela procede e reverte para o Intelecto, no segundo, através do Intelecto, para o Um. No mundo corporal, haverá até três ciclos (e isso apenas no modelo mais simples possível - de perto descobriríamos ainda mais ciclos; ver cap. 2.3.2). O modelo inteiro está representado na figura 3.

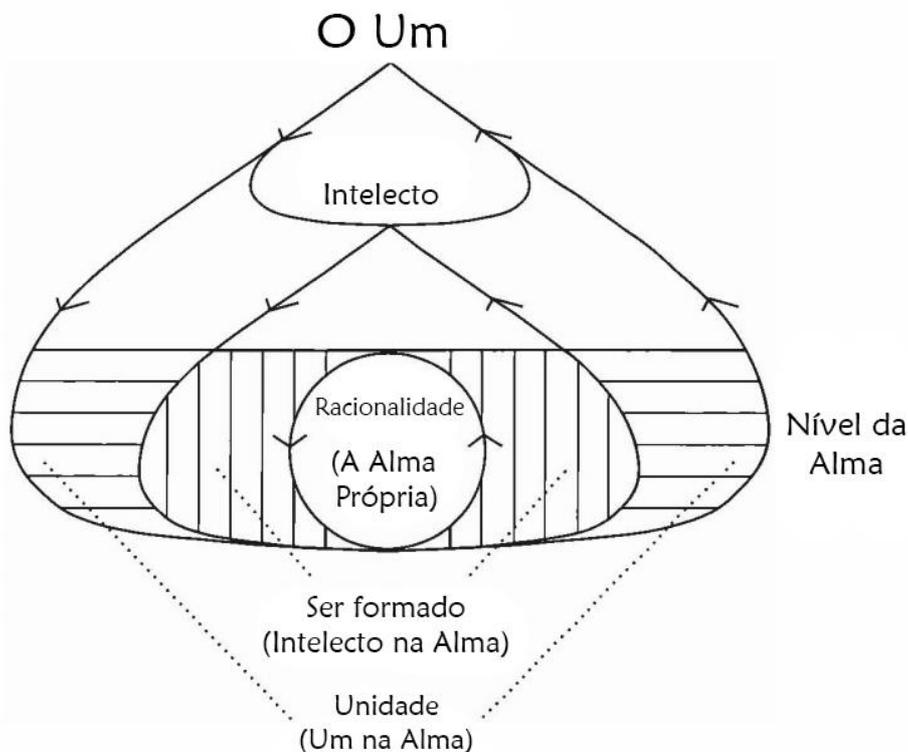


(Fig. 3)

À primeira vista, esse modelo pode parecer um pouco complicado demais, mas seu significado é enorme. Como vimos no capítulo 1.2.2, diferentemente de Plotino, os neoplatonistas tardios postulam limites nítidos entre diferentes níveis, insistindo que nenhum ser inferior pode deixar sua posição e subir mais alto. Nesse caso, no entanto, podemos nos perguntar por que os níveis mais distantes e mais importantes devem ter importância para nós. Se cada nível acabasse de sair do nível imediatamente acima, essa pergunta seria altamente pungente. Para nós, os habitantes do mundo corporal, por exemplo, o único nível superior relevante seria a Alma, pois é pela Alma que o nosso mundo é produzido - ele procede dela e reverte para ela. A existência do Um e do Intelecto, nesse caso, não passaria de uma hipótese filosófica abstrata com pouco impacto prático, devido à sua inacessibilidade essencial. Uma idéia semelhante é inaceitável para Proclo, pois, em sua opinião, o Um e o Intelecto, apesar de serem transcendentais, representam uma estrutura indispensável de toda a experiência humana. Conseqüentemente, ele diz que cada nível proceda de todos os planos anteriores também. Graças a isso, nós, terráqueos, temos algo a ver com o

Um e o Intelecto, afinal, pois constantemente revertemos a eles, tentando imitá-los em um certo nível de nosso ser.

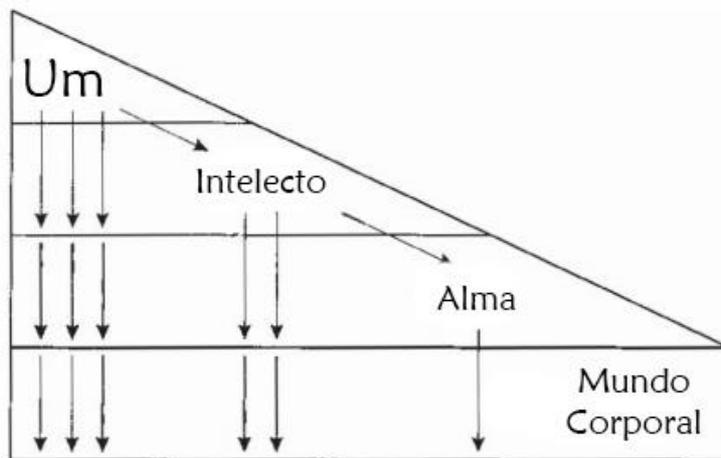
Isso não quer dizer, é claro, que os limites entre os níveis de realidade possam ser obscurecidos ou declarados insignificantes. Embora se possa dizer que os níveis mais baixos procedem de todos os seus antecedentes, examinando-os mais de perto, podemos fazê-lo através de vários termos intermediários: *“Tudo o que ocorre através de uma pluralidade de causas passa por tantos termos em sua reversão quanto em sua processão; e toda reversão ocorre nos mesmos termos da processão correspondente”* (ET38.1-3). O que isso significa, presumivelmente, é que o Intelecto é capaz apenas de assimilar completamente uma certa quantidade da potência infinita do Um de onde se originou. O restante é intelectualizado de maneira incompleta e se torna “o um no intelecto” (ver abaixo, cap. 5.0.1). Seu equivalente é o olhar ‘bêbado’, descrito acima, que o Intelecto se volta diretamente para o Um, saindo de si mesmo e estando em um estado de êxtase divino. É graças a esse olhar que o Intelecto é capaz de reter alguma medida da verdadeira unidade (embora em um estado muito mais diluído do que aquele que encontraríamos no próprio Um), podendo transmiti-lo a outros níveis.



(Fig. 4)

Um resultado interessante dessa concepção é o fato de que toda hipóstase realmente oculta várias subcamadas dentro de si, cada uma tendo seu próprio ciclo de processão e reversão. Se olharmos para a Alma a partir dessa perspectiva, por exemplo, podemos distinguir três camadas básicas dentro dela: (1) Antes de tudo, a Alma procede do Um, imitando-o, por sua vez, por sua camada mais alta e mais fundamental; é em virtude deste “o um na Alma” que a Alma é unificada e pode transmitir a unidade para outras coisas. (2) Ela procede ainda do Intelecto, que produz outra sub-camada, “o intelecto na Alma”, que garante que a Alma esteja bem formada e seja capaz de encaminhar as formas para seus efeitos mais baixos. (3) Finalmente, a Alma procede e reverte para si mesma, tornando-se, assim, um nível auto-constituído com propriedades específicas próprias, isto é, dotada de racionalidade discursiva. Esquemáticamente, a natureza multicamada da Alma pode ser mostrada na figura 4.

Toda a hierarquia da realidade pode ser imaginada como uma pirâmide, como a vemos na figura 5 (o número de setas expressa a força da potência causal).



(Fig. 5)

Além disso, Proclo considera os ciclos maiores mais importantes e poderosos do que os menores. Níveis mais altos possuem maior potência causal e, portanto, seus efeitos devem ser mais substanciais do que os dos níveis mais baixos. Com efeito, os presentes de níveis mais altos servem como base firme, possibilitando o crescimento dos efeitos mais complexos, mas menos estáveis, dos níveis mais baixos (ET 71.1-10):

“Todos os caracteres que, nas causas originárias, têm um nível mais alto e mais universal, tornam-se nos seres resultantes, através das irradiações que deles decorrem, uma espécie de substrato para os dons dos princípios mais específicos. E enquanto as irradiações dos níveis superiores servem assim de base, os caracteres que procedem dos níveis secundários são fundamentados neles. Dessa maneira, alguns tipos de participação ocorrem primeiro e outro em segundo lugar, e diferentes emanações se resumem ao mesmo destinatário em sucessão: as causas mais universais o afetam primeiro, enquanto as mais específicas apenas dão seus presentes aos participantes depois que os primeiros têm apresentado os seus”.

Como exemplo, podemos tomar o homem. O homem é mantido em existência por sua alma e, à primeira vista, pode parecer que é disso que ele tem a maioria de suas características humanas. Em uma inspeção mais detalhada, descobrimos, no entanto, que a maior parte do que a alma dá ao homem tem sua fonte não na alma como tal, mas nas causas mais elevadas. A função mais elementar da alma é transformar o corpo em uma unidade orgânica, garantindo que todas as células cooperem. No entanto, a verdadeira fonte dessa unidade é o Um (ETI-5), a alma sendo apenas seu transmissor. A alma ainda dota o corpo de forma e contorno visível. Ainda assim, nem mesmo essa é sua contribuição única: a forma também é encaminhada pela alma apenas a partir de sua verdadeira fonte, que é o Intelecto. O mesmo se aplica à percepção, que nada mais é do que o tipo mais simples de cognição e, nesse sentido, pode ser vista como uma imitação terrena da atividade do Intelecto. Como veremos em breve (cap. 2.3.2), até a vida é vista por Proclo como brotando do intelecto, apesar de ser tradicionalmente considerada como proveniente da alma. O único dom verdadeiramente específico da alma é a racionalidade, que, proporcionalmente às outras características, é realmente uma cobertura extra, sendo a característica mais deslumbrante, mas menos duradoura dos seres humanos (ET 70.8-19):

“Assim, por exemplo, uma coisa deve existir como um ser antes de ter vida e ter vida antes de ser humana. E, novamente, quando a faculdade lógica falhou, não é mais humana, mas ainda é uma coisa viva, pois respira e sente; e quando a vida, por sua vez, a abandona, ela permanece, pois mesmo quando deixa de viver, ainda existe. Portanto, em todos os casos, a razão é que a causa mais elevada, com maior potência causal, opera mais cedo no participante (pois onde a mesma coisa é afetada pelas causas secundárias, é afetada primeiro pelas mais poderosas); e quando a causa secundária está ativa, a causa superior coopera com ela, porque, o que quer que seja produzido por um nível secundário, é ao mesmo tempo

coproduzido pelo nível mais eficaz. E onde o primeiro se retirou, o último ainda está presente (pois o dom do princípio mais poderoso é mais lento em abandonar o participante, sendo, assim, mais eficaz)”.

O poder e a potência causal dos níveis mais altos se destacarão ainda mais se considerarmos o mundo corporal como um todo. Não podemos deixar de notar que a racionalidade, como contribuição específica da alma, não é apenas o presente menos permanente, mas também o presente menos usual. Enquanto ser, por exemplo, é característico de tudo o que existe em nosso mundo, a racionalidade diz respeito apenas a um pequeno punhado de seres. Proclo formaliza esse insight nos Elementos de Teologia, explicando que a atividade causal dos níveis mais poderosos sempre alcança mais do que a dos níveis secundários mais fracos (ET 57.1-13):

“Toda causa exerce sua atividade antes de seu efeito e gera um número maior de termos a seguir.

Pois se é uma causa, é mais perfeita e mais poderosa que seu efeito. E, nesse caso, deve ser a causa de mais coisas: pois maior poder produz mais efeitos, igual poder produz efeitos iguais e menor poder produz menos efeitos; e o poder que pode produzir efeitos maiores sobre objetos semelhantes também pode produzir os menores, enquanto um poder capaz de produzir os menores não será necessariamente capaz dos maiores. Se, então, a causa é mais poderosa que seu efeito, é produtora de mais coisas”.

Mas, novamente, os poderes que estão em efeito estão presentes em maior medida na causa. Pois tudo o que é produzido por entidades secundárias é produzido em maior medida por princípios anteriores e mais causais. A causa, portanto, coopera na produção de tudo o que o efeito é capaz de produzir.

O que Proclo quer dizer fica claro quando a regra é aplicada à estrutura da realidade (ET 57-18-26):

“A partir disso, é evidente que o que a Alma causa é causado também pelo Intelecto, mas nem tudo o que o Intelecto causa é causado pela Alma. O intelecto opera antes da Alma; e o que a Alma dá aos seres secundários, o Intelecto os dá em maior medida. E, em um nível em que a Alma não está mais operando, o Intelecto irradia com seus próprios dons coisas às quais a Alma não se concedeu -

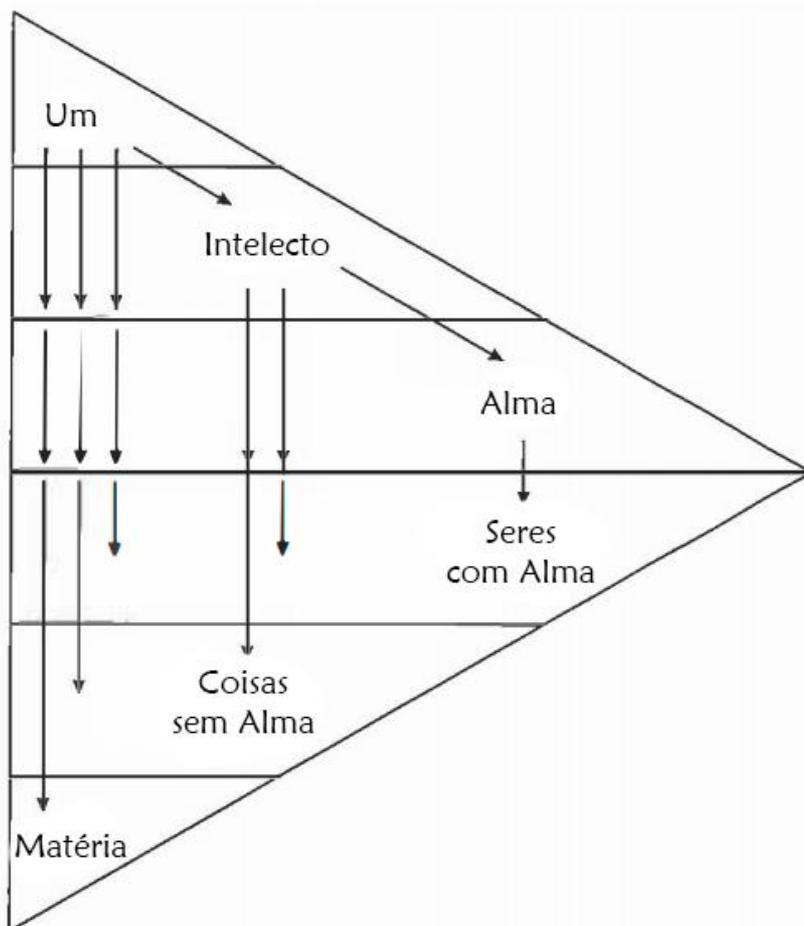
pois mesmo o inanimado participa do Intelecto ou da atividade criativa do Intelecto, na medida em que participa da Forma.

Novamente, o que o Intelecto causa também é causado pelo Bem, mas não o contrário. Pois até as privações da Forma derivam do Bem, uma vez que todas as coisas derivam dele. Mas o Intelecto, dado que é Forma, não pode dar origem a privações”.

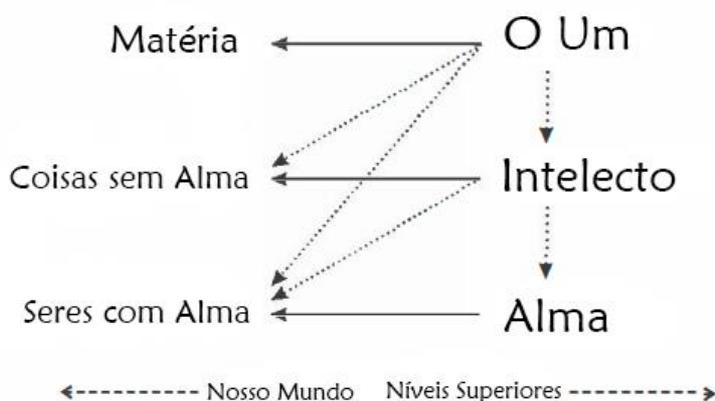
Aqui também precisamos lembrar que todo o processo ocorre indiretamente. A causa imediata de tudo o que existe em nosso mundo é a Alma, mas ao produzir todas as coisas, ela usa várias partes de seu ser. Embora conceda racionalidade ao mundo diretamente de sua essência psíquica mais interna, é apenas de segunda mão que a Alma o dota de formas que recebe do Intelecto (embora deixando sua própria impressão psíquica sobre eles). O mesmo se aplica em um grau ainda mais forte à criação da matéria: aparentemente, é apenas em um estado de frenesi divino “do Um na Alma” que a Alma é capaz de gerar sua pura forma e não diferenciação.

Traduzindo isso em um esquema (Fig. 6), veremos a estrutura piramidal dos níveis mais altos, do nosso diagrama anterior, espelhada no mundo corporal.

Vale notar que toda essa concepção dá a Proclo outra oportunidade para melhorar o status da matéria. Em seus ataques contra a matéria, Plotino frequentemente enfatizava o fato de que a matéria está maximamente distante do Um, sendo o fundo da realidade. Proclo admite isso, mas apressa-se a acrescentar que, devido a esse assunto, é paradoxalmente muito próxima do Um, sendo produzida apenas por ele e não apresentando vestígios dos níveis inferiores (ET 72). Para visualizar isso, podemos redesenhar o esquema piramidal da figura 6 usando um arranjo diferente (Fig. 7 - linhas completas significam a produção de características específicas para o tipo determinado de termos terrestres).



(Fig. 6)



(Fig. 7)

As implicações desse esquema são mais do que interessantes. Indica que, embora, em um aspecto, a matéria esteja mais distante do Um, em outro, ela mostra uma surpreendente semelhança inversa com ele. Assim como o

Um é totalmente sem forma e simples, a matéria é um substrato neutro sem distinções, que é pertinentemente comparado por Platão, no Timeu, com o líquido puro que deve ser completamente libertado de todo o cheiro pelos fabricantes de perfumes para servir como um receptáculo adequado para os aromas doces que precisa ter. Em sua simplicidade, a matéria é muito parecida com o Um - exceto que sua simplicidade é vazia e passiva, enquanto a do Um é simples em sua atividade e plenitude. Ambos os polos extremos da realidade também têm seu não-ser em comum – da mesma maneira que o Um é ‘não-ser’ no sentido do que é ‘superior ao ser’ (ET 138.13), a matéria, por outro lado, é no sentido de que é mais fraca e inferior ao ser. Proclo aponta sua semelhança espelhada no ET 59.1-12:

“Tudo o que é simples em seu ser pode ser superior às coisas compostas ou inferior a elas.

[...] Pois o último é, como o primeiro, perfeitamente simples, pela razão de que procede apenas do primeiro; mas um é simples como acima de toda composição, e o outro como abaixo dela”.

Não menos interessante é a posição das criaturas com alma. No esquema piramidal, eles estavam entre todas as entidades terrenas mais próximas dos níveis mais altos. Agora, por outro lado, nós os vemos como estando mais distantes do Um, representando um tipo de existência mais complexa e, portanto, menos unificada. Uma consequência prática interessante disso pode ser observada na teurgia neoplatônica. Se os teurgistas atribuem grande poder aos objetos sem alma, que são os termos mais baixos e mais simples do mundo, é precisamente porque estes são mais fáceis de usar para evocar a potência divina que, por sua simplicidade, supera todas as ideias racionais. Embora Proclo nunca diga isso explicitamente, encontramos a ideia claramente formulada por Jâmblico, que chama a atenção para o fato de que, para fins divinatórios, o poder divino muitas vezes se estende a objetos inanimados, como seixos, varas ou determinadas madeiras. Ao descer para os objetos materiais mais baixos, Deus não apenas demonstra sua força, mas nos mostra algo ainda mais interessante (De Myst. III 17.57-62):

“Pois, assim como ele faz algumas afirmações completas de seres humanos cheios de sabedoria - pelos quais fica claro para todos que isso não é do ser

humano, mas de uma conquista divina -, por meio de seres privados de conhecimento, ele revela pensamentos que superam todo conhecimento”.

Os objetos inanimados mais baixos são, portanto, particularmente adequados para manifestar o divino, pois, ao serem privados de todos os traços de inteligência (complexos), espelham simetricamente o que transcende o Intelecto do outro lado da escala da realidade. Evocar a unidade divina apenas pela concentração psíquica, sem a ajuda de objetos ritualísticos externos, por outro lado, é muito mais difícil devido à imensa complexidade da alma - embora veremos que, tanto nos olhos de Proclo, quanto no de Jâmblico, uma evocação desse tipo é mais valiosa no final, sendo capaz de atravessar os polos mais distantes do universo, contendo em si todos os outros tipos de unidade (cap. 5).

Os resultados teúrgicos do conceito de etapas causais de Proclo podem não ser apreciados por todos, e provavelmente é mais útil considerar algumas de suas implicações metafísicas mais neutras. Possivelmente, a mais importante delas é o fato de que todos os níveis da realidade são divididos em subcamadas, de maneira a refletir a estrutura da realidade como um todo. Proclo resume isso em uma das regras mais fundamentais da metafísica neoplatonista tardia: *“todas as coisas estão em todas as coisas, mas em cada uma de acordo com sua natureza apropriada”*. O melhor exemplo é o nosso mundo, que no esquema piramidal é um espelho exato dos níveis mais altos. Mas o mesmo se aplica a todos os níveis superiores. Assim, encontramos tanto o Um quanto o Intelecto presentes na Alma, embora apenas de uma maneira apropriada: o que está na Alma não é tão unificado quanto o Um como tal, e as Formas intelectuais também existem na Alma de uma maneira muito mais desdobrada do que no verdadeiro Intelecto. Por analogia, no Intelecto há uma camada correspondente ao Um (‘a flor do Intelecto’), embora apenas represente uma emulação intelectual da unidade que não pode ser igual à verdadeira unidade do Um (veja o cap. 5.1 para detalhes).

Pode parecer que, na outra direção, a regra de Proclo é mais difícil de aplicar, pois no Intelecto parece não haver uma camada correspondente à Alma. No entanto, na visão de Proclo, o Intelecto também contém Alma, embora apenas potencial e “secretamente”. Como aprendemos com ET 56.1-J: *“Tudo o que é produzido por seres secundários é, em maior medida, produzido a partir daqueles princípios anteriores e mais determinantes dos quais os secundários foram derivados”*. Em outras palavras, toda causa contém todos os seus efeitos em potência - mas, novamente, apenas *“de acordo com sua natureza apropriada”* e, portanto, com um grau de diferenciação menor do que o que seria nos próprios efeitos (PT III 9, 39.20-4): *“Nos níveis primários da*

realidade, a multiplicidade está presente ‘secretamente’ e sem separação, enquanto nos níveis secundários, é diferenciada. Quanto mais próximo um termo estiver do Um, mais ele ‘esconde’ a multiplicidade dentro de si, definindo-se apenas pela unidade”. Com efeito, o Intellecto também contém Alma, mas está oculta nele, sendo antecipada em potência. Dessa maneira, ele contém até o mundo sensível (ET 173.15-17):

“Assim, todo intelecto é todas as coisas intelectualmente, tanto seus antecedentes, quanto seus consequentes: ou seja, como ele contém o mundo inteligível intelectivamente, também contém o mundo sensível de maneira intelectual”.

Da mesma forma, o Um contém todas as coisas em potência, mas de maneira transcendente e incompreensível para os seres inferiores. Proclo resume a presença mútua de todas as coisas em todas as coisas em ET 65:

“Tudo o que subsiste de qualquer maneira existe tanto na maneira de uma causa (kat’aitian), como potência originativa (archoeidos); ou em seu próprio modo de existência (kath’hyparxin); ou pela participação (kata methexin), à maneira de uma imagem”.

Pois ou vemos o produto como preexistente no produtor que é sua causa (pois toda causa pré-abraça seu efeito antes de sua emergência, tendo primitivamente o caráter que este último tem por derivação); ou vemos o produtor no produto (pois este último participa de seu produtor e revela por si próprio por derivação do que o produtor já é primitivamente); ou então contemplamos cada coisa em sua própria posição, nem em sua causa nem em seu efeito (pois sua causa tem um modo de ser mais elevado e resultante do que ela mesma, e além disso, certamente deve haver algum ser que é seu) - e é como em seu próprio modo de existência que cada um tem seu ser em sua própria posição.

Deste modo, Proclo alegará que as hênadas abraçam todas as coisas “de uma maneira conforme à unidade delas” (ET 118.8), enquanto todo “intelecto é intelectualmente idêntico tanto a seus antecedentes quanto a seus consequentes - sendo como causa do último e por participação do primeiro. Mas, como é um intelecto e sua essência é intelectiva, define tudo, tanto o que é à maneira de uma causa quanto o que é a participação, em seu próprio modo de existência”.

2.3.2 – Ser – Vida – Intelecto

Na seção anterior, vimos surgir várias subcamadas dentro de cada hipóstase devido à sua processão simultânea de todos os níveis anteriores de uma só vez. No entanto, as hipóstases superiores não procedem apenas de suas causas; eles também são auto-constituídas, procedendo e revertendo para si mesmas. Esse ciclo autônomo gera mais estratificação dentro de cada nível.

O exemplo mais importante dessa estratificação pode ser encontrado no plano do Intelecto. Sua versão preliminar já pode ser vista em Plotino, que ocasionalmente reflete sobre o fato de que dentro do Intelecto existe uma certa dualidade: o intelecto é definido por seu pensamento, mas o pensamento implica na existência de algo pensado como diferente daquele que pensa. Em várias passagens, Plotino fala desses dois aspectos como do Intelecto (o sujeito contemplativo) e do Ser (o objeto contemplado). No entanto, ele segue Aristóteles ao insistir que o Intelecto realmente se pensa, ou seja, - e aqui o paralelo com Aristóteles termina - suas próprias formas. Logicamente, o objeto contemplado deve preceder o sujeito contemplador, e podemos esperar que seja anterior ao pensamento. Para Plotino, no entanto, essa visão é apenas uma consequência da divisão e discursividade de nosso pensamento: no nível do Intelecto não existe discursividade, e ser e pensar são dois lados da mesma moeda (Enn. V 9, 8.II -22).

Os neoplatonistas tardios não estão satisfeitos com esta solução. Eles também entendem o Ser e o Intelecto como dois aspectos de uma e mesma hipóstase, mas, como gostam de hierarquias claras, tomam como certo que aspectos da mesma entidade podem ser facilmente subordinados um ao outro. Como todo sujeito pensante deve antes de tudo ser capaz de pensar, o ser necessário deve vir antes de pensar. Como resultado, Proclo frequentemente trata o Ser como um nível independente 'inteligível' (noeton) acima do Intelecto, sendo contemplado por ele. O Intelecto, por outro lado, refere-se estritamente a um nível 'intelectivo' (noeron), ou seja, aquele que tem a natureza de contemplar o Intelecto. O leitor pode, com razão, ficar intrigado com essa distinção, pois parece contradizer nossa exposição anterior que tratava o Intelecto como o primeiro nível emergente após o Um. A verdade é que Proclo usa o termo Intelecto em dois sentidos diferentes,

conforme lhe convém em suas análises: (1) Sempre que uma descrição básica é suficiente para ele, ele usa ‘Intelecto’ para designar a primeira hipóstase após o Um. (2) Sempre que ele precisa explicar algum problema sutil referente a esta hipóstase, ele muda para um modo de resolução mais alta, nomeando como ‘Intelecto’ a camada inferior dessa primeira hipóstase dependente, usando o termo ‘Ser’ para sua camada superior. Qual dos dois usos se aplica em cada caso específico deve ser deduzido do contexto. Se eu precisar distinguir entre os dois intelectos em minha exposição, qualificarei ‘Intelecto’ no sentido (1) como ‘geral’.

A distinção entre Ser e Intelecto é apenas uma parte da estratificação interna do intelecto geral. O pensamento de Proclo é essencialmente triádico. Os neoplatonistas orientais se esforçaram para tornar a hierarquia da realidade a mais contínua possível, recorrendo frequentemente a uma estratégia designada por Dodds (1933: xxii) como a “lei dos termos médios”: se temos dois termos opostos, devemos postular um terceiro termo mediador entre eles, o que preencheria a lacuna. Como mediador entre o Ser e o Intelecto, os neoplatonistas escolheram a Vida. Sua principal inspiração foi uma passagem clássica do Sofista (248-249), diálogo de Platão, em que a vida (juntamente com o pensamento, movimento e alma) é listada como um dos atributos básicos do ser. Por esse motivo, a vida já aparece como um aspecto do Intelecto com Plotino, sem, no entanto, ter sido de fato ‘hipostatizada’. Somente os sucessores de Plotino formalizaram totalmente a presença da vida no domínio inteligível, transformando-a em seu termo intermediário. Como Proclo explica no ‘PT IV I’, se o Intelecto é ‘intelectivo’ e o Ser ‘inteligível’, a Vida precisa ser ‘inteligível-intelectiva’. A vida representa o pensamento como tal, *“que é preenchida pelos objetos do pensamento enquanto ela preenche o Intelecto com seu conteúdo”* (7,22-3). É um fluxo de energia ligando o sujeito pensante ao objeto do pensamento, tornando sua relação dinâmica. Não é de admirar que Proclo o considere a potência (*dynamis*) do Intelecto geral (7.26-8.4).

A tríade Ser - Vida - Intelecto é análoga às duas tríades anteriores que encontramos. Em primeiro lugar, corresponde à tríade da permanência - processão - reversão. O Ser é o Intelecto geral em seu aspecto de permanecer em si mesmo; a Vida corresponde à sua processão por si mesma; o Intelecto à sua reversão a si mesmo (PT IV I, 7.9-13). Não menos clara é a analogia com a

tríade do limite - ilimitado - mistura. Nesse caso, o Ser corresponde ao ‘limite’, a Vida representa o fluxo ‘ilimitado’ de energia, o Intelecto, a ‘mistura’ de ambos. De outra maneira, podemos considerar o Ser como o momento da ‘existência’ (hipoxis) do Intelecto geral, a Vida como sua ‘potência’ (dynamis), enquanto o Intelecto como sua ‘atividade’ (energeia).

Proclo costuma tratar o Ser, a Vida e o Intelecto como se fossem níveis totalmente independentes. Porém, eles estão todos inseparavelmente conectados, estando todos contidos um no outro. Proclo explica sua relação na ET103:

“Todas as coisas estão em todas as coisas, mas em cada uma de acordo com sua natureza adequada: pois no Ser existe vida e intelecto; na Vida, ser e intelecto; no Intelecto, ser e vida; mas, uma delas existe intelectualmente, outra, vitalmente, e na terceira, essencialmente.

Pois, já que cada caractere pode existir da maneira de uma causa, em seu próprio modo de existência ou por participação [veja ET 65 acima], e como, no primeiro termo de qualquer tríade, os outros dois são adotados como em sua causa, enquanto no termo médio o primeiro está presente por participação e o terceiro como em sua causa, e, finalmente, o terceiro contém seus anteriores por participação, segue-se, portanto, que no Ser há Vida e Intelecto pré-abraçados; porque cada termo é caracterizado não como pelo que causa (uma vez que não é ele próprio) nem pelo que participa (uma vez que é de origem extrínseca), mas pelo seu próprio modo de existência. E na Vida estão presentes o Ser por participação e o Intelecto da maneira de uma causa, mas cada um deles é vital, sendo a Vida o seu próprio modo de existência. E no Intelecto, tanto a Vida como o Ser estão presentes pela participação, e cada um deles intelectivamente, pois o ser do Intelecto é cognitivo e sua vida é cognição”.

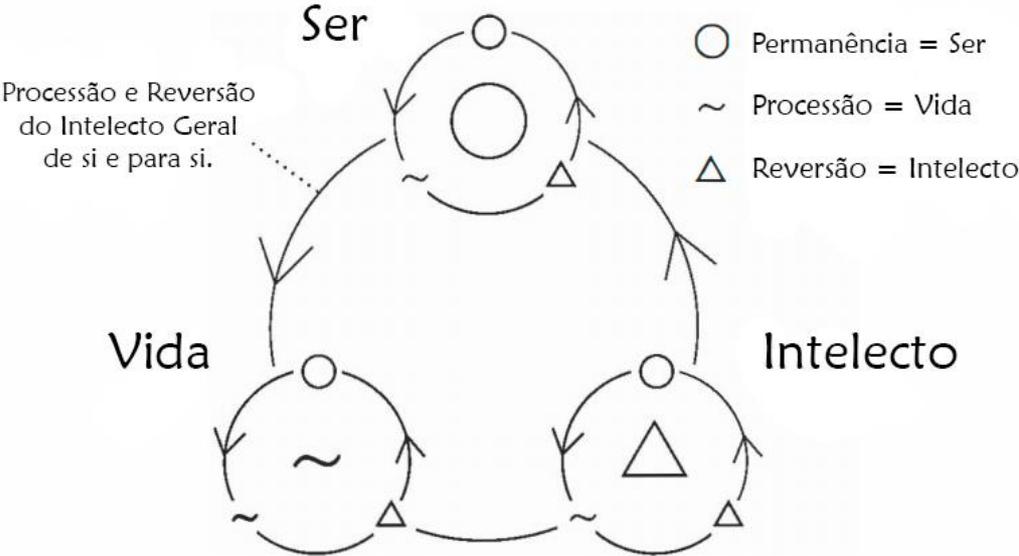
Claramente, isso torna todo o modelo bastante complicado. O Intelecto, por exemplo, pode ser encontrado no sistema de Proclo em nada menos que quatro variantes: além da distinção acima mencionada entre Intelecto geral e Intelecto intelectual como o termo mais baixo de nossa tríade, precisamos levar em consideração a existência do Intelecto inteligível no nível do Ser e do Intelecto inteligível e intelectivo no nível da vida. Esses dois intelectos estão presentes apenas implicitamente nos respectivos níveis (‘em sua causa’), mas isso não impede que Proclo os trate como entidades totalmente reais, analisando suas funções em grandes detalhes. Na Teologia

Platônica, ele dedica três livros completos, de seis, a essas análises (III-V). Porém, não o seguiremos nessas nuances, limitando-nos à observação de que, conseqüentemente, o Ser, a Vida e o Intelecto são mais fortemente demonstrados como sendo três aspectos da mesma entidade. O Intelecto Geral realmente forma uma matriz de três vezes três elementos (Fig. 8 - os termos ousados estão em seu próprio modo de existência).

Do ponto de vista do ciclo de procissão e reversão, a mesma matriz pode ser representada como na figura 9.

	Permanência	Processão	Reversão
Permanência	Ser Inteligível	Vida Inteligível	Intelecto Inteligível
Processão	Ser Inteligível-Intelectivo	Vida Inteligível-Intelectiva	Intelecto Inteligível-Intelectivo
Reversão	Ser Intelectivo	Vida Intelectiva	Intelecto Intelectivo

(Fig. 8)



(Fig. 9)

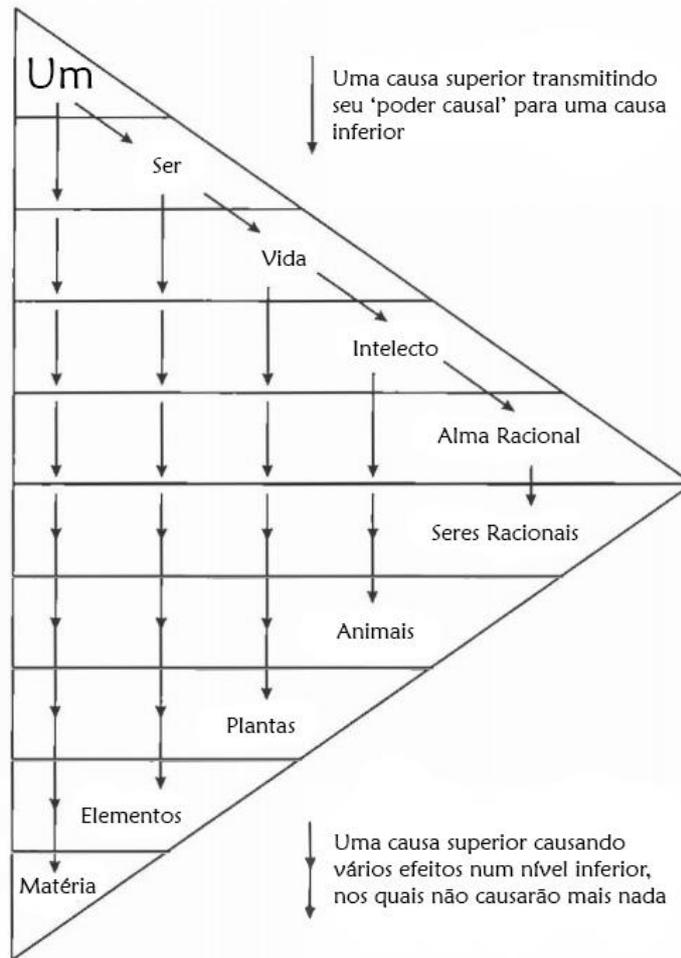
Para os propósitos de nosso estudo introdutório, é mais interessante considerar a maneira pela qual a distinção Ser - Vida - Intelecto é projetada na estrutura do mundo corporal. No capítulo 2.3.1, já mencionamos que, na visão

de Proclo, a essência da alma é a racionalidade; o único efeito específico da alma em nosso mundo é a razão humana, todos os outros dons sendo transmitidos por ela secundariamente. Tal ideia pode parecer estranha, pois, em consequência, a maioria das funções psíquicas tradicionais é transferida pelo o Intelecto, que à primeira vista não parece um candidato ideal para ser a fonte de propriedades como vida ou movimento. A tríade Ser - Vida - Intelecto ajuda a resolver esse problema de maneira elegante, o que é sem dúvida uma das razões de sua proeminência na metafísica neoplatônica tardia.

Proclo apresenta a versão mais completa de sua teoria na Teologia Platônica III, onde enumera sistematicamente todos os níveis da realidade. Seu ponto de partida é o nível corporal, cuja existência é tornada óbvia pela nossa experiência cotidiana. No entanto, todos os corpos recebem seu ser da alma (seja individual ou cósmica), que deve ser postulada como o primeiro nível superior ao mundo material. No entanto, a alma não pode ser o nível mais alto, pois “nem todos os seres participam da Alma, que é capaz de vida racional; O Intelecto, por outro lado, e sua emanção intelectual também são participados por seres que compartilham algum tipo de conhecimento” (21,27-22,1). Mas nem mesmo o Intelecto pode ser o primeiro (22.19-23):

“Enquanto o Intelecto é apenas participado por seres capazes de cognição, a Vida pertence mesmo àqueles que não compartilham nenhum conhecimento; pois também dizemos que as plantas estão vivas. Consequentemente, precisamos colocar o plano da Vida além do plano do Intelecto, pois a mesma tem um número de efeitos maior no nosso mundo corporal, irradiando seus próprios dons para mais seres do que o Intelecto”.

No entanto, isso ainda não pode ser o topo da hierarquia, pois “embora todos os seres vivos possuam ser e essência, muitas das coisas que existem não têm participação na Vida. O plano do Ser, portanto, deve ser constituído antes do da Vida” (23,6-9). O ser é uma causa de tudo o que é; em nosso mundo, no entanto, uma parte não menos importante é desempenhada pelo não-ser e pela privação, o que certamente não pode ser um produto do Ser. Segue-se que o princípio mais alto deve ser o único, que também pode dar origem a privações (26.6-11). A hierarquia inteira pode ser representada na figura 10.



(Fig. 10)

Esse arranjo hierárquico tem grandes consequências para a concepção da Alma e seu funcionamento nos seres inferiores. Embora à primeira vista a Alma pareça pertencer a todos os seres capazes de seu próprio movimento, Proclo considera as coisas mais complicadas (PT III 6, 23-16-24.17):

“Apenas os seres vivos racionais têm uma participação na Alma, pois, estritamente falando, é apenas a Alma racional que merece o nome de ‘Alma’, a tarefa da Alma é raciocinar e investigar as coisas que são ou existem, como diz Platão em a República. E ‘toda alma é imortal’, como ele coloca no Fedro (245c), enquanto a alma irracional é mortal, como afirma o Demiurgo no Timeu (41d). Fica claro com inúmeras passagens que Platão considera apenas a alma como racional, considerando as outras almas apenas suas aparências, na medida em que são intelectuais e vitais por si mesmas, cooperando com os poderes universais para trazer vida aos corpos. Como participação no Intelecto, certamente pode atribuí-la não apenas aos seres racionais, mas igualmente a todos aqueles que possuem

a faculdade da cognição: imaginação, memória e percepção. Pois toda cognição é gerada pelo Intelecto, assim como toda razão é uma imagem da alma. Porém, o que quer que tenha uma participação no Intelecto, também tem uma participação na vida - alguns seres de uma maneira mais forte, outros de uma maneira mais fraca. Porém, nem todos os seres vivos também participam da faculdade intelectual; pois, como diz Timeu (Tim. 77b), até as plantas são seres vivos, embora não tenham parte na percepção ou imaginação, exceto no sentido de estarem cientes do prazer e da dor. E, geralmente, todas as faculdades apetitivas são tipos de vida, sendo os mais baixos reflexos e efeitos da Vida universal, embora não participem da faculdade de cognição. É por isso que todas as apetites não conhecem medida e limite por si mesmas, sendo privadas de toda cognição”.

Nesta longa passagem, temos uma clara confirmação do que apenas sugerimos no capítulo 2.3.1: o saber que, falando estritamente, é apenas a alma racional que pode ser adequadamente designada como ‘Alma’. Todas as funções psicológicas inferiores não são presentes da Alma como tal, mas dos níveis superiores dos quais a Alma depende. A Alma age como um transmissor desses dons superiores, e pode, assim, parecer a verdadeira fonte de vida e percepção. No entanto, a verdadeira fonte dessas faculdades “psicológicas” reside nos planos do Intelecto e da Vida.

2.4 – Níveis de Participação

2.4.1 – Participando – Participado – Não-Participado

Até agora, descrevemos a relação hierárquica entre os vários níveis da realidade, principalmente através da metáfora de ‘processão’ e ‘reversão’, bem como as imagens de ‘gerar’, ‘produzir’ ou ‘causar’. Todas essas metáforas são cruciais para a metafísica de Proclo, mas não são o único tipo de descrição disponível. Como vimos no capítulo 1.2.1, o neoplatonismo oriental tenta descrever a realidade sob muitos ângulos diferentes, cada um associado a metáforas ligeiramente diferentes, ajudando a capturar alguns detalhes que são difíceis de discernir sob outras perspectivas. Uma das mais importantes dessas metáforas é o conceito platônico tradicional de ‘participação’. Como podemos esperar, os neoplatonistas tardios o elaboraram bastante, inventando ferramentas conceituais sutis capazes de descrever seus vários aspectos.

O problema da participação, como formulado de maneira clássica em Parmênides de Platão (131), já foi revisado brevemente no capítulo 1.2.2. Vimos que, se uma coisa participar de uma Forma, a Forma precisa, até certo ponto, estar presente em seu participante. Ao mesmo tempo, no entanto, não pode ser exaurida por essa presença e deve permanecer inteira e intocada pela participação. Segue-se que, de alguma maneira, a Forma deve ser vista como imanente e transcendente. Isso é expresso claramente por Proclo no ET98, onde aprendemos que toda causa superior está “ao mesmo tempo em todo lugar e lugar nenhum”: está em todo lugar, pois permeia todas as coisas que dela participam; não está em lugar nenhum, pois, apesar de permeiar todas as coisas, nunca se mistura com elas, permanecendo totalmente transcendente. No entanto, como um verdadeiro neoplatonista tardio, Proclo não pode se contentar com uma explicação tão simples, sentindo a necessidade de explicar sistematicamente como, exatamente, o aspecto imanente e transcendente da participação caminham juntos. O assunto é crucial para ele devido ao fato de que, em sua opinião, a participação diz respeito não apenas à relação entre as Formas e as coisas sensíveis, mas, geralmente, toda relação de um nível de realidade a um nível superior a ele (como o da Alma para o

Intelecto, ou do Intelecto para o Um). A natureza precisa da participação, afetando, assim, toda a construção do universo neoplatonista.

A solução de Proclo (já projetada por Jâmblico) é típica do neoplatonismo tardio: consiste na diferenciação meticulosa de vários aspectos do processo de participação. Tomemos a Forma do Homem como um exemplo simples. Todos os homens participam dela, e cada homem participante (metechon) carrega-a imanentemente. No entanto, essa presença imanente não esgota a Forma, sendo apenas seu aspecto ‘participado’ (to metechomenon). A Forma como tal é transcendente em relação a todos os homens em particular, sendo intocada pela participação ou, como diria Proclo, ‘não-participada’ (amethektos). O objetivo real da participação é a menor irradiação da Forma. Proclo resume sua concepção no Comentário de Parmênides (707.8-18):

“Veja isso primeiro no caso das Formas; veja como o Homem, por exemplo, é duplo, transcendente e participado; como a Beleza é dupla, uma beleza antecedente a multiplicidade e uma beleza na multiplicidade; e, da mesma forma, a Igualdade ou a Justiça. Segue-se, portanto, que o sol, a lua e cada uma das outras formas da natureza tem uma parte que está fora e uma parte que é em si mesma. Para as coisas que existem nos outros, ou seja, os termos comuns e as formas que participam, devem ter antes delas o que pertencem a si mesmas e é íntegro e sem participação. Por outro lado, a Forma transcendente que existe em si mesma, porque é a causa de muitas coisas, une e junta a pluralidade; e novamente o caráter comum na multiplicidade é um vínculo da união entre elas, razão pela qual o próprio homem no geral é uma coisa, e outra coisa é o homem nos detalhes; o primeiro é eterno, mas o segundo é em parte mortal e em parte não mortal. O primeiro é um objeto de intelecção, enquanto o segundo é um objeto da percepção”.

Enquanto a Forma do Homem não é participada e é completamente transcendente, em todo homem em particular encontramos como reflexo a imanente “Forma na matéria” (enhylon eidos) que imprime ativamente a forma humana nele.

Como exemplo gráfico de todo o processo, podemos tomar o sol. É ‘participado’, pois todas as coisas terrenas têm uma participação nele. No entanto, o sol, como tal, não tem contato imediato com o nosso mundo: é ‘não-participado’, apenas se aproximando de nós através da luz que emite. O

importante é que, enquanto o sol existe em si e por si mesmo, sua luz pode ser considerada como existindo apenas em relação a nós. A luz solar é o sol, como parece, da nossa perspectiva. Se o sol ocupasse todo o universo e nada mais existisse, a luz do sol também não existiria - pois não haveria nada que o sol pudesse aparecer na forma de luz do sol. Por analogia, as versões imanentes das Formas existem apenas em consequência da participação de algo inferior.

2.4.2 – Participação e a Relação entre os Níveis da Realidade

Como já sugerimos, a participação em Proclo é um processo geral que envolve todo o mundo, não apenas sobre a relação entre as Formas e os particulares, mas mais importante ainda, a relação de cada nível de realidade com outro nível superior a ele. Proclo explica isso de forma concisa no seguimento da passagem do Comentário de Parmênides citada acima (707.18-26):

“Portanto, como cada um dos tipos é duplo, também toda a realidade é dupla [isto é, cada plano da realidade tomado como um todo]. Pois os múltiplos são partes do todo, e o todo não-participado é distinto do participado. A alma não-participada é uma coisa, a participada é outra, a primeira amarrando a pluralidade de almas, a segunda gerando a pluralidade; e o Intelecto não-participado é distinto do participado, o último introduzindo a pluralidade inteligível, o primeiro mantendo-a unida. Portanto, o Ser não-participado, do qual todos os seres vêm, incluindo todo o número deles, é diferente do participado, que também é um ser; o primeiro se ‘arrebata’ acima dos seres, o segundo é participado neles pelos seres”.

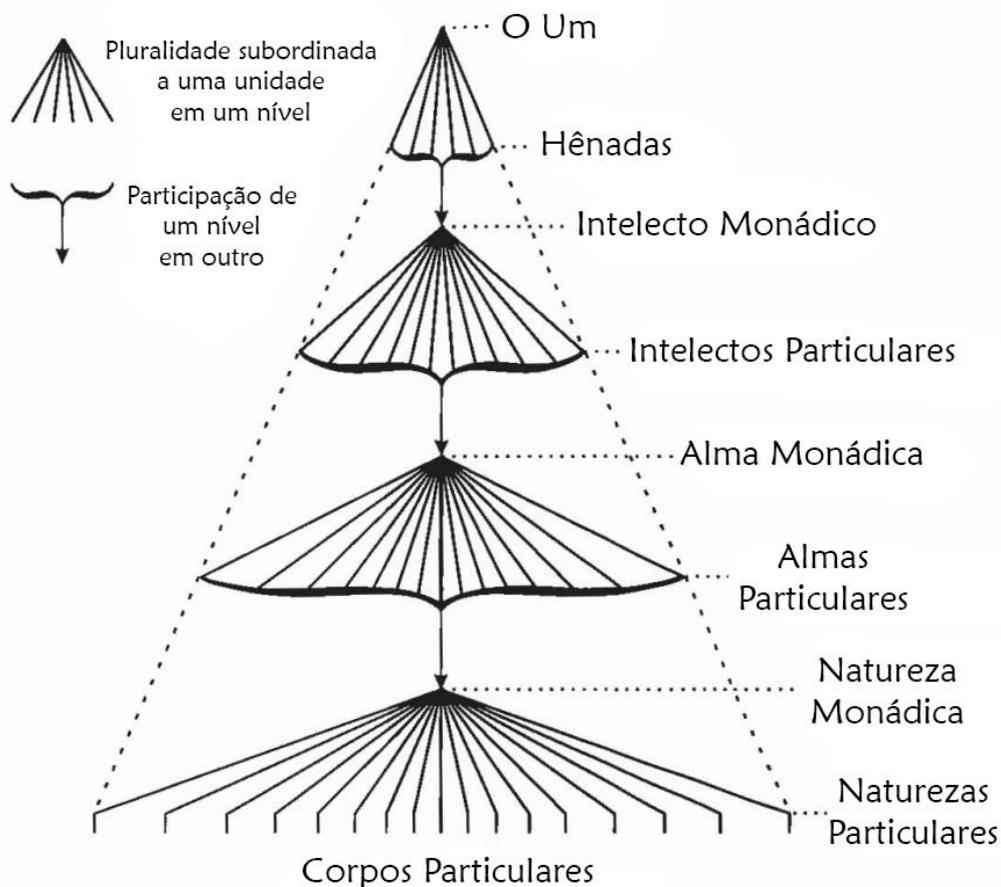
Para entender o que Proclo significa, podemos tomar a alma como o exemplo mais acessível. Como seres corporificados, conhecemos a alma, pois está presente de maneira imanente em nossos corpos, que participam dela. Mas essa alma participativa é idêntica à alma como uma hipóstase independente? Para Proclo, certamente não: se assim fosse, a fronteira entre os níveis do corpo e da alma seria obscurecida. Na realidade, não é a alma como tal (isto é, a Alma não-participada) que está presente em nosso corpo, mas apenas a alma como aparece da perspectiva do corpo, ou seja, como uma alma participada.

Este tópico está intimamente relacionado a outra regra importante que Proclo formula em ET 21.1-3: “Toda ordem da realidade começa em uma mônada e prossegue para uma coordenada de multiplicidade com essa mônada; e a multiplicidade em qualquer ordem pode ser remetida a uma única mônada”. Por ‘mônada’, Proclo significa a ‘essência’ universal não-participada de cada nível (por exemplo, o Intelecto universal), por ‘uma multiplicidade’, a ampla gama de aspectos participados que o nível em questão oferece a algum

nível inferior para ser compartilhado por ele, por exemplo um número de intelectos particulares a serem participados pela Alma (ET 21.22-33):

“A partir disso, é aparente que, mesmo no nível dos corpos naturais, a unidade e a multiplicidade coexistem de tal maneira que a natureza única contém muitas naturezas dependentes dela e, inversamente, essas derivam de uma natureza, a do todo; a ordem psíquica, originária de uma Alma primordial, desce para uma multiplicidade de almas e, de novo, leva de volta a multiplicidade para aquela; da mesma forma a essência intelectual pertence a uma mônada intelectual, e uma multiplicidade de intelectos, procedentes de um único Intelecto, reverte sobre ele; e que para o Um que é anterior a todas as coisas, há a multiplicidade de hênadas, e para as hênadas o esforço ascendente em direção ao Um. Assim, existem hênadas seguindo o Um, intelectos seguindo o Intelecto primitivo, almas seguindo a Alma primordial e uma pluralidade de naturezas que seguem a Natureza universal”.

Esquemáticamente, podemos representar a hierarquia na figura 11.



(Fig. 11)

Uma consequência significativa do modelo de Proclo é o fato de que a participação sempre ocorre através da pluralidade. Se se diz que o nível da alma ‘participa do Intelecto’, ele realmente não participa do Intelecto como tal (ou seja, no Intelecto ‘monádico’), mas em seus vários aspectos, ou seja, na pluralidade de intelectos particulares. Juntos, eles compreendem todos os aspectos do Intelecto monádico, mas cada um captura apenas um ponto de vista intelectual. A Alma monádica é capaz de participar de todos esses pontos de vista ao mesmo tempo, sendo sua relação com o Intelecto complexa e bem equilibrada. Não obstante, sua visão do Intelecto é necessariamente dividida por uma pluralidade maior do que a do Intelecto em si. Almas particulares estão em uma posição ainda pior, podendo apenas se relacionar com o Intelecto de um ângulo específico, cada uma através do intelecto particular do qual participa; é somente através da Alma monádica que elas são capazes de obter uma visão mais holística.

Proclo captura a diferença entre essas diferentes relações participativas, distinguindo entre três tipos de conjuntos (ET 67. I-II):

“Todo o ‘todo’ é um ‘todo-antes-das-partes’, um ‘todo-de-partes’ ou um ‘todo-na-parte’.

Pois ou contemplamos a forma de cada coisa em sua causa, e essa forma preexistente na causa dizemos ser um ‘todo-antes-das-partes’; ou então o contemplamos nas partes que participam da causa, e isso de duas maneiras. Ou o vemos em todas as partes reunidas, e é então um ‘todo-em-partes’, e a ausência de uma parte única diminuiria o todo; ou então vemos em cada parte separadamente, no sentido de que mesmo a parte se tornou um todo pela participação no todo, o que faz com que a parte seja o todo em um modo parcial. O ‘todo-de-partes’, então, é o todo em seu próprio modo de existência; o ‘todo-antes-das-partes’ é o todo à maneira de uma causa; e o ‘todo-nas-partes’ é o todo por participação” (ver ET 65).

Nesta perspectiva, a mônada não-participada de cada nível é um ‘antes-das-partes’, enquanto a mônada do nível imediatamente subordinado só pode se relacionar a ela como um ‘todo-de-partes’, podendo participar de todas as seus aspectos de uma só vez. Quanto a membros específicos desse nível subordinado, cada um deles só pode se relacionar com o plano superior

através de um dos membros particulares desse plano, que espelha a mônada em si mesma, sendo um ‘todo-em-parte’.

Outra consequência marcante desse modelo é que os membros particulares pluralistas de cada nível existem apenas como entidades independentes do ponto de vista de algum nível subordinado que participa deles. Assim, é apenas em relação aos corpos participantes que existem almas específicas, por exemplo, enquanto a Alma é sempre monádica. Tal idéia pode parecer surpreendente, pois implica que sem seu corpo nenhuma alma em particular poderia existir. Por mais estranho que isso possa parecer, é exatamente o que Proclo acredita - com o importante adendo de que os próprios corpos são naturalmente produzidos pela Alma. Alguém pode se perguntar se isso não é um perigo para a imortalidade e ‘imperecibilidade’ da alma individual. Os neoplatonistas tardios estão cientes do problema e o resolvem, introduzindo outro tipo de corpo diferente do físico - um corpo sutil e invisível do qual a alma pode participar mesmo após a morte do corpo físico (ET 196):

“Toda alma participada faz uso de um primeiro corpo que é perpétuo e tem uma constituição sem origem temporal e isento de decadência.

Pois, se toda alma é eterna em sua essência, e se, além disso, ela anima diretamente algum corpo, então deve animar em todos os momentos, uma vez que o ser de toda alma é invariável. E se assim for, o que anima é, por sua vez, animado em todos os momentos, e em todos os momentos participa da vida. Mas toda alma participada é diretamente participada por algum corpo (por isso é que é participada e não é não-participada) e por sua própria natureza anima este corpo participante. Deste modo, toda alma participada faz uso de um primeiro corpo que é eterno e, em sua essência, é sem origem temporal e imperecível”.

Proclo costuma chamar esse primeiro corpo perpétuo de ‘veículo’ (ochema) da alma, designando-o como ‘astral’, ‘luminescente’ ou ‘etéreo’, em contraste com o corpo físico que é ‘terreno’. Até a alma irracional precisa ter um corpo ‘sutil’ próprio. É verdade que as almas irracionais não são imortais e, em teoria, elas poderiam perecer após a morte do nosso corpo físico. Nesse caso, porém, seria difícil entender os mitos de Platão que retratam o destino das almas entre encarnações, aparentemente assumindo que as almas carregam toda a sua irracionalidade com elas - caso contrário, não faria sentido

puni-las e elas não cometeriam tantos erros imprudentes na escolha de vidas no mito de Éris na república. Deste modo, Proclo assume a existência de um corpo ‘pneumático’, que não é perpétuo, mas sobrevive por várias reencarnações até que a alma passe por tudo o que é necessário para se purificar de sua própria irracionalidade.

A postulação de três tipos de corpos é um exemplo típico da abordagem filosófica dos neoplatonistas orientais. Os leitores acostumados com Plotino ou com a tradição platônica mais antiga talvez considerem isso uma complicação desnecessária, levando a uma multiplicação infinita de camadas da realidade, introduzindo entidades cada vez mais elevadas (que, nesse caso, lembram desconcertantemente o espiritualismo moderno). Para Proclo, no entanto, é um passo lógico inevitável sem o qual ele não seria capaz de levar o problema da participação a todas as suas conclusões lógicas. Como Proclo tenta descrever a realidade por meio de um modelo lógico totalmente coerente, ele não pode evitar tornar seu esquema imensamente complicado em detalhes. A relativa simplicidade de Plotino na sua metafísica só foi possível à custa de não buscar coerência absoluta, baseando-se em várias ideias particulares que nem sempre precisam ser logicamente compatíveis. Os neoplatonistas tardios não estão mais satisfeitos com uma abordagem tão flexível, considerando-a muito vaga e aberta. Em vez disso, seguem o caminho da estrita consistência lógica, sem se importar com o fato de que às vezes os leva a proposições que fazem os leitores modernos se sentirem tontos.

2.4.3 – Graus de Participação

Até agora, apresentamos o modelo de participação do Proclo em sua forma mais simples, descrevendo-o apenas por três termos: a mônada não-participada, seus aspectos participados e os termos participantes no nível inferior. No entanto, em seu perfeccionismo, Proclo nem sempre se contenta com um esquema tão simples e, para análises mais detalhadas, ele precisa introduzir outras distinções sofisticadas que possam capturar várias sutis nuances hierárquicas. Esse refinamento diz respeito principalmente ao médio prazo da nossa tríade. Embora até agora tenhamos tratado os aspectos participados de cada nível como uma categoria monolítica, na verdade, existe uma hierarquia inteira de termos participados. Dentro dessa hierarquia, a distinção mais importante é entre dois tipos de entidades (ET 64.1-12):

“Toda mônada originária dá origem a dois conjuntos de seus membros, um composto por substâncias completas em si e o outro com irradiações que têm sua substancialidade em algo diferente de si mesmos.

Pois se a processão consiste em uma declinação através de termos semelhantes às causas constitutivas, do totalmente perfeito procederá na devida ordem as coisas relativamente completas, e através da mediação delas, por sua vez, surgem o incompleto. Consequentemente, haverá uma ordem de substâncias completas em si e outra de incompletas. Essas últimas são de natureza a pertencer a seus participantes, pois, por estarem incompletos, exigem um substrato para sua existência. Os primeiros fazem os participantes pertencerem a eles, pois, sendo completos, enchem os participantes consigo mesmos e os estabelecem em si mesmos, e por sua existência substancial eles não precisam de seres inferiores”.

Na ET 82, aprendemos ainda que esse tipo mais poderoso de entidades participadas também é capaz de auto-reversão, o que, em outras palavras, significa que são auto-constituídas. No entanto, essa capacidade implica numa separação essencial dos termos participantes (ET82):

“Toda entidade incorpórea, por ser capaz de se reverter sobre si mesma, quando participada de outras coisas, é participada de uma maneira separável.

Pois, se fosse participada inseparavelmente, sua atividade não seria mais separável do participante, assim como sua essência. E, no entanto, se assim fosse, não seria capaz de reverter sobre si mesma; pois, se revertesse, seria separada do participante, cada um sendo alguma coisa distinta. Se, então, deve ser capaz de se reverter, quando participada por outros, deve ser participada de maneira separada”.

Tal proposição parece entrar em contradição com o que foi dito acima. Como os termos de participação podem ser separados dos participantes, se a própria essência da participação consiste precisamente em uma relação entre o participante e o participado, sendo, portanto, impossível sem a presença de algum termo participante? A resposta é que ‘separação’ não pode ser tomada literalmente aqui. Assim como podemos dizer dos níveis auto-constituídos que eles ‘se produzem’ (ET 40-1), embora de uma perspectiva diferente sejam gerados por níveis superiores a eles, de maneira semelhante a separação de ‘substâncias completas em si mesmas’ (autoteleis hypostaseis) deve ser visto apenas como relativa. Na realidade, elas também não podem existir, a menos que sejam participadas por algo - mas, diferentemente do tipo inferior de entidades participadas, eles têm seus termos de participação totalmente sob controle, não sendo afetados por eles. Proclo expressa bem essa distinção no final da proposição 64, citada recentemente: a presença dos termos participantes é exigida pelos dois tipos de entidades participadas, mas os inferiores ‘pertencem aos participantes’, sendo assimilados, enquanto os superiores ‘fazem os participantes pertencerem a eles’, permanecendo totalmente dominante. As substâncias completas em si mesmas, portanto, dependem dos participantes apenas em relação à sua existência (pois elas não existiriam sem a participação), mas em seu comportamento permanecem completamente independentes, imprimindo suas propriedades nos participantes sem serem suscetíveis a qualquer influência deles.

Mas, então, o que Proclo realmente quer dizer com essa distinção? A resposta pode ser encontrada na continuação da proposição 64 (ET 64.19-26):

“A partir disso, é evidente que, entre as hênadas, algumas procedem completas em si mesmas do Um, enquanto outras procedem de estados de irradiação (ellampseis) de unidade. E assim, entre os intelectos, alguns são essências auto-completas, enquanto outros são perfeições intelectuais; e entre as almas, algumas também pertencem a si mesmas, enquanto outras pertencem a corpos animados,

como sendo meramente aparências de almas. E assim, nem toda unidade é um deus, mas apenas as hênadas auto-completas; nem toda propriedade intelectual é um intelecto, mas apenas os essenciais; e nem toda irradiação da alma é uma alma, mas também há imagens de almas”.

Enquanto nas seções anteriores simplificamos as coisas considerando as entidades participantes como reflexões imanentes de um nível superior em um nível inferior, para o Proclo isso representa apenas um aspecto da participação. Se fosse para isso que se trata a participação, haveria apenas a mônada em cada nível, e todos os aspectos participados existindo apenas em um nível inferior como estados imanentes de seus termos participantes. Proclo está convencido, no entanto, de que, além disso, deve existir um número de termos particulares independentes em cada nível. Assim, além das almas como estados irradiados presentes nos corpos, deve existir uma categoria de almas como entidades separadas que ainda são participadas, mas retendo alguma transcendência relativa, nunca se tornando uma propriedade do nível corporal.

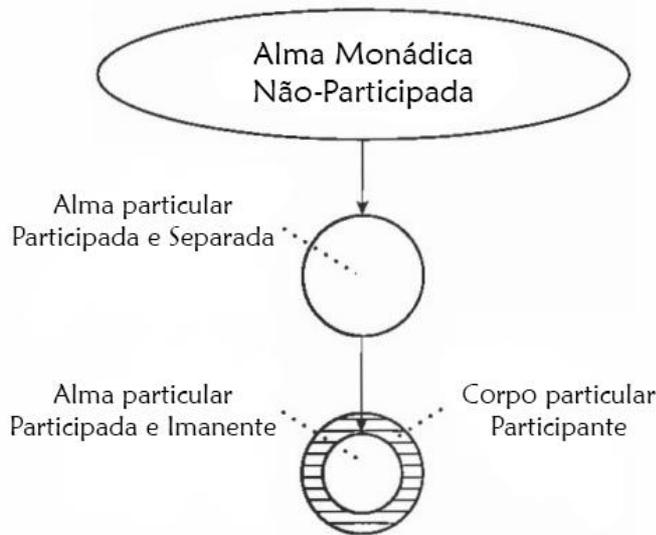
Certamente, podemos perguntar como uma entidade participada pode ser transcendente (embora em um sentido relativo), quando a própria distinção entre não-participado, participado e participante serve principalmente para reconciliar a transcendência das causas mais altas com sua imanência: toda entidade superior é transcendente em seu núcleo, mas imanente nos aspectos participados. Portanto, um termo participado não é imanente à sua definição? Proclo admite esta objeção, mas consegue contorná-la por meio da seguinte proposição (ET 81):

“Tudo o que é participado separadamente está presente ao seu participante por um certo poder inseparável que ele lhe confere.

Pois, se ele próprio está presente ao participante de maneira separada e não está nele, como se possuísse sua subsistência, é necessário um certo meio entre os dois, conectando um ao outro e que é mais semelhante ao que é participado e subsiste no participante. Pois, se este meio é separável, como pode ser participado pelo participante, uma vez que o participante não contém o meio nem nada que dele proceda? Uma potência e iluminação procedendo, portanto, daquilo que é separável no participante, une ambas. Portanto, um deles será aquele pelo qual a

participação é efetuada, outro será o que será participado e outro o que participará”.

Em outras palavras, uma substância completa em si mesma só pode ser participada através de sua própria potência ou estado irradiado (ellampsis), que está presente de forma imanente no termo participante. O problema pode ser melhor demonstrado na relação entre corpo e alma, que, sem dúvida, é a principal razão pela qual Proclo introduz essa distinção sutil. O que exatamente queremos dizer quando dizemos que o homem ‘tem alma’? No nível mais básico, queremos dizer que o corpo do homem participa da alma. Proclo, no entanto, considera essa afirmação muito vaga e precisa torná-la mais precisa. No final, ele conceitua a relação entre corpo e alma como envolvendo nada menos que quatro entidades. O primeiro é o corpo que participa de uma alma racional específica. No entanto, o último é ‘completo-em-si-mesmo’ e ‘separado’, portanto, não pode entrar em uma relação direta com o corpo. Conseqüentemente, como sua imagem sombria ou aparência, ela produz a alma irracional que atua como mediadora. A alma irracional pode facilmente estar presente no corpo, pois possui o status de um ‘estado irradiado’ que pertence ao corpo participante. O quarto termo é a Alma monádica, desempenhando o papel transcendente de garantir todo o processo de participação: sendo não-participada em si mesma, não estando relacionada ao corpo em particular, mas tendo uma relação com a alma racional particular, que é seu aspecto participado (ou mais precisamente, a alma particular tem uma relação com ela, a Alma monádica permanece absorvida em si mesma). Todo o processo está representado na figura 12.



(Fig. 12)

No entanto, é apenas nos termos mais altos de cada nível (ou seja, nesse caso com corpos humanos) que encontramos essa versão completa da participação.

A razão é apresentada na proposição 62: ‘*Toda multiplicidade que está mais próxima do Um tem menos membros do que os mais remotos, mas é maior em poder*’. Segue-se que “*as naturezas corporais são mais numerosas que as almas, e essas que os intelectos, e os intelectos mais numerosos que as hênadas divinas*” (ET 62.9-11). Proclo infere disso que em cada plano inferior deve existir um número de termos que não têm conexão direta com os termos do nível supraordinado (ET 110.1-5):

“Os primeiros membros de qualquer nível, que estão intimamente ligados à sua mônada, podem participar em virtude de sua posição análoga nos membros do nível supra-adjacente, que se encontram imediatamente acima deles; mas os membros menos perfeitos, que estão muitos graus afastados de seu próprio princípio monádico, são incapazes de desfrutar dessa participação”.

Um exemplo típico são os corpos: estes são maiores em número do que as almas, e é por isso que nem todo corpo possui uma alma própria. De acordo com Proclo, são apenas os seres humanos como criaturas racionais que têm suas próprias almas, sendo capazes de se relacionar com almas ‘completas em si mesmas’, isto é, com almas racionais. Os outros seres vivos possuem apenas

almas no sentido de ‘estados irradiados’, sem ligação com nenhuma alma verdadeira (isto é, separada).

A ideia de que os animais têm apenas um traço inferior da alma é algo com o qual Plotino concordaria. Contudo, ele se recusaria a aplicar a mesma regra a todos os níveis mais altos - o que é exatamente o que Proclo faz em ET 111.1-6:

“O nível intelectual compreende intelectos divinos que receberam participação de deuses (hênadas), e também intelectuais nus; o nível psíquico compreende almas intelectuais, ligadas cada uma com seu próprio intelecto, e também almas nuas; a natureza corporal compreende naturezas sobre as quais as almas presidem, e também naturezas nuas, destituídas da companhia de almas”.

Do ponto de vista dos seres humanos, é principalmente o nível da alma que é altamente interessante. Proclo reconhece três tipos básicos de almas: divina, daemônica e humana. Enquanto os dois primeiros possuem intelecto próprio, as almas humanas, que são as mais baixas da hierarquia, não têm essa sorte (ET 181-3). Assim como os animais têm apenas uma aparência de alma, os humanos têm apenas uma aparência de intelecto. Nem mesmo os filósofos são uma exceção, como Proclo explica no ‘Cratylus Commentary’ (64):

“O Intelecto essencial contém todos juntos como um todo, e, na realidade, é a verdadeira compreensão de toda a realidade. O intelecto do filósofo, no entanto, uma vez que não é essencial, mas uma iluminação do Intelecto, por assim dizer (uma imagem do Intelecto), pensa em um nível específico e compreende a Verdade apenas de forma intermitente”.

Se Plotino se via firmemente enraizado no domínio inteligível no verdadeiro núcleo de seu ser, conseguindo ocasionalmente unificar-se mesmo com o Um como tal, a visão neoplatonista tardia é mais modesta: o filósofo é visto como estando na interface do corpo e alma, não tendo acesso direto a nenhum nível superior. A atividade intelectual pode ser meramente imitada psiquicamente pelos humanos. O verdadeiro insight intelectual pertence apenas a deuses e daemons.

Nada disso significa, é claro, que não devemos nos esforçar para obter uma visão intelectual. O filósofo está ciente de seus próprios limites, sabendo que seu intelecto psíquico é apenas uma imitação do verdadeiro. No entanto, ele sabe que mesmo essa atividade intelectual derivada é boa para a alma. De fato, segundo Proclo, o fato de termos apenas um acesso indireto à atividade intelectual torna ainda mais importante aspirarmos a ela. As entidades participadas ‘completas em si mesmas’ estão disponíveis para seus participantes automaticamente, por assim dizer. Sendo capazes de ‘auto-reversão’ (ET 82), sendo ‘auto-constituídas’ (ET 42-3), e, portanto, também, sendo perpétuas (ET 45-6). Daqui resulta que elas são continuamente participadas por seus participantes apropriados, pois se sua participação fosse interrompida por um único momento, eles desapareceriam e se fundiriam com a mônada. No entanto, no caso de estados irradiados, não existe tal necessidade de participação: uma vez que pertencem a seus participantes, não tendo o ser em si mesmos, eles podem se originar e perecer livremente, e a participação neles pode ser facilmente interrompida.

No universo de Proclo, isso só pode acontecer no nível da alma. Os níveis mais altos não têm como pôr fim à sua participação, sendo totalmente imutáveis (ET 76). A alma também é imutável e eterna em sua essência, mas está sujeita ao tempo em sua atividade (ET 191), sendo, portanto, capaz de mudar. De todas as classes de almas, são apenas as humanas que fazem uso dessa habilidade infeliz. Como as primeiras entidades mutáveis (ET 184), as almas humanas são capazes de se afastar da irradiação intelectual que lhes é perpetuamente oferecida do alto; essa ‘fuga’ se torna uma fonte do mal. De fato, é ainda mais importante cultivar nossa atividade intelectual, pois é somente por meio disso que podemos nos reconectar às nossas causas superiores. Os neoplatonistas tardios podem não ter a confiança olímpica de Plotino, mas seu esforço para se relacionar com os níveis mais altos não é menos intenso - embora, na visão deles, essa ligação só possa ser alcançada indiretamente.

3 – Teologia Politeísta de Proclo

No capítulo 2.1.2, já mencionamos brevemente a crença de Proclo na existência de uma pluralidade de hênadas no nível do Um. Chegou a hora de olhar mais de perto para esse lado curioso, mas importante, do pensamento de Proclo. Como veremos, a existência das hênadas é compreensível à luz da teoria da participação de Proclo. Ao mesmo tempo, porém, há certos aspectos da doutrina que não podem ser totalmente explicados em termos da ontologia padrão de Proclo. Com as hênadas, entramos pela primeira vez em um domínio no qual a filosofia entra em diálogo com a religião, adaptando-se às suas exigências. É também por esse motivo que toda a concepção é altamente obscura em alguns lugares, exigindo um grande esforço especulativo - como só é compreensível no caso de entidades que são por si mesmas inefáveis e incognoscíveis (ET 123).

3.1 – Hênadas

Os platonistas gregos sempre deram como certa a existência de uma pluralidade de deuses, mas raramente tentaram encontrar um lugar claramente definido para eles em seus sistemas metafísicos. Quando alguns deles se aventuravam a localizar os deuses sem ambiguidade, eles geralmente tendiam a colocá-los no mundo inteligível, sem, contudo, identificá-los com as Formas. Assim, encontramos Plotino, por exemplo, descrevendo uma visão do universo inteligível ‘com todos os deuses’, onde ‘cada deus é todos os deuses se unindo em um’. Localizar os deuses acima do reino do intelecto, sem dúvida, pareceria absurdo para Plotino, e ele não era exceção a esse respeito. Segundo Damáscio (De princ. 1 258.1-5) e Jâmblico, quase todos os filósofos situavam os deuses no nível do Intelecto, afirmando ‘que existe um Deus supra-essencial, enquanto todos os outros deuses são essenciais, sendo divinizados por iluminações vindas do Um’. Foi possivelmente o próprio Jâmblico quem, pela primeira vez, entendeu os deuses como aspectos do Um como tal. Para Proclo, essa identificação é um dos pilares mais importantes de seu pensamento.

Para entender as hênadas de Proclo, precisamos manter em mente sua teoria da participação. Vimos no capítulo 2-4.2 que a relação entre as hênadas e o Um é análoga à relação entre intelectos particulares e o Intelecto monádico: as hênadas são aspectos participados do Um monádico e não-participado (ET 21). Graças a isso, elas podem, de uma perspectiva, ser vistas como seus diferentes ‘modos’ ou ‘individações’ (ET 133):

“Todo Deus é uma unidade benéfica ou uma bondade unificada; e cada Deus, na medida em que ele é uma divindade, tem essa hyparxis. O primeiro Deus, no entanto, é simplesmente o Bem, e simplesmente o Um; mas cada posterior ao Um-Bem é uma certa bondade e uma certa unidade.

Pois as várias hênadas e as excelências dos vários deuses são distinguidas por sua peculiar individualidade divina, de modo que cada uma em relação a uma individuação especial da bondade torna todas as coisas boas, aperfeiçoando ou preservando na unidade, ou protegendo-as do mal. Cada uma dessas individualidades peculiares é um bem particular, mas não a soma do bem: a causa unitária deste último é pré-estabelecida no Primeiro Princípio, que por esse motivo é chamado de Bem, como sendo constitutivo de toda excelência. Pois nem todas

À primeira vista, postular uma pluralidade de hênadas no reino do Um pode parecer uma ideia estranha, e a sofisticada afirmação de Proclo de que “todo o número de deuses tem o caráter de unidade” (ET 113.1) provavelmente não consolará o leitor moderno incrédulo. No entanto, a existência de uma pluralidade de hênadas é compreensível se a lermos precisamente da perspectiva da teoria da participação de Proclo (PT III 4). Como podemos lembrar (cap. 2.4.2), a pluralidade de termos participados de cada nível é uma pluralidade participada, ou seja, aquela que, em sua forma completa, só existe secundariamente do ponto de vista do nível de participação inferior. Quando o Intelecto procede do Um, constituindo-se como uma hipóstase independente, o faz como Intelecto monádico, que abraça todos os seus aspectos como intimamente unificados. Quando, no próximo passo, a Alma procede do Intelecto e, ao voltar-se a ele, começa a participar dele, não participa do Intelecto monádico em sua totalidade, mas apenas nos aspectos do Intelecto que são participáveis, ou seja, na pluralidade de intelectos particulares. A afirmação comum de que a Alma participa do Intelecto é, portanto, uma abreviação de um processo mais complicado, no qual o objeto real de participação não é o Intelecto monádico como tal (que é o todo-antes-das-partes e não-participado), mas uma pluralidade composta simultaneamente de vários de seus aspectos (partes inteiras). Da perspectiva do Intelecto, essa pluralidade é totalmente unificada, mas do ponto de vista da Alma, ela aparece como uma multidão de intelectos particulares distintos.

Do mesmo modo, podemos olhar para as hênadas. Por estarem contidas no Um, elas nunca se destacam como entidades múltiplas, ‘pré-subsistindo’ de uma maneira indizível e inteiramente unitárias. É apenas da perspectiva das hipóstases participantes mais baixas que elas se destacam como realmente pluralistas. Em si mesmas, em seu próprio modo de existência (kath’ hyparxin), são unitárias em grau absoluto. É apenas na maneira de uma causa (kat’ aitian) que elas existem em plena pluralidade, pois as hipóstases inferiores não conseguem apreender sua unidade, percebendo o Um como uma multiplicidade unificada.

Nada disso significa, é claro, que as hênadas seriam uma criação do Intellecto. Cada entidade participada é constituída em seu próprio nível, sendo firmemente fundamentada em sua mônada. As hênadas também, portanto, são estabelecidas no Uno. Elas são estabelecidas por ele de maneira unitária, porém, apenas revelando sua pluralidade de uma perspectiva externa. Podemos comparar o Um à luz, talvez, que contém todas as cores, mas é incolor em si mesma, apenas revelando suas potencialidades multicoloridas quando cai nos níveis mais baixos, refrata através deles e mostra suas cores de maneiras que correspondem à aptidão (epitedeiotes) de seus destinatários, cada objeto destacando uma cor diferente de acordo com as propriedades reflexivas de sua superfície.

Tudo isso dito, é importante enfatizar que, para Proclo, as hênadas não são apenas aspectos do Uno, mas existem nele em um sentido muito forte como individualidades independentes. Proclo traz isso à tona com força no Comentário de Parmênides (1048.9-20), ao explicar a diferença entre as hênadas e as Formas. Como poderíamos esperar, ele começa enfatizando o maior grau de unidade mútua das hênadas: ‘enquanto as Formas participam umas das outras, as hênadas estão todas em todas elas, o que não é o caso das Formas’ (14-15). Surpreendentemente, no entanto, Proclo continua explicando que as hênadas também são mais distintas umas das outras do que as Formas (16-20):

“E, no entanto, apesar desse grau de unidade naquele reino, quão maravilhosa e não-misturada é a sua pureza, e a individualidade de cada uma delas é uma coisa muito mais perfeita do que a alteridade das Formas, preservando como ela desmistifica todas as entidades divinas e seus poderes próprios distintos”.

Em que sentido as hênadas podem ser mais unitárias e mais distintas do que as Formas? Uma resposta abrangente a essa pergunta (embora longe de ser correta) foi oferecida por Edward Butler, que argumenta que a base da unidade das hênadas é precisamente a sua individualidade. Segundo Butler, há uma ruptura metafísica crucial entre o reino do ser (em todas as suas formas até o mais baixo) e o das hênadas. A esfera do ser é organizada de acordo com a lógica de todos e partes, que forma a base da teoria da participação de Proclo: em cada esfera do ser, ‘existe uma única mônada

anterior à multiplicidade, que determina para os membros da esfera sua relação única entre si e com o todo' (ET 21.15-18). À medida que subimos na escala da realidade, os conjuntos monádicos serão cada vez mais unificados. No entanto, mesmo a mônada do Ser, a entidade mais unificada que existe, não será totalmente unitária, estando relacionada a todos os seres particulares como seu elemento comum. Somente os deuses supra-essenciais podem ser verdadeiramente unitários (heniaioi), 'enquanto o Ser, a Vida e o Intelecto não são hênadas, mas cada um deles um grupo unificado (henomenon)' (ET 115.3), então, por ser um grupo de múltiplos membros, todos precisam de outro princípio acima deles, do qual possa derivar sua unidade.

Para que essa regressão infinita pare, o topo da hierarquia precisa ser organizado de maneira diferente. Antes de tudo, a diferença entre o Um e as hênadas deve se aproximar de zero, as hênadas existindo "ao redor" do Um, e não abaixo dele (PT III 3, 12.2-13.4):

"A primeira pluralidade (arithmos), que compartilha a mesma natureza com o Um, é como o Um, inefável, supra-essencial e completamente semelhante à sua causa. Pois, no reino dos primeiros princípios, não aparece nenhuma alteridade que separaria os produtos do produtor, transferindo-os para outro nível de realidade. Não, a causa de todas as coisas transcende todo movimento e diferenciação de maneira unitária, e estabeleceu em torno de si a pluralidade divina (peri heauto), unificando-a com sua própria simplicidade".

Mais importante: as hênadas não devem formar nenhum campo múltiplo para serem 'unificadas' por uma mônada acima delas - nos termos de Proclo, sua pluralidade deve ser 'unitária' (heniaion – ET 113.9) em vez de 'unificada'. Em vez de derivar sua unidade do Um, cada hênada deve ter a fonte de sua unidade em si mesma. Proclo realmente enfatiza que cada hênada é uma "unidade auto-completa" (henas autoteles - ET 114), cuja unidade reside em sua absoluta simplicidade e independência de qualquer coisa interna ou externa (ET 127):

"Toda natureza divina, por ser simples, é especialmente primária e, por isso, é muito auto-suficiente.

O fato de ser simples é evidente a partir de sua unidade: toda divindade é perfeitamente unitária (henikotaton) e, como tal, é simples em um grau especial. O fato de ser auto-suficiente pode ser aprendido a partir da reflexão de que, enquanto o composto é dependente (se não de coisas externas a ele, pelo menos de seus próprios elementos) o perfeitamente simples e unitário, sendo uma manifestação daquele que é idêntico ao Bem, é totalmente auto-suficiente; e perfeita simplicidade é o caráter da divindade. Sendo uma bondade absoluta (autagathotes), a divindade não precisa de nada externo; e sendo unitária, não depende de seus próprios elementos”.

Na mesma linha, Proclo nega que as hênadas possam ter qualquer relação entre elas. Ao falar das hênadas, ‘em vez de relação (schesis), devemos aplicar o conceito de auto-identidade, e, antes mesmo dessa auto-identidade, a existência (hyparxis) de cada entidade em si; pois cada coisa nesse reino existe primariamente por si mesma e, por existir em si mesma, é unida a qualquer outra coisa’ (No Parm. 936.19-22). Como sabemos no ET 66, Proclo reconhece quatro tipos de relações: identidade, diferença e a relação entre todo e parte e parte e todo. Tudo isso, no entanto, diz respeito apenas a ‘seres’ (ta onta - ET 66.1). Os deuses ‘são inteiramente puros (amigeis) e, portanto, não são multiplicados para se relacionarem uns com os outros’ (ET 126.8-9). ‘A diferenciação de coordenadas umas das outras’, que é típica dos membros particulares de todos os níveis inferiores, é substituída no domínio das entidades supra-essenciais (en tois hyperousiois) por ‘peculiaridade individual’.

Devido a isso, as hênadas agem como uma interface crucial entre o Um e os Muitos. São unidades absolutas, cada uma existindo em e para si mesma e sem relação com nada externo. Sua única característica distintiva é sua ‘peculiaridade individual’. Isso dá origem a uma espécie de pluralidade primordial, mas que é unicamente pluralizada pela singularidade individual, que torna cada uma das hênadas uma unidade independente. “Dessa maneira”, conclui Butler, “a doutrina cardinal do neoplatonismo, a preeminência da unidade e sua identidade com o Bem, é identificada por Proclo com a natureza primordial da individualidade em relação a todas as outras determinações”.

A concepção resultante pode ter consequências religiosas importantes, pois estaria próxima de uma atitude em relação ao divino frequentemente

observada nas religiões politeístas, uma que às vezes tem sido referida como ‘monolatria’, mas que talvez possa ser descrita com mais precisão como ‘focalização’, em outras palavras, a tendência dos adoradores a respeitar todos os deuses, mas destacar provisoriamente apenas uma divindade de cada vez para a adoração real, tornando-a o foco de sua atenção momentânea e tratando-a como um representante de todo o reino divino, embora sem perder os outros deuses. De maneira semelhante, Proclo enfatizou, em sua excursão à oração, no Comentário do Timeu (1 212.23-5) que o adorador deve “separar-se de todas as outras preocupações, para que possa se unir em solidão com uma divindade solitária e não tentar unir-se à unidade enquanto está na companhia da pluralidade”. Embora possamos considerar isso como estando se referindo a unidade com o Uno como tal (ecoando a famosa frase de Plotino em Enn. VI 9, 11.51), o contexto da passagem torna isso improvável, uma vez que os deuses com quem se deve unir são no restante da excursão estritamente referida no plural. Parece mais plausível supor com Butler (2003: 57) que o que Proclo tem em mente é precisamente uma forma de adoração ‘focalizada’, orando a uma divindade específica de cada vez e unindo a todas as outras através dela.

Se essa interpretação especulativa estiver correta (o que muitos estudiosos do Proclo negariam), significa que, em seu próprio modo de existência, as hênadas não estão em um estado de fusão indistinguível, nem sua pluralidade é uma das unidades a serem unificadas por um mônada acima deles. Em vez disso, a pluralidade é estritamente ‘focalizada’, isto é, existe dentro de cada uma das hênadas. Os deuses não precisam ser unificados um com o outro, pois cada deus possui todos os outros em si mesmo, embora do seu ponto de vista individual. Como o último neoplatonista pagão sobrevivente, “Olimpiodoro, o Jovem”, coloca cem anos depois (em Alc. 214): “Todos os deuses estão em Zeus ‘zeusicamente’ e em Hera ‘heraicamente’ - pois nenhum deus é incompleto”. Para nós, é claro, isso é bastante difícil de visualizar. Podemos pegar uma das hênadas, sem dúvida, e mostrá-la como uma unidade independente e compreendendo todas as outras hênadas em si (mas não como partes). Podemos tentar isso com hênadas diferentes e, a cada vez, obteremos uma imagem semelhante, embora com cores individuais distintas. Mas quando tentamos pensar em todas as hênadas de uma só vez e em seus exatos status entre si, provavelmente teremos que concordar com Proclo (ET 123; 162) de que no final elas são secretas e desconhecidas em si

mesmas, sendo apenas inteligíveis como participadas por seres - não como unitárias, mas unificadas.

Butler leva sua interpretação longe demais, talvez, quando declara que “*não existe algo como o Um, se queremos dizer com isso algo diferente das hênadas; a Divindade não é outra coisa senão os próprios deuses*”. Embora, de uma certa perspectiva, isso possa ser verdade, isso nos dá apenas metade do quadro, que é relativizado pelo próprio Proclo, que enfatiza que “*nem todos os deuses juntos podem se igualar ao Um, porque ele ultrapassa toda a multidão divina*” (ET 133.10-12). Com o reconhecimento de Butler, parece-nos de que a metafísica de Proclo tenta integrar dois discursos diferentes: o da filosofia e o da teologia religiosa. Ao falar como filósofo, Proclo regularmente ‘hipostasia’ o Um e o trata como o Primeiro Princípio que mantém seu sistema metafísico unido, atuando como a mônada do reino henádico (ET 21.29-30). Ao mesmo tempo, no entanto, esse mesmo sistema é um trabalho grandioso da hermenêutica teológica que tenta levar a sério as divindades da religião tradicional que Proclo ainda adorava ritualmente no dia a dia. Nesse discurso teológico, o Uno, como princípio abstrato, parece recuar, tornando-se um nome para a individualidade única de cada uma das hênadas que foi revelada nos mitos e cultos locais. Veremos algumas implicações interessantes disso abaixo no capítulo 3.3.

Seja como for, é útil notar que a introdução de hênadas no reino do Uno tem implicações importantes na visão de mundo, oferecendo outra maneira de suavizar o totalitarismo fechado do universo monístico de Proclo. Como vimos (cap. 2.1.2), Proclo tenta aliviar a subordinação totalitária de todas as coisas ao Uno, tornando o Uno totalmente negativo e, portanto, flexível e aberto a várias alternativas. Não obstante, as ordens inferiores são incapazes de se relacionar com o Uno em seu modo puro e negativo, e o controle do Uno sobre elas deve necessariamente assumir uma forma mais determinada de qualquer maneira. Para amenizar essa determinação, Proclo o concebe como essencialmente pluralista. A regra do Uno não é uniforme, refratando-se para vários modos igualmente válidos. Como resultado, o universo de Proclo é uma *totalidade pluralista*, permitindo a combinação de subordinação absoluta a um Princípio com a apreciação da singularidade e pluralidade de perspectivas.

3.2 – Deuses inferiores e a hierarquia de hênadas

Ao postular as hênadas, os neoplatonistas orientais encontraram um ‘lar’ perfeito para os deuses, mas não puderam permanecer contentes com ele. Para os gregos antigos em geral, o divino era uma categoria flexível demais para ser relacionada a apenas uma classe particular de seres supra-essenciais. Foi notado pelo estudioso alemão Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff que a palavra grega ‘theos’ tem principalmente uma força predicativa, ou seja, os gregos acharam mais natural afirmar que ‘algo é deus’ em vez de que ‘deus é algo’. Isso significa, em outras palavras, que o divino era percebido principalmente pelos gregos como um poder que por si só é impessoal (embora não necessariamente carente de características individuais), adquirindo uma forma pessoal apenas em suas manifestações concretas (ver Vernant 1983). Segue-se que essas manifestações particulares podem ser extremamente numerosas, ocorrendo em diferentes níveis hierárquicos.

Até que ponto essa era uma maneira natural de considerar os deuses pode ser facilmente ilustrado por Platão. Como W. J. Verdenius (1952) mostrou, Platão fala sobre os deuses em muitos sentidos diferentes. Assim, no *Timeu*, ele designa os corpos celestes como “deuses visíveis e gerados” (40d4), mas além deles também reconhece os deuses da religião tradicional descritos pelos poetas (40d-41a), apenas para introduzir, duas páginas depois, uma categoria especial de ‘deuses jovens’ (42d), que realizam várias tarefas criativas inferiores no cosmos. Além disso, o próprio Demiurgo também é mencionado como deus, embora esteja longe de ser claro qual é o seu status exato. Um número de outras entidades é referido por Platão como “divinas”: as Formas (*Phd.* 80a-b, *Resp.* 6ne, *Pol.* 269d), alma (*Leges* 726a etc.), razão (*Resp.* 590d, *Ale.* 1 133c) ou um homem bom (*Resp.* 383c). Quando, finalmente, nos diz no *Fédon* (91C) que a alma é “mais divina que o corpo”, podemos facilmente ter a impressão de que, para Platão, praticamente todas as coisas são divinas. A razão dessa aplicação variada da noção do divino reside precisamente em sua força predicativa (Verdenius 1952: 244):

“Frequentemente, não podemos deixar de pensar que o “divino” significa mais para Platão do que “deus” - como quando ele afirma nas Leis (886d) que os corpos celestes são “deuses e divinos”. Um deus é uma manifestação específica do divino.

O divino condensa, por assim dizer, em vários deuses. Essa variedade, porém, é apenas relativa, pois depende das várias perspectivas das quais podemos considerar o divino. Cada deus representa o divino e, portanto, não é apenas um dos deuses, mas o deus como tal. Depende do ponto de vista se o que vem ao primeiro plano é uma forma específica do divino ou de sua essência mais universal. Por essa razão, o dilema entre monoteísmo e politeísmo certamente não foi tão agudo quanto alguns autores modernos desejavam acreditar”.

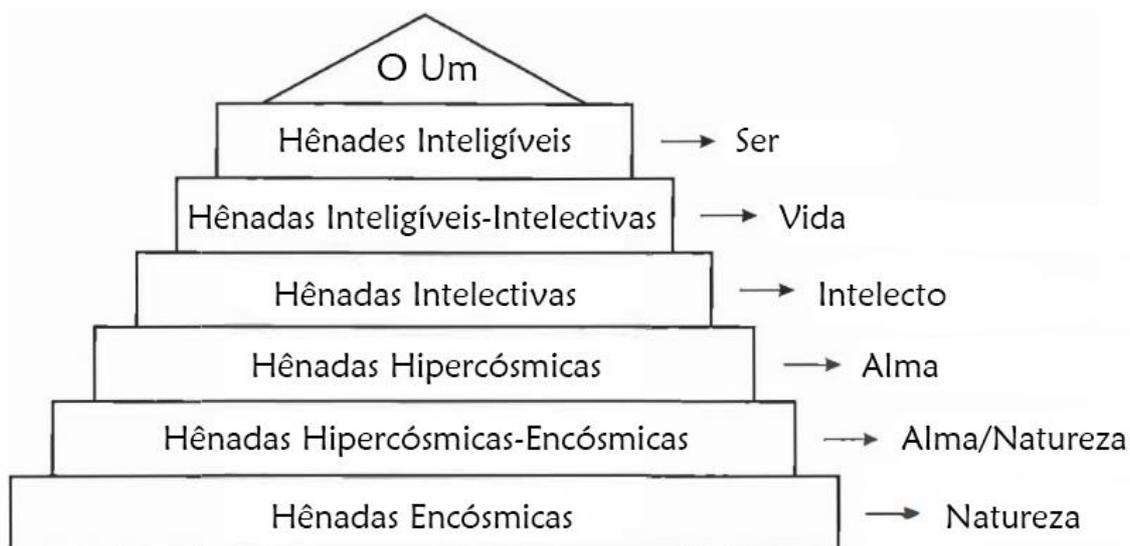
Nessas circunstâncias, fica claro que muito menos Proclo poderia fazer com um grupo limitado de divindades no plano do Uno, mas, pelo contrário, teria que estar preparado, por exemplo, para dar sentido a todas as passagens em Platão que falam dos deuses de várias formas e em níveis mais baixos. A solução foi fácil: uma vez que cada hipóstase reflete a estrutura do universo como um todo (cap. 2.3.1), é necessário que exista em cada nível da realidade um estrato mais alto, análogo ao Uno e participando dele. Os níveis mais baixos, no entanto, só podem se relacionar com a unidade através da pluralidade, e seu plano divino participará, portanto, de uma pluralidade de hênadas. Proclo resume sua concepção em ET139:

“Todas as coisas que participam das unidades divinas começam do ser, mas terminam, na natureza corporal.

Pois o ser é o primeiro dos participantes, mas o corpo é o último: pois dizemos que existem corpos divinos. Portanto, o mais alto de todos os gêneros de corpos, almas e intelectos é atribuído aos deuses, de modo que, em toda ordem, coisas análogas aos deuses possam conectar e preservar naturezas secundárias, e que cada número possa ser um todo contendo todas as coisas em si, de acordo com o todo que é parte, e possuindo antes de outras coisas a peculiaridade divina. O gênero divino, portanto, subsiste corporal, psíquica e intelectualmente: e é evidente que todos esses são divinos de acordo com a participação. Pois o que é primariamente divino subsiste nas unidades. Portanto, os participantes das unidades divinas originam-se de fato do ser, mas terminam em uma natureza corporal”.

Para tornar as coisas ainda mais complicadas, a regra de cada parte que espelha o todo também se aplica ao reino henádico. Não apenas cada nível inferior contém um estrato divino especial, mas todo o arranjo da realidade precisa ser antecipado no plano das próprias hênadas. Consequentemente, as hênadas estão organizadas hierarquicamente em várias classes, cada uma

delas correspondendo a um estrato divino de alguma hipóstase inferior. As hênadas participadas de níveis mais altos ficam mais próximos do Um, aquelas que participadas de níveis mais baixos ficam mais distantes (ET 136). Em seu modelo mais simples, Proclo divide as hênadas em quatro grupos (ET 162-5). No topo, estão as hênadas ‘inteligíveis’, participadas pelo Ser. Debaixo delas, temos as hênadas ‘intelectuais’, participadas pelo Intelecto divino. Elas são seguidas pelas hênadas ‘hipercósmicas’, participadas pela Alma, até que, finalmente, no fundo, encontramos as hênadas ‘encósmicas’, participadas por corpos divinos. Na versão mais completa, apresentada na Teologia Platônica, Proclo introduz a categoria de hênadas ‘inteligíveis-intelectuais’, mediando entre inteligíveis e intelectuais e correspondendo ao estrato divino do nível de Vida (PT IV). Da mesma forma, entre as hênadas hipercósmicas e encósmicas, ele insere as ‘hipercósmicas-encósmicas’ (PT VI 15-24); suas associações ontológicas precisas na hierarquia da realidade estão longe de serem “limpas”, mas certamente precisam estar conectadas à Alma em seus níveis mais baixos ou à Natureza (ou ambas). Todo o esquema está representado na figura 13.

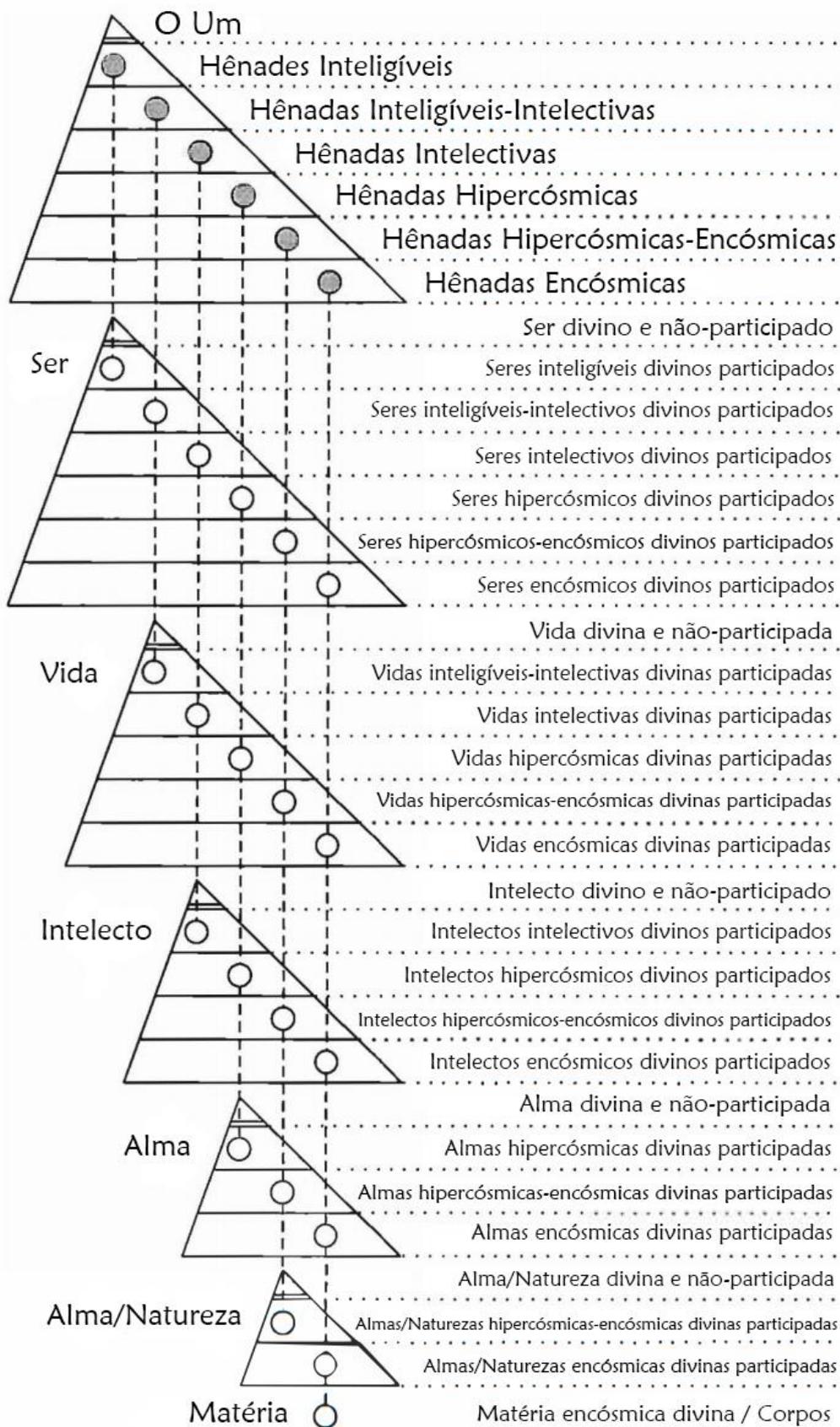


(Fig. 13)

Como as hênadas podem formar uma hierarquia se não têm relação entre si? Proclo dá uma resposta em ET 126, explicando que um deus está mais próximo de um, se ele é mais universal (holikoteros), isto é, se ele ‘causa efeitos mais numerosos’, mas fica mais distante se ele é mais específico (merikoteros) e causa menos. “Cada um é uma hênada, mas o primeiro tem

uma potência maior” (126,5-6). Conseqüentemente, a hierarquia das hênadas não é estabelecida por divisão ou alteração, ‘nem são multiplicadas por se relacionarem umas com as outras’ (126,8-9). É apenas em relação à sua potência (dynamis) que os deuses são organizados hierarquicamente. É claro que esse é um tipo de distinção que pode ser facilmente combinado com a unidade, pois resulta naturalmente da individualidade única em que vimos que a unidade das hênadas pode estar fundamentada: o caráter peculiar de cada deus é definido precisamente em termos da potência específica do deus (ET 145.5; Em Crat. 174,98.25-99.7).

É somente quando as hênadas dão origem ao resto da realidade que as distinções entre elas se manifestam de uma maneira verdadeiramente hierárquica. Por um lado, elas são espelhadas em toda a hierarquia das coisas, como esboçado acima; por outro lado, cada nível da realidade reflete essa mesma hierarquia dentro de si mesma. Isso se deve ao fato de que a participação nas hênadas pelos níveis inferiores deve ser mediada por todas as hipóstases entre eles e o Uno (como vimos na figura 5). Todo deus, quando participa de seres de uma ordem relativamente próxima a ele, participa diretamente; mas quando por aqueles mais remotos, indiretamente, através de um número variável de princípios intermediários (ET 128.1-3). É apenas o Ser que pode participar diretamente das hênadas. Como resultado, cada hipóstase precisa participar não apenas de suas próprias hênadas, mas também de todos os tipos inferiores de hênadas, para que possa transmitir sua participação aos níveis subsequentes. Embora as hênadas próprias de cada nível participem de seu cume monádico, as hênads inferiores também são participadas de uma maneira particular. Todo o modelo de participação é hipoteticamente representado na figura 14. Podemos ver claramente que a mônada não-participada de cada nível é divina. É por essa razão que, em vez de “metafísica”, Proclo normalmente fala de “teologia” (o título de suas duas principais obras sistemáticas).



(Fig. 14)

Todo o desdobramento emanacional da realidade é, portanto, antecipado no reino henádico. As hênadas também preconcebem a cooperação de Limite e Ilimitado, que governa todas as emanações subsequentes. Como Proclo diz em ET 159, *‘toda ordem de deuses deriva dos dois princípios iniciais, Limite e Ilimitado; mas alguns manifestam predominantemente a causalidade do Limite, outros a do Ilimitado’*. Graças a isso, todos os deuses podem ser divididos em três classes: os dominados por Limite, os Ilimitados e os da mistura de ambos (ET 151-9). Dessa maneira, os deuses também antecipam o ciclo de permanência, processão e reversão. Os deuses dominados por Limite são, em cada nível, os patronos de suas permanências - Proclo os chama de “paternos” (patrikoi). Os deuses derivados do Ilimitado supervisionam a processão dos níveis inferiores, sendo referidos como ‘generativos’ (gennetikoi). Finalmente, aqueles deuses que combinam Limite e Ilimitado em um grau igual são conhecidos como ‘perfeitos’ (telesiourgoi), garantindo toda a reversão.

Buscar essas distinções com mais detalhes estaria muito além do limite de nossa exposição introdutória. Embora seja improvável que leitores modernos apreciem sutilezas teológicas semelhantes, deve-se dizer na defesa de Proclo que divisões desse tipo não resultam de um esforço vazio na criação de simetrias formais, mas têm razões exegéticas em primeiro lugar. Embora os Elementos de Teologia possam fomentar a impressão de que Proclo está construindo seu sistema apenas tirando consequências lógicas universalmente válidas de um pequeno conjunto de axiomas abstratos, a maioria de seus outros trabalhos mostra claramente que deduções formais são apenas um lado da moeda. O outro lado, não menos importante, consiste em hermenêutica teológica culturalmente específica. Os neoplatonistas tardios se viam como herdeiros e os últimos protetores de toda a tradição religiosa e cultural grega. Conseqüentemente, seu objetivo não era apenas construir um modelo filosófico coerente para entender a realidade, mas ainda mais importante, integrar neste modelo todas as formas mais importantes da religião e cultura grega tradicional. Nesse sentido, a mais representativa das obras de Proclo é a Teologia Platônica, que é precisamente uma tentativa grandiosa de harmonizar Platão com a teologia helênica, alcançando um equilíbrio entre dedução formal e revelação “mitológica”.

Distinções sutis entre várias ordens das hênadas não são, portanto, sem propósito, sendo traçadas para reconciliar várias afirmações tradicionais relativas aos deuses nas obras de poetas ou filósofos. Para Proclo, esse esforço exegético é, em última análise, mais importante que a elegância formal, e ele não hesita em incorporar nos seus sistemas vários elementos que, sob a perspectiva estritamente sistemática, podem parecer anomalias surpreendentes. Para dar um exemplo, além das três classes de deuses mencionadas acima, Proclo também introduz uma quarta classe de deuses ‘protetores’ (phrouretikoi) ou ‘imaculados’ (achrantoi), que ‘preserva cada princípio em sua posição apropriada’ e garante que transcenda todos os níveis subsequentes (ET 154). Essa categoria é um afastamento inesperado da organização estritamente triádica, mas Proclo não poderia prescindir dela, pois sua presença na tradição mais antiga era muito visível: deuses protetores foram mencionados pelos Oráculos Caldeus (fr. 82) e a divisão dos deuses em quatro categorias já era comum no neoplatonismo do século IV.

Por razões exegéticas, Proclo não pode se contentar em descrever classes gerais de deuses, mas precisa, além disso, dar conta de todos os deuses como indivíduos. Ele precisa encontrar um lugar não apenas para todos os deuses de Homero e Hesíodo, mas também - e ainda mais importante, talvez - para as divindades das Rapsódias Órficas e dos Oráculos Caldeus. A hierarquia resultante é complicada e os leitores modernos podem achar isso talvez muito barroco. No entanto, é importante apresentá-la, pois isso pode facilitar muito o entendimento de várias passagens nos comentários de Proclo que tomam seu conhecimento como garantido:

1. O Uno (O Um): Tempo Órfico (Chronos/Cronos) – As hênadas em seus aspectos de Limite e Ilimitado: Éter Órfico e Caos;
2. Ser: três tríades de deuses inteligíveis;
 - a. Ser Inteligível em suas três modalidades de Limite, Ilimitado e Mistura: Ovo Órfico / Pai Caldeu;
 - b. Vida Inteligível em suas três modalidades de Limite, Ilimitado e Mistura: Túnica e Nuvem Órficas, ou Ovo concebido e concedendo / Potência Caldeu / Eternidade Platônica (de Tim. 37d);
 - c. Intelecto Inteligível em suas três modalidades de Limite, Ilimitado e Mistura: a tríade órfica Phanes, Erikepaios, Metis

- / Intelecto Caldeu / a Coisa-viva-em-si-mesma Platônica (de Tim. 30c-d);
3. Vida: três tríades de deuses inteligíveis-intelectivos;
 - a. Ser Inteligível-Intelectivo em suas três modalidades de Limite, Ilimitado e Mistura: Noite Órfica em suas três manifestações / as três lynes Caldáicas / o lugar supracelestial (do Fedro);
 - b. Vida Inteligível-Intelectiva em suas três modalidades de Limite, Ilimitado e Mistura: Urano Órfico em suas três manifestações / os três Conectores Caldeus (Synocheis) / a abóbada celeste (do Fedro);
 - c. Intelecto Inteligível-intelectivo em suas três modalidades de Limite, Ilimitado e Mistura: As centenas de Handers Cottus, Briareos e Gyges / os três Teletarcas Caldeus / a abóbada sub-celestial;
 4. Intelecto: hepteto de deuses intelectivos;
 - a. Tríade de deuses paternos: a tríade órfica Cronus, Reia (Mãe dos deuses), Zeus / a tríade caldeu Cronus, Hecate, Zeus / Zeus como o Demiurgo (do Timeu);
 - b. Tríade de deuses imaculados: a tríade órfica Atena, Perséfone (Kore), Curetes / os implacáveis caldeus (ameiliktoi);
 - c. Mônada que separa os deuses anteriores das ordens inferiores: castração órfica de Urano por Cronos e de Cronos por Zeus / membrana da cinta caldeia de Hecate;
 5. Alma: quatro tríades de deuses hipercosmicos;
 - a. Paternal / demiúrgico: Zeus, Poseidon, Plutão;
 - b. Doação de vida generativa: Artemis-Hécate, Perséfone, Atena;
 - c. Perfeito / elevatório: Apollo-Helios em suas três modalidades;
 - d. Protetor / imaculado (purificador): Curetes-Corybantes;
 6. Alma / Natureza: quatro tríades de deuses hipercósmicos-encósmicos = os doze olímpicos (do Fedro);
 - a. Paternal / demiúrgico: Zeus, Poseidon, Hefesto;
 - b. Doação de vida generativa: Demeter, Hera, Artemis;

- c. Perfeito / elevatório: Hermes, Afrodite, Apolo;
 - d. Protetor / imaculado (purificador): Hestia, Atena, Ares;
7. Natureza, Cosmos: deuses encósmicos;
- a. Intelecto cósmico (o coração de Dionísio, que no mito órfico Atena salvou de ser devorado pelos titãs), alma cósmica (Hippa / Hipta, que carregava Dionísio em sua cabeça em uma cesta de videira) e quatro elementos divinos que constituem o corpo cósmico;
 - b. Esfera das estrelas fixas (ciclo do Mesmo) e esfera dos planetas (ciclo do Outro): tríade superior Cronus (Saturno), Zeus (Júpiter), Ares (Marte); tríade inferior Helios (Sol), Afrodite (Vênus), Hermes (Mercúrio); a mônada mais baixa Selene (Lua);
 - c. Nove deuses sublunares (mencionados no Timeu 40e-41a): Urano, Gaia, Oceano, Tétis, Cronos, Reia, Fórcis, Zeus e Hera;
 - d. Outras divindades terrestres e sub-terrestres;

Por mais bizarra que essa hierarquia complexa possa parecer, nas mãos de Proclo ela funciona como uma poderosa ferramenta exegética, permitindo a reconciliação de histórias míticas contraditórias, atribuindo cada uma delas a um nível ontológico diferente. Assim, podemos ver, por exemplo, que Zeus aparece no esquema de Proclo em cinco planos diferentes, o que torna possível harmonizar o mito órfico de Zeus com o papel de Zeus na Ilíada de Homéro, bem como com a concepção de Zeus (Júpiter) na astrologia. Se a pluralidade aberta da religião grega tradicional fosse incorporada no universo ontológico fechado do neoplatonismo tardio, ela só poderia ser alcançada através de um modelo teológico tão complexo quanto o que acabamos de delinear.

3.3 – Correntes Verticais

Na seção anterior, vimos que, no universo de Proclo, o divino não se limita ao reino do Uno, espalhando-se por todos os níveis e permitindo que o cume de cada um participe de suas hênadas. Mas nem isso é o fim da influência dos deuses. Em comum com Thales, Proclo estava convencido de que “todas as coisas estão cheias de deuses”, estendendo o domínio dos deuses até as coisas mais baixas (ET 140). Se estes últimos não podem ser divinos, pelo menos estão intimamente ligados aos deuses.

Como exemplo deste link, podemos pegar as almas. Já sabemos que Proclo divide as almas em divinas, daemônicas e humanas. Ele relaciona essa divisão ao mito de Fedro, no qual Platão descreve mais um “esquadrão” de almas cavalgando no céu (246e-247a): cada uma delas é liderada por um deus, seguida por vários daemons e por todas as outras almas ‘que desejam e são capazes’. Na interpretação de Proclo, isso significa que as almas divinas são permanentemente atendidas por almas daemônicas, que não são divinas, mas ‘estão sempre em companhia de deuses e estão ligadas às almas divinas’, mantendo-se em sintonia com eles (ET 185.7-8). As almas humanas, por outro lado, são de natureza a ponto de serem incapazes de acompanhar os deuses perpetuamente, caindo de tempos em tempos e voltando-se para o mundo da geração (ET 204). No entanto, mesmo após a queda, elas não perdem completamente a conexão com os deuses. Elas são afastadas deles no nível consciente, mas cada alma ainda imita seu deus inconscientemente - como Platão mostra encantadoramente em uma seção posterior do mito (252c-253b). Em consequência, todas as almas humanas podem ser divididas em doze grupos correspondentes aos deuses que eles frequentavam antes do nascimento (PT VI 18).

O mesmo padrão pode ser aplicado ao mundo material. Aqui, o estrato divino é representado pelos corpos celestes e pelos elementos cósmicos. Os corpos sublunares em suas identidades particulares não são divinos, mas podem ser ditos de uma maneira que atendam aos deuses, podendo assim ser organizados em grupos divinos. Como resultado, cada pedra, planta ou animal pertencerá ao patrocínio de algum deus encósmico, apresentando pelo menos um leve reflexo de seu poder. No entanto, como acabamos de ver (cap. 3.2), esses patronos divinos encósmicos serão, eles mesmos, os últimos

membros de uma longa série de princípios divinos mais elevados. Cada coisa em particular, até as entidades mais baixas, pertencerá, assim, a uma das muitas “séries” ou “cadeias” (seirai) divinas que se estendem do Um até os confins mais distantes do cosmos físico (ET 145; PT VI 4):

“A peculiaridade de toda ordem divina permeia todas as naturezas secundárias e se comunica com todos os gêneros subordinados dos seres.

Pois se os seres avançam até onde as ordens dos deuses se estendem, em todo gênero de seres há uma peculiaridade sobrenaturalmente iluminada dos poderes divinos. Pois tudo recebe de sua causa apropriada próxima a peculiaridade segundo a qual essa causa é atribuída à sua hipóstase. Eu digo, por exemplo, se existe uma certa divindade purificadora, há igualmente uma purificação nas almas, nos animais, nas plantas e nas pedras. E, de maneira semelhante, se existe um poder guardião, convertido, aperfeiçoador e vivificante. E uma pedra de fato participa apenas do poder purificador divino corporalmente; mas uma planta participa mais claramente da vida. Um animal tem essa forma de acordo com o impulso ou o desejo: a alma racional, racionalmente; intelecto, intelectualmente; e os deuses super-essencialmente e unicamente. Da mesma forma, toda a cadeia causal tem o mesmo poder de uma causa divina. E existe o mesmo modo de raciocínio com relação às peculiaridades dos outros poderes divinos. Pois todas as coisas dependem dos deuses. E naturezas diferentes são iluminadas por deuses diferentes; toda cadeia causal divina se estendendo até a última das coisas. E algumas coisas realmente dependem dos deuses imediatamente, mas outras através de um número maior ou menor de mídias. Verdadeiramente, todas as coisas estão cheias de deuses; e tudo o que cada coisa tem naturalmente, recebe dos deuses”.

Como podemos ver na passagem, o conceito de série vertical é importante para Proclo do ponto de vista teúrgico. Como cada coisa em particular está ligada aos deuses, é possível, por meio da manipulação ritualística com coisas materiais, evocar poderes divinos e estabelecer contato com eles (veja abaixo, cap. 5.2). Ao mesmo tempo, toda a concepção é um bom exemplo do quão seriamente os neoplatonistas são capazes de levar o mundo material, que é divino para eles, não apenas da perspectiva do todo cósmico, mas também de cada coisa em particular. Todas as coisas que vemos ao nosso redor é uma manifestação do divino e podemos alcançar os deuses por meio delas.

Em si, a ideia de todas as coisas manifestarem o divino seria apenas uma variante de um sentimento religioso bastante comum: a tendência de ver o criador em suas criações. O que Proclo deseja expressar por sua doutrina das cadeias divinas, no entanto, é algo mais específico. As cadeias têm pouco a ver com o ser e a forma de tudo, mas com a sua dimensão divina implícita. Proclo está convencido de que no fundo de cada coisa existe um ‘sinal’ (synthema) ou ‘símbolo’ (symbolon) de algum deus, através do qual a entidade em questão está permanentemente ligada ao seu patrono divino (PT II 8, 56.16-25):

“Pois aquele que causou o universo semeou em todas as coisas sinais (synthemata) de sua própria transcendência perfeita e, por meio disso, estabeleceu todas as coisas sobre si mesmo: ele está inefavelmente presente a elas e, no entanto, transcende todas elas. Tudo, portanto, mergulhando na zona inefável de sua própria natureza, encontra ali o símbolo (symbolon) do Pai de todos. E cada coisa de acordo com sua própria natureza o venera e se une a ele através de seu próprio símbolo místico apropriado (synthema), retirando sua própria natureza e desejando ser nada mais que seu próprio símbolo e participar dele”.

O importante é que esses símbolos não são monolíticos, diferindo precisamente de acordo com as correntes às quais todas as coisas pertencem. Pois a Natureza também ‘é distribuída pelas fileiras dos deuses, incutindo em todos os corpos os símbolos de afinidade com seus deuses: em algum caso, símbolos solares; em outro, lunares; e em outros, de outros deuses’ (In Tim. I 210.20-3). Em outras palavras, assim como cada mineral, planta ou animal é um reflexo de alguma Forma em relação à sua estrutura física básica, em um nível mais profundo de sua existência, é também uma manifestação de algum deus em cuja cadeia pertence. Proclo ilustra isso por uma série de exemplos em seu notável tratado “A arte hierárquica segundo os gregos” (De sacrificio et magia), do qual, infelizmente, possuímos apenas algumas páginas. Para sua primeira ilustração, ele pega flores que inclinam suas folhas de acordo com o movimento do Sol ou da Lua (De sacr. 148.10-18):

“Por que os heliotrópios se movem juntos com o Sol, os selenotropos com a Lua, movendo-se na extensão de sua capacidade com as luminárias do cosmos? Todas as coisas oram de acordo com sua própria posição e cantam hinos, intelectualmente ou racionalmente ou naturalmente ou sensatamente, para

chefes de cadeias universais. E como o heliotrópio também é movido em direção àquilo para o qual se abre rapidamente, se alguém o ouve golpeando o ar enquanto se move, ele percebe no som que oferece ao rei o tipo de hino que uma planta pode cantar”.

Da mesma maneira, encontramos outras plantas e minerais na cadeia solar (149.12-25):

“O lótus também mostra esse tipo de simpatia. Antes que os raios do Sol apareçam, ele é fechado, mas, à medida que o Sol nasce, ele se desdobra lentamente, e quanto mais alta a luz, mais ela se expande e depois se contrai novamente à medida que o Sol se põe. Se os homens abrem e fecham bocas e lábios para cantar hinos ao Sol, como isso difere da junção e afrouxamento das pétalas de lótus? Pois as pétalas do lótus substituem a boca, e seu hino é natural. Mas por que falar de plantas, que têm algum traço de vida generativa? Pode-se ver também que as pedras inalam as influências dos luminares, como vemos a pedra do sol com seus raios dourados imitando os raios do sol; e a pedra chamada olho de Bel (que deveria ser chamada de olho do Sol, eles dizem) parecendo a pupila do olho e emitindo uma luz brilhante do centro da pupila”.

No nível dos animais, a série solar é representada pelo leão (aparentemente devido à sua juba parecida com o sol) e pelo galo: ‘está claro que ele percebe as órbitas solares e canta um hino à luminária à medida que sobe e se move entre os outros pontos cardeais’ (150.10-12).

Os *synthemata* estabelecem um vínculo permanente entre cada entidade material e seu deus. É por meio deles que as coisas mortais podem “participar, de sua própria natureza, nos deuses”, cujas “imagens” são os símbolos (Em Tim. I 139.27-9; In Alc. 69.3-5). É graças a eles que, no âmago mais profundo de seu ser, todas as coisas permanecem perpetuamente nos deuses e podem reverter para eles novamente (In Tim. 1 210.12-14). A linguagem da participação sugere que os *synthemata* desempenham um papel análogo ao das ‘formas na matéria’ imanentes (ou logoi) que encontramos acima: como os últimos são estados irradiados de formas transcendentais, os primeiros são imanentes reflexões dos próprios deuses. Ele mesmo, Proclo, desenha esse paralelo, e ele o fortalece com a afirmação de que os *synthemata* foram colocados nas essências de nossas almas ‘para a lembrança (anamnesis) dos deuses que os causaram’ (In Tim. I 213.16-18).

No entanto, apesar do paralelo, a noção de *synthemata* oferece claramente uma classificação totalmente diferente da realidade que não pode ser vista apenas como uma atualização da relação das coisas com as Formas. Embora o mecanismo de participação pareça semelhante, é no conteúdo que os dois conceitos se separam da companhia. As Formas são universais, cobrindo qualidades gerais, tipos ou relações em que indivíduos ou particulares podem ser considerados como compartilhando ou participando. Os *synthemata* têm uma força generalizadora também, sem dúvida, subsumindo, por exemplo, todos os galos e leões da cadeia solar geral. No entanto, a generalização é de um tipo totalmente diferente, pois não corresponde a nenhuma característica formal óbvia compartilhada por particulares. Do ponto de vista das Formas, faz pouco sentido afirmar que o galo, o leão e o lótus se enquadram na mesma categoria geral. Embora Proclo apresente seu comportamento em relação ao Sol como uma característica comum compartilhada por todos eles, esse elemento comum é claramente de um tipo que provavelmente não é dado como certo por todos (a maioria dos filósofos contemporâneos provavelmente o consideraria bizarro e não fundamentado).

As conexões entre entidades pertencentes às mesmas cadeias não foram descobertas por Proclo por meio de raciocínio racional. Elas foram entregues a ele pela tradição ritualística teúrgica. Podemos especular sobre suas fontes históricas, encontrando analogias nos papiros mágicos populares, bem como na classificação de plantas e minerais nos cultos tradicionais. Seja como for, o que importa é que sua fonte última foi a revelação: elas foram descobertas intuitivamente por antigos especialistas em rituais de inspiração divina. Do ponto de vista da ontologia filosófica, isso implica que as cadeias são arbitrárias. Da perspectiva da teologia de Proclo, isso significa que o terreno das cadeias deve estar além do domínio do ser, no domínio das hênadas. As analogias simbólicas são derivadas dos caracteres peculiares dos deuses (*idiotetes*), que, em sua singularidade individual, transcendem o formalismo abstrato do ser (cf. cap. 3-1).

Nesse sentido, a doutrina das séries divinas verticais é fundamental para entender a posição crucial que os deuses desempenham no sistema de Proclo. No capítulo 3.2, vimos que toda a processão do ser é organizada de acordo com as propriedades individuais dos deuses, manifestadas nas narrativas

míticas. No entanto, ao estudar o grande modelo teológico apresentado, os leitores podem facilmente ter ficado com a impressão de que o que Proclo está realmente fazendo (apesar de todo o seu respeito pelos deuses) é reduzir as divindades tradicionais a um sistema filosófico. Afinal, se todos os deuses presentes nos mitos podem finalmente ser identificados com este ou aquele princípio ontológico da realidade, por que usar a linguagem mitológica em primeiro lugar? Proclo ganha algo substancial por seu esforço persistente de correlacionar ontologia com mitologia?

Proclo protestaria fortemente contra acusações de reducionismo. Claramente, sua ênfase na transcendência supra-essencial dos deuses visa garantir com precisão a irredutibilidade fundamental das categorias ontológicas. A ontologia é uma ciência de universais e formas gerais, enquanto as hênadas parecem ser caracterizadas por sua individualidade única, que nunca pode ser totalmente traduzida para uma linguagem de universais. Embora uma grande parte do poder dos deuses se manifeste através do processo de criação e, portanto, possa ser traduzida nas categorias de ser, sempre há uma parte substancial dele que permanece eternamente desconhecida para todos os seres inferiores (ET 123), e que, portanto, não pode ser explicado em termos ontológicos, sendo percebido como divinamente revelado ou historicamente contingente (dependendo se compartilhamos ou não a religião de Proclo).

A doutrina das cadeias divinas é precisamente uma área através da qual esse elemento transcendente inexplicável entra na metafísica de Proclo. Forma um sistema paralelo ao ontológico, por assim dizer, fornecendo uma rede de canais inefáveis e secretos para a comunicação com o divino cujo arranjo exato é inexplicável, espelhando a singularidade individual transcendente das hênadas. Proclo certamente faz tudo o que pode para integrar os dois sistemas, mas ele nunca pode fazê-lo inteiramente para evitar o reducionismo. De certa forma, sempre permanecerão duas ordens complementares diferentes, sendo uma impossível sem a outra. A complementaridade será melhor vista na epistemologia de Proclo: como veremos no capítulo 5, a ascensão da alma só é possível pela cooperação do misticismo filosófico com a teurgia.

O fato de os deuses nunca poderem ser totalmente assimilados à ontologia de Proclo pode ser visto pelo fato de serem capazes de penetrar

através de outras fronteiras impenetráveis entre as hipóstases do universo neoplatônico tardio. Proclo enfatiza esse ponto em uma passagem memorável do Comentário do Timeu (I 209.13-25):

“Todas as coisas que existem são geradas pelos deuses e têm sua base nelas, sendo trazidas à existência por eles sem intermediação. Pois a processão de todas as coisas não é apenas concluída passo a passo, os termos subsequentes são sucessivamente estabelecidos por suas causas imediatas, mas também é diretamente dos próprios deuses que todas as coisas, em certo sentido, são geradas, mesmo que sejam descritas como estando no mais distante dos deuses, e mesmo se você falasse da própria matéria, pois o divino não se afasta de nada, mas está presente para todas as coisas iguais. Por essa razão, mesmo se você tomar os níveis mais baixos da realidade, encontrará o presente divino neles também. O Uno está de fato presente em toda parte, na medida em que tudo foi estabelecido pelos deuses; e mesmo depois de todas as coisas terem procedido dos deuses, elas não saíram deles, mas estão enraizadas neles. Onde, de fato, eles poderiam ‘sair’, quando os deuses abraçaram todas as coisas e se apoderaram delas com antecedência e ainda as mantêm em si mesmas?”

O leitor pode perguntar, com razão, se Proclo não subscreve aqui a mesma confusão de limites entre níveis de realidade que ele em outros lugares acusa Plotino de fazer (cap. 1.2.2). Proclo provavelmente responderia que ainda mantém os limites distintos, mas os considera existentes apenas da perspectiva ontológica. Os deuses estão além do ser e podem assim se espalhar livremente pelo universo, pois não estão limitados por suas restrições. Como Proclo coloca adiante (210.1-2), “de sua própria perspectiva, todas as coisas procederam dos deuses (heautois men proeelythe), mas da perspectiva dos deuses eles permanecem neles (menei de tois theois)”. Se as categorias do ser são as engrenagens da máquina do universo de Proclo, cada uma em seu lugar fixo, os deuses podem ser imaginados não apenas como a fonte última das rodas, mas também como o óleo que flui por elas, fazendo-as correr suave e flexível.

Por não estarem confinados a estruturas ontológicas formais, os deuses são capazes de dar ao mundo um toque mais individual. Proclo sugere isso no Parmenides Commentary (824-5) ao discutir a questão de saber se existem formas de indivíduos. Enquanto Plotino considerou essa ideia pelo menos como uma possibilidade (em Enn. V 7), Proclo a recusa imediatamente: a

principal razão para postular as Formas é ‘que podemos ter uma antes de muitas’ (825.2); mas se cada indivíduo correspondesse a apenas uma Forma, na verdade teria que haver mais Formas do que indivíduos em um único momento (pois enquanto os indivíduos vão e vêm, suas Formas teriam que existir eternamente ao mesmo tempo). No entanto, no final, mesmo os indivíduos precisam ter algumas causas. Segundo Proclo, essas são as estações, o movimento dos céus, diferentes regiões, mas o mais importante de tudo: as propriedades especiais (idiotetes) dos deuses que superintendem essas causas, que diferem umas das outras nas formas, cores, fala e movimentos peculiares a eles’ (825.16-17).

Que a individualidade dos deuses desempenhe um papel crucial nesse aspecto se torna preciosa a partir do Filosofia Caldéia de Proclo (211.25-212.6):

“E, assim como cada alma é a soma de todas as formas (pleroma ton eidon), mas foi criada por uma causa, da mesma forma participa de todos as synthemata, através das quais pode estar conectadas a Deus, mas tem sua existência (hyparxis) delimitada apenas por um dessas synthemata, que traz toda a multidão dentro dela para um cume. Pois é necessário saber que cada alma difere de cada uma em forma específica (eidos), e o número de formas específicas é igual ao número de almas”.

A referência a eidos no final é um pouco confusa, pois esse é o termo que Proclo normalmente usa para as Formas. Como sabemos, no entanto, que ele se recusa a admitir Formas de indivíduos, o significado de eidos precisa ser diferente aqui. Que este é realmente o caso é confirmado pela última sentença do fragmento (212.13-16): ‘A partir disso, é evidente que, embora cada alma esteja cheia dos mesmos princípios de razão (logoi), ela obteve uma forma específica (eidos) que a distingue de outras almas - uma alma solar sendo caracterizada por uma forma solar, por exemplo, outras almas por outras formas’. Claramente, a forma específica deriva da cadeia vertical à qual a alma pertence, sendo essa a fonte última da individualidade da alma.

Dessa maneira, Proclo alcança o que podemos esperar de um filósofo platônico com problemas: valorizar a individualidade. Por seu foco nas formas ideais, o platonismo frequentemente tende a prestar pouca atenção aos detalhes, vendo-os como reflexos imperfeitos e sem valor dos universais puros. Proclo reconhece o baixo status epistemológico dos particulares

sensíveis, mas por um grande esforço ele consegue garantir seu valor, vinculando-os diretamente aos deuses, que são definidos precisamente por sua individualidade transcendendo a universalidade do Ser. O elo é sublinhado pelo fato de que tanto os deuses quanto os detalhes sensíveis podem ser conhecidos apenas por “fé”, *pistis*. Essa *pistis* é o modo impreciso de cognição pertencente ao mundo dos sentidos que já foi reivindicado por Platão no símile da Linha Dividida (Resp. 511e). Para Proclo, no entanto, também é o *pistão* que une os deuses e o Bem. Como observa Butler (2008a: 101), o que os dois tipos de *pistis* têm em comum é a sua relação com os indivíduos. A distinção entre a individualidade sensível abaixo do alcance do conhecimento (episteme) e a individualidade supra-essencial acima desse alcance ainda é crucial, é claro, mas, em alguns casos, o último se manifesta misteriosamente no primeiro.

O que isso significa talvez possa ser melhor mostrado no nível cósmico. Em uma passagem interessante do Comentário do Timeu (I 161.5-12), Proclo explica que a alma do mundo não deixa o espaço do cosmos uniforme, mas impõe a diferentes partes do espaço uma afinidade simbólica especial com diferentes ordens divinas. “Desse modo, a alma, que é um cosmo racional e psíquico, aperfeiçoa esse nosso cosmo vivo e espacialmente estendido por meio dos *synthemata* divinos.” Como comenta Andrew Smith (1974: 107, nota II), os *synthemata* aqui parecem “aperfeiçoar o cosmos, em vez de simplesmente moldá-lo”. A perfeição que Proclo tem em mente é aparentemente algo que transcende estruturas puramente formais, equivalendo, neste caso, às maneiras singulares e imprevisíveis pelas quais os deuses estão presentes em várias partes das paisagens físicas. Graças às Formas, o mundo é um organismo organizado e profissional, com as proporções certas. Graças aos deuses, é um lugar onde diferentes regiões têm histórias sagradas distintas e onde comunidades humanas podem adorar os deuses em cultos que lhes foram revelados como símbolos de laços locais únicos entre eles e seus patronos divinos. É conferindo ao mundo suas indiscutíveis marcas individuais que os deuses o transformam em um lugar digno de habitar, apesar de suas imperfeições.

4 – Epistemologia

Os capítulos 2 e 3 descreveram a estrutura metafísica “objetiva” do universo de Proclo, consistindo em uma hierarquia de princípios e poderes universais. Para os neoplatonistas, no entanto, a estrutura ontológica da realidade não é apenas algo que está “lá fora” como um sistema externo de hipóstases no qual somos colocados. É também algo a ser realizado subjetivamente dentro de cada um de nós por um processo progressivo de cognição. O objetivo final é alcançar a total harmonia entre a realidade psíquica interna e a realidade metafísica externa: ajustar todos os movimentos da alma às correntes universais de energia que fluem “lá fora”, para que se possa dançar com elas na mesma sintonia, processo esse que Platão chamou de “assimilação a Deus, tanto quanto possível” (Th. 176b).

Sabemos no capítulo 1.2.2 que os neoplatonistas tardios diferem de Plotino em sua compreensão do que exatamente isso implica. Plotino via o ‘eu’ humano se estendendo por todos os níveis da realidade. Assim, ‘dentro’ e ‘fora’ eram apenas dois lados da mesma moeda para ele. Jâmblico e seus seguidores, por outro lado, localizavam os seres humanos apenas no nível da Alma, considerando a fronteira entre Alma e Intellecto intransponível para nós. No entanto, mesmo nessa interpretação, a ideia básica de concordância entre a estrutura do universo externo e interno ainda se mantém: a alma é incapaz de realmente ascender ao reino do Intellecto, mas reflete toda a estrutura da realidade dentro de si, podendo assim, pelo menos, imitar psicicamente a mesma ascensão que Plotino imaginava que ocorresse objetivamente.

Para ver como isso funciona, teremos que examinar o status ontológico da alma e suas implicações cognitivas. Veremos o que a cognição incorporada todos os dias implica para Proclo e de que maneira a alma pode se elevar acima de sua condição incorporada e ascender a um tipo de conhecimento discursivo e auto-reflexivo, que é realmente adequado ao nível psíquico. Por fim, examinaremos as possibilidades da alma de transcender sua própria discursividade e alcançar pelo menos uma semelhança de conhecimento intelectual superior.

4.1 – A Alma como uma imagem discursiva do Intellecto

Para entender em que consiste a atividade cognitiva padrão da alma, precisamos ver de que maneira exatamente a Alma difere do Intellecto. Para os neoplatonistas, o Intellecto é uma imagem dividida do Uno, fragmentando a unidade completa do primeiro princípio em uma multiplicidade de Formas ideais. Estando fora do tempo e do espaço, o Intellecto é capaz de contemplar todas as suas Formas de uma só vez, em uma visão abrangente que abrange todos os padrões ideais possíveis, sem obscurecer as distinções entre eles. Sua natureza unificada é talvez melhor expressa por Plotino (Enn. V 8, 4.4-12):

“Para todas as coisas, é transparente, e não há nada escuro ou opaco; tudo e todas as coisas são claras até a parte mais interna de tudo; pois a luz é transparente à luz. Cada um tem tudo em si e vê todas as coisas em todos os outros, de modo que todos estão em toda parte e cada um é tudo e a glória é ilimitada; porque cada um deles é grande, porque até o pequeno é grande; o sol tem todas as estrelas, e cada estrela é o sol e todas as outras. Um tipo diferente de ser se destaca em cada um, mas em cada um todos são manifestos”.

A capacidade do Intellecto é de conter todas as Formas como se em um único ponto estivesse intimamente ligada à sua eternidade, isto é, um estado ontológico no qual não há sequência de antes e depois, estando todas as coisas presentes simultaneamente. Proclo descreve esse estado no ET 52:

“Toda coisa eterna é um todo que subsiste de uma só vez: se tem sua essência eterna, possuindo o todo ao mesmo tempo presente, mas não tendo uma de suas partes já constituída e outra a ser constituída porque ainda não existe, mas tanto quanto possível, agora possui o todo sem diminuição e sem extensão - ou se tem sua atividade e sua essência ao mesmo tempo presentes, possuindo-o da mesma forma coletivamente, permanecendo na mesma medida de perfeição, imóvel e sem transição de acordo com um e o mesmo limite.

Pois se o eterno, como o nome indica, é um ser incessante, mas o ser e o tornar-se são diferentes do ser incessante, não é certo que ele deva ter uma coisa antes e outra posterior. Pois nesse caso seria geração e não ser. Mas onde não há anterior nem posterior, nem existia e será, mas estando só, e isso como um todo, tudo subsiste ao mesmo tempo aquilo que é. O mesmo ocorre com relação à atividade daquilo que é eterno”.

A distinção entre eternidade em ‘essência’ (ousia) e em ‘atividade’ (energeia) será interessante para nós mais tarde, mas, por enquanto, podemos deixar isso de lado. Em vez disso, é útil notar que a concepção básica da eternidade remonta ao *Timeu* de Platão (37b-38c). Nesse diálogo, a eternidade é caracterizada em termos semelhantes aos usados por Proclo e é atribuída ao paradigma inteligível que o Demiurgo usa como modelo ao criar a alma e o cosmos. Como Platão explica, a eternidade é incomensurável com o baixo status ontológico de nosso mundo. Tudo o que o Demiurgo pôde fazer foi criar ‘uma imagem em movimento da eternidade’ que circularia em torno dele, desdobrando sua plenitude simultânea em uma sequência ordenada de momentos. Dessa maneira, o tempo foi produzido, formando um círculo que é incompleto em qualquer um de seus momentos únicos, mas que atinge a plenitude quando todos esses momentos são tomados juntos e vistos como um período cósmico.

Os neoplatonistas estavam certos de que é precisamente na Alma que o tempo começa a se desdobrar. Plotino, em sua famosa análise, já definia o tempo como “a vida da alma em um movimento de passagem de um modo de vida para outro” (*Enn.* III 7, 11.44). Na sua opinião, existe uma certa inquietação na Alma, e, embora remeta ao Intelecto, não pode se contentar com a permanência e a identidade própria deste último, sentindo o desejo de colocar em movimento os objetos de sua contemplação, entregando-se a ele, uma atividade após a outra. A visão de Proclo é semelhante, embora um pouco mais complicada: ele se recusa a ver a Alma como o produtor original do tempo, salientando o fato de que no *Timeu* é o Demiurgo que cria o tempo como uma imagem da eternidade (*Em Tim.* III 3.32-4.6). Consequentemente, em sua meticulosidade, Proclo ostenta no nível do Intelecto uma mônada inédita do Tempo, que é ela própria atemporal e na qual todas as atividades temporais da alma participam. No entanto, ele concorda que o primeiro participante dessa mônada é a Alma, e é assim nas atividades da Alma que o tempo realmente inicia seu movimento.

A relação entre eternidade e tempo corresponde à que existe entre Intelecto e Alma. Assim como o Intelecto é uma cópia fragmentada do Uno, a Alma é uma imagem do Intelecto, fragmentando ainda mais suas formas. “Se o intelecto é tudo em concentração, a alma é tudo em dispersão” (*Em Eucl.*

16.10-16). A natureza exata dessa relação está bem resumida no Comentário de Parmênides (807.20-808.17):

“O Intelecto divino e demiúrgico contém pluralidades na unidade, coisas divisíveis indivisíveis e distinguíveis não distinguidas. A Alma é o que primeiro separa esses conteúdos que existem anteriormente em perfeita unidade naquele intelecto - não apenas nossa alma, mas também a Alma divina. Pois a Alma não recebeu pensamentos estabelecidos no nível da eternidade, mas ela visa compreender toda a eternidade do Intelecto; e em seu esforço por essa perfeição e pela forma de compreensão que pertence a esse ser único e simples, ela circula o Intelecto como uma dança e, quando muda sua atenção de um ponto a outro, divide a massa não-dividida das Formas, olhando separadamente para a Forma da Beleza, e separadamente para a Forma da Justiça, e separadamente para cada uma das outras, pensando nelas individualmente, e não todas juntas. Pois, para dizer brevemente, a Alma é a terceira no ranking a partir do Uno e é naturalmente atualizada dessa maneira. Pois o Uno é único e precede o pensamento, o Intelecto pensa todas as Formas como uma, e a Alma as vê todas uma a uma. Portanto, a divisão é a função peculiar da Alma, uma vez que lhe falta o poder de pensar todas as coisas simultaneamente na unidade e lhe foi atribuído o pensamento de todas separadamente, porque imita o Intelecto separadamente, pois essa é sua propriedade peculiar; pois o poder de dividir e distribuir aparece primeiro na Alma”.

Para expressar a diferença entre a natureza eterna do Intelecto e a natureza temporal da Alma, os neoplatonistas geralmente descrevem a estrutura deste último por meio do termo grego *logos* - um substantivo que é extraordinariamente rico em significado. Designa “relato, acerto de contas” (tanto no sentido financeiro como no de “explicação” e “descrição”) e, portanto, também passa a significar, entre outras coisas, (1) “um argumento, raciocínio, definição”, (2) ‘pensamento’ e ‘razão’ como uma faculdade mental e (3) ‘conto, fala, linguagem, enunciado’. Sua polissemia tornou o candidato ideal para o emprego em filosofia. Foi aplicado pela primeira vez de maneira complexa no final do século VI a.c por Heráclito, que o transformou no principal princípio organizador de seu universo. Seu uso influenciou os estóicos, em cuja filosofia o *logos* designaram a ordem racional divina imanente do mundo, que opera através de uma pluralidade de “princípios-razões seminais” (*logoi spermatikoi*).

Os neoplatonistas adotaram o uso estóico, mas, ao transferi-lo para o esquema mais complicado da realidade, conseguiram dar novos significados

sutis ao termo. Em particular, eles aproveitaram o fato de que, embora os ‘logos’ pudessem significar ‘ordenação racional’, denotava um tipo de ordenação que possui uma estrutura implicitamente temporal, ou seja, que se desdobra uma coisa após a outra de uma maneira que, no nível epistemológico, possa ser recontada em uma série ordenada de argumentos discursivos. Foi exatamente isso que pareceu capturar a maneira pela qual a Alma difere do Intelecto. Enquanto o Intelecto, em sua presença eterna, compreende todas as coisas de uma só vez, a Alma tenta dar uma ‘explicação racional’ (logos) delas, recontando-as uma a uma em uma sequência temporal. Consequentemente, Plotino pode reivindicar que a Alma seja ‘o logos do Intelecto’ (Enn. V 1, 3.8). Na mesma linha, Proclo vê a Alma como “o relato racional dos inteligíveis” (logos ton noeton), que revela a causa inteligível unificada da própria existência da Alma (Em Tim. I 341.13-16). O que ele quer dizer com isso está claro na seguinte passagem (Em Tim. I 248.1-6):

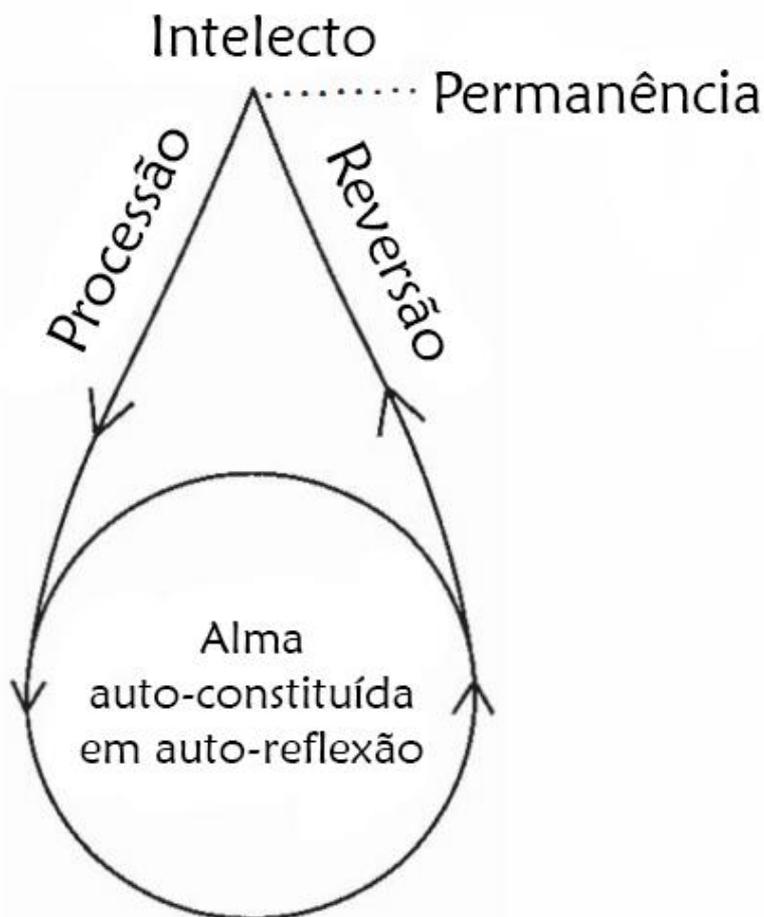
“Talvez Platão também deseje indicar que o logos contempla o objeto inteligível circulando em torno dele e concentrando sua atividade e movimento como se estivessem em um ponto central. O conhecimento intelectual (noesis) conheceria seu objeto de maneira não discursiva e indivisível, enquanto o logos dança em torno da essência do inteligível em um círculo e desenrola a unidade substancial de todas as coisas que possui”.

Enquanto a Alma como um todo pode ser vista como um logos complexo do Intelecto, mais frequentemente os neoplatonistas se concentraram nos múltiplos aspectos da Alma e falaram de sua essência como sendo constituída por uma pluralidade de logoi. Como Proclo explica em ET 194.1, “toda alma possui todas as Formas (eide) que o Intelecto possui de maneira primária”. As ‘reflexões (emphaseis) das Formas intelectuais’ que a Alma possui de maneira secundária são precisamente seus ‘logoi essenciais’ (194.4-7), ou seja, seus ‘princípios da razão’. Nesse sentido, às vezes a Alma pode ser mencionada como ‘a soma total de todos os princípios da razão’ (logon pleroma). Em seu aspecto inferior (a saber, no nível da Natureza), os logoi também funcionam como os ‘princípios formadores’ que são imanentes na matéria, fornecendo todas as coisas com sua forma e estrutura.

Em muitas passagens, o logos pode ser simplesmente traduzido como “razão” (discursiva), denotando nossa faculdade mental que simboliza o

modo de existência da alma. Em discussões mais técnicas, no entanto, essa faculdade é geralmente chamada dianoia - um termo que capta bem a discursividade pelo seu prefixo “dia” - ‘através’. Um exemplo típico é a descrição de Proclo de diferentes faculdades mentais no Comentário de Euclides (3.14-4.14):

“Penso que é por essa razão que Platão atribuiu diferentes tipos de conhecimento aos graus mais altos, intermediários e mais baixos da realidade. Para as realidades indivisíveis, ele designou intelecto (nous), que discerne o que é inteligível com simplicidade e imediatismo, e pela sua liberdade da matéria, sua pureza e seu modo uniforme de entrar em contato com o ser é superior a todas as outras formas de conhecimento. Para dividir as coisas no nível mais baixo da natureza, ou seja, para todos os objetos da percepção sensorial, ele designou opinião (doxa), que sustenta a verdade obscuramente, enquanto intermediários, como as formas estudadas pela matemática, que ficam aquém de indivisível, mas superior à natureza divisível, ele atribuiu a razão discursiva (dianoia). Embora em segundo lugar no intelecto e no mais alto conhecimento, a razão discursiva é mais perfeita, mais exata e mais pura que a opinião. Pois ele atravessa e desdobra o conteúdo mensurável do Intelecto, articulando sua introspecção intelectual concentrada e, em seguida, reúne novamente as coisas que distinguiu e as remete ao Intelecto”.



(Fig. 15)

Como podemos ver na última frase, a atividade de dianoia consiste não apenas em desdobrar o conteúdo do intelecto e examinar seus aspectos em uma sequência temporal, mas também em reunir novamente as coisas que ele distinguiu e remetê-los ao intelecto. Em outras palavras, o Intelecto é a causa mais alta na qual a Alma permanece, procede e reverte. Ao mesmo tempo, sabemos no capítulo 2.2.3 que a Alma também procede e reverte sobre si mesma, tornando-se, dessa maneira, uma entidade auto-constituída. Os dois ciclos de processão e reversão são complementares: é apenas devido à capacidade de reverter para si mesma que a Alma também pode reverter para o Intelecto (ver fig. 15). A reversão aqui equivale ao conhecimento: ao contemplar seu 'logoi essencial', a Alma reverte em si mesma; ao reconhecer esses logoi como imagens das Formas, ela reverte no Intelecto.

O esquema representado na figura 15 funciona sem problemas e sem falhas no nível da Alma universal. A situação é mais complicada com as almas humanas, que, por serem fechadas em corpos, tendem a perder tanto a auto-constituição quanto a participação no Intelecto. Não que a alma pudesse parar de reverter-se completamente ao Intelecto; se o fizesse, se separaria da sua fonte de ser e deixaria de existir (ver cap. 2.2.2). No entanto, existem diferentes níveis nos quais a reversão pode ocorrer. Como já sabemos, “tudo o que existe reverte tanto em relação ao seu ser único, ou em relação à sua vida, ou também pelo caminho do conhecimento” (ET 39). Todos os seres humanos revertem no Intelecto em relação à sua vida e ao seu ser (caso contrário, eles não viveriam nem existiriam), mas comparativamente poucos também revertem por meio do conhecimento. No entanto, é precisamente essa reversão que é a mais importante, pois é por meio dela que realmente nos tornamos humanos, ou seja, seres que não apenas vivem, mas também refletem sobre sua vida. Além disso, enquanto a vida e o ser são dons que a alma só nos transmite dos níveis mais altos (ver cap. 2.3.1, bem como a fig. 10), é uma reflexão racional que possui como sua característica própria. Em relação a seu ser e vida, a alma depende de suas causas; é apenas em relação ao conhecimento racional que ela é auto-constituída, sendo este o modo de existência da alma (ver cap. 2.2.3).

Segue-se que a auto-reflexão é o que nos torna verdadeiramente humanos. Sem ela, não somos mais capazes de existir como seres livres e autônomos, ou seja, de conferir nosso próprio bem a nós mesmos e ser auto-suficientes. Proclo está convencido de que a capacidade de auto-movimento, considerada por Platão como constitutiva da alma em geral (Phdr. 245c-e), não pertence de fato a toda alma, mas apenas àquela que é capaz de auto-reversão (ET 17) e, portanto, de autoconhecimento. Como ele enfatiza no Comentário de Alcibíades (15.12-16), o movimento próprio da alma anda de mãos dadas com sua capacidade de lembrança (anamnesis), pela qual nos revertemos e somos aperfeiçoados. Se deixamos de refletir sobre nossa própria essência, bem como suas causas mais elevadas, e seguirmos apenas os impulsos que vêm de fora, não somos mais movidos por nós mesmos, mas somos escravizados por movimentos externos. Tudo isso se deve ao fato de, ontologicamente, a alma estar no meio do caminho entre o Intelecto e o mundo corpóreo (In Alc. 106.15-107.4):

“Pois o intelecto possui seu bem intelectual em si e, portanto, é realmente auto-suficiente; mas todo corpo adquire seu bem, como também seu ser, de outro, pois é de sua natureza peculiar ser movido por outro. Por essa razão, a alma que é assimilada ao intelecto também busca o bem em si mesma e é genuinamente auto-suficiente; mas a alma que se associa ao corpo passa pela experiência dos corpos e acredita que seu bem reside em outras coisas que não nela mesma, em dinheiro ou amigos, honras ou outros objetos, para que não possua a autossuficiência verdadeira, mas apenas uma ilusão semelhante (phantasma) dela”.

A alma nunca pode perder completamente seu movimento próprio, é claro. Como Proclo explica mais adiante (225.12-15), “a alma é auto-movida (autokinetos) em sua essência, mas através da associação com o corpo, ela também começou a compartilhar o movimento de fora (heterokinesia): pois assim como ela concedeu ao corpo a imagem última do movimento próprio [isto é, a ilusão de que um corpo vivo é capaz de se mover por si só], mesmo assim, por estar relacionada ao corpo, a alma recebeu dele uma aparência de movimento do lado de fora”. Em outras palavras, sempre existe algum auto-movimento ontológico básico em nossa essência mais profunda, mas é muito fraco para alcançar nossa consciência, ou seja, ser transformado em um movimento próprio epistemológico, que equivale a auto-reflexão. A tarefa da filosofia é reunir ontologia com epistemologia, transformando a auto-reversão inconsciente em consciente, ajudando assim a alma a retomar o status de auto-constituída, ao qual lhe pertence apropriadamente.

4.2 – Projeção e Recolha

No coração da epistemologia de Proclo está a auto-reflexão da alma. Para descrever como ela funciona, os neoplatonistas desenvolveram uma das doutrinas mais interessantes da história da filosofia antiga: a teoria da projeção (probole). Proclo faz uso extensivo dela em vários contextos e ele faz uma declaração particularmente refinada em conexão com sua filosofia da matemática. Antes de examiná-la, no entanto, será útil voltar a Plotino, com quem encontramos uma primeira versão da concepção.

Sem usar a palavra como tal, Plotino discute a projeção em seu tratado “Sobre a Natureza, a Contemplação e o Um” (Enn. III 8), no qual ele investiga vários níveis de contemplação. Já sabemos que a contemplação é o princípio básico em torno do qual gira toda a doutrina neoplatônica da emanção (cap. 2.2.1-2.2.3). A produção e a existência de cada hipóstase envolvem dois tipos paralelos de contemplação: (1) a hipóstase olha para sua fonte, revertendo para ela e imitando-a; (2) ela se vê na auto-reflexão, tornando-se auto-constituída e alcançando, assim, um estado de perfeição, que automaticamente resulta em mais produção. Cada hipóstase auto-constituída transborda em sua plenitude, emitindo um fluxo de energia ilimitada que se torna o núcleo de outro nível de ser. Dessa maneira, o Intelecto produz a Alma, enquanto a Alma produz a Natureza.

Neste ponto, no entanto, as coisas se tornam mais complicadas. A natureza já é uma hipóstase muito fraca. De fato, como vimos, é apenas uma meia hipóstase, sendo inseparável dos corpos e incapaz de auto-reverter. Nas palavras de Plotino, sua capacidade de contemplação é muito fraca, não permitindo à Natureza uma auto-contemplação direta de sua própria estrutura (III 8, 4-5). Consequentemente, a natureza precisa proceder de maneira indireta: não sendo capaz de olhar diretamente para si mesma, recorre à atividade externa, produzindo coisas materiais para que possa examiná-las e usá-las como suporte para a auto-contemplação. Para descrever esse processo, Plotino usa um símile humano comovente (III 8, 4.31-47):

“Os homens, também, quando seu poder de contemplação enfraquece, voltam-se para a ação, que é uma sombra da contemplação e do raciocínio. Como a contemplação não é suficiente para eles, uma vez que suas almas são fracas e não

são capazes de compreender a visão suficientemente e, portanto, não estão cheias com ela, mas ainda há muito tempo para vê-la, são levadas à ação, para ver o que eles não podem ver com seu intelecto. Quando eles fazem algo, então, é porque eles querem ver seu objeto e também porque querem que os outros estejam cientes e o contemplem. As crianças, menos inteligentes, também são evidências disso: são incapazes de aprender os estudos contemplativos e, por isso, recorrem ao artesanato e ao trabalho manual”.

Como se vê, para Plotino, isso não é apenas uma coincidência. A capacidade contemplativa das almas humanas imersas na matéria é normalmente tão fraca quanto a da própria natureza. Certamente, o potencial contemplativo ideal dos seres humanos é maior que o da Natureza, pois enquanto este é o ramo mais baixo da alma imanente nos corpos, os seres humanos são capazes de subir ao nível mais alto da alma propriamente dita, engajando-se em seu próprio tipo de contemplação. No entanto, estando encerrados em corpos mortais, as almas da maioria das pessoas são fracas demais e são incapazes de contemplar tipos mais puros. Como resultado, eles também precisam recorrer a ações e criações externas, produzindo produtos corporais e realizações nas quais se veem como um espelho.

Plotino elabora essa ideia no capítulo 6 do tratado. Ele afirma que cada alma possui em si mesma sua configuração peculiar de *logoi*. No seu estado básico, no entanto, a alma não os conhece. Ela os possui por dentro, mas “não os possui principalmente” (6.22-3), tendo-os como “deitados ao lado dela, por assim dizer”; é somente através da contemplação que ela pode realmente torná-los seus e tornar-se unificada com eles (6.17-18). A alma é como se estivesse grávida deles, sentindo um desejo de trabalhar com eles e conhecê-los (7.19-20). Na maioria dos casos, ela não percebe o que está acontecendo dentro dela e qual é o objetivo do processo. Ela pode sentir vagamente seus *logoi*, mas não os vê sem a distância necessária para a realização do evento. Se ela deseja se apropriar de seus *logoi* e refleti-los conscientemente, ela precisa ganhar essa distância; ela precisa se diferenciar deles, para poder examiná-los e reconhecê-los como seus (6.29), reintegrando-os dessa maneira. Consequentemente, a alma ‘os traz à tona’ (propherei) e ‘encaixa o que ela possui nas coisas externas’ (6.29-30), a fim de se ver através delas (6.21-5):

“A alma, então, quando ela se torna semelhante e de acordo com o princípio racional (logos), ainda assim, ao mesmo tempo, o traz à tona (propherei) e o propõe (procheirizetai) - pois ela não o possuía principalmente - e aprende-o completamente e, por sua proposição, torna-se diferente dele, e olha para ele, considerando-o, como uma coisa olhando para outra”.

Como sugere o verbo *propherein* (‘trazer adiante’, mas também ‘absoluto’) usado em nossa passagem, a ideia de logos como algo interno a ser trazido adiante e proferido externamente foi provavelmente sugerida a Plotino pela distinção estoíca entre logos na mente (*endiathetos*) e logos expressos na fala (*prophorikos*). Não menos inspirador deve ter sido o fato de que no estoicismo o desdobramento do logos também tinha seu correlato cósmico, todas as coisas sendo vistas como ‘crescentes’ do Logos para retornar à sua unidade mais tarde após sua dissolução (SVF I 497). Foi a contribuição original de Plotino, no entanto, reunir o desenvolvimento físico e mental do logos, entendendo-o como uma parte crucial da auto-reflexão da alma.

Os neoplatonistas tardios seguiram o exemplo, substituindo o verbo *propherein* pelo termo mais técnico *proballein*, ‘projeto’, e rotulando todo o processo como ‘projeção’ (*probole*). Claramente, a teoria nada mais é do que uma elaboração do conceito de conhecimento de Platão como “lembrança/reminiscência” (*anamnese*). Proclo desenha a conexão explicitamente em seu Comentário de Alcibíades. Como ele explica (em Alc. 170-1), o objetivo de Sócrates nesse diálogo é purificar Alcibíades de falsas opiniões e ajudá-lo a lembrar o verdadeiro conhecimento que ele possui em sua alma. Para conseguir isso, ele faz perguntas dialéticas, que não induzem o conhecimento de fora (como fazem os discursos retóricos), mas nos levam a recordar as coisas de dentro. O método baseia-se na suposição de que “todo aprendizado é lembrança” (Em Alc. 280.19-281.6):

“O fato de os entrevistados declararem tudo por si mesmos é uma evidência considerável da visão de que as almas projetam logoi a partir de si mesmas, e tudo o que elas exigiam era alguém para despertá-los. Não são tábuas vazias que recebem impressões externas. Em vez disso, são tábuas já inscritas e o escritor está lá dentro, embora nem todas as almas sejam capazes de determinar o que está

escrito, nem mesmo que exista alguma escrita, uma vez que seus olhos ficaram nublados pelo esquecimento do mundo do devir”.

A tarefa da alma humana é conhecer a si mesma, pois somente pelo autoconhecimento pode reverter para si mesma, tornando-se uma entidade auto-constituída, movendo-se e ficando imune às pressões corporais. No entanto, o autoconhecimento é inatingível simplesmente virando o olhar para dentro. Embora a alma contenha todos os logoi dentro de si mesma, “os possui de maneira essencial e secreta” (ousiodos kai kryphies - Em Eucli. 46.1). Para vê-los, a alma precisa projetá-los, conhecendo-os dessa maneira indireta.

É por essa razão que Proclo pode afirmar em ET 191 que a alma é apenas temporal em sua atividade (energeia), mas não em sua essência (ousia). A essência da alma consiste precisamente em seu logoi em seu estado “secreto” inato, no qual todos estão presentes juntos eternamente (ET 52.1-2). Nisso eles se assemelham às Formas no Intelecto, pois representam o a alma no Intelecto, isto é, aquele aspecto da existência da alma em que é como a causa da qual procede. Diferentemente das Formas, no entanto, os logoi essenciais são mais divididos e possuem uma estrutura sequencial preparada para o desdobramento temporal. Talvez possamos imaginá-los como sementes contendo, em poucas palavras, um plano de desenvolvimento da alma, ou como linhas de comando de um programa de computador que são atemporais e co-presentes em si mesmas, mas que começam a se desdobrar a tempo quando o programa é realmente executado. (ET 176.25-32). Da mesma forma, é somente ao projetar seus logoi que a alma age como uma entidade temporal que se move automaticamente, revelando sua essência passo a passo.

Proclo dá uma boa ilustração disso, novamente, no Comentário de Alcibíades (192). Comentando a afirmação de Sócrates de que houve um tempo em que Alcibíades se considerava ignorante do que sabe agora (Alc. I 106e), Proclo levanta a questão de saber se isso talvez não esteja em conflito com a afirmação de Platão no Fédon (75c-e) de que devemos sempre possuir o conhecimento que temos agora. Ele responde que devemos distinguir entre conhecimento ‘essencial’ (kat’ ousian) e ‘atualizado’ (kat’ energeian). O conhecimento essencial é algo que “apreendemos desde a eternidade”, consistindo no logos que carregamos em nossas almas. Para atualizar seus

conhecimentos, no entanto, precisamos projetá-los e refletir sobre eles - o que é algo que acontece em um momento definido.

Proclo não deseja sugerir que os logoi essenciais existiriam apenas potencialmente em nossa alma, como Aristóteles acreditaria (De an. 429a27-8). Em vez disso, ele enfatiza explicitamente (no Parm. 892.19-24) que elas estão presentes na alma “na atualidade” (en energeiai), de acordo com o primeiro significado de atualidade discutido por Aristóteles no De anima II 5, isto é, como conhecimento latente que possuímos sem exercitá-lo. “Pois a alma não é como uma tábua de escrever sem inscrições, e mantém as coisas enterradas não ‘potencialmente’ (dynamēi), mas ‘atualmente’ (energeiai)” (Em Crat. 61, 26.26-7). É “uma tábua que sempre foi inscrita e está sempre escrevendo a si mesma e sendo escrita pelo Intelecto” (In Eucl. 16.9-10). O único problema é que nem sempre estamos cientes desse conhecimento implícito, deixando de atualizá-lo e refleti-lo (Steel 1997a: 299).

4.3 – Opinião como projeção não-refletida

Para Proclo, a projeção é o princípio básico de toda atividade psíquica, trabalhando em diferentes níveis. Antes de examinarmos de perto os mais altos, talvez seja útil começar do fundo e ver como são os tipos de projeção cotidianos mais rudimentares.

Já vimos que todas as almas possuem constantemente todos os *logoi* em sua essência, mas o fazem de maneira secreta, sem acesso direto a elas. Tornar-se plenamente consciente deles é uma tarefa difícil, na qual poucos humanos conseguem. No entanto, todos temos pelo menos uma noção fraca e não refletida deles (In Alc. 191.11–192.4):

“O conhecimento das almas é duplo: um é inarticulado e por mera noção (ennoia), o outro é articulado, científico e indubitável. “Pois é”, como diz Platão em algum lugar (Pol. 277d), “como se tivéssemos aprendido tudo em um sonho, mas não temos consciência disso em nossas horas de vigília”. Em nossa essência, possuímos o logoi e o conhecimento deles está presente em nós na maneira de respirar, mas não os possuímos como projetados e atualizados”.

O que isso significa é que, em algum nível de nosso ser, a alma está sempre empenhada em pensar, pois como entidade eterna, ela não pode ter um início temporal de sua atividade (ET 55). No entanto, nas almas humanas, esse nível básico de pensamento é apenas obscuro e não é realizado conscientemente. A metáfora da respiração é a chave da concepção. Respirar é algo que fazemos inconscientemente diariamente, sem reflexão. Do mesmo modo, inconscientemente usamos nossos *logoi* inatos para formar algumas noções básicas (*ennoiai*) que nos permitem funcionar eficientemente em nossas vidas corporais. No entanto, por mais funcionais que sejam essas noções, elas são imperfeitas apenas. Elas tornam possível a orientação básica no mundo, mas atingem seus limites muito em breve. Como Proclo coloca, enquanto todas as pessoas “possuem os *logoi* das coisas como uma espécie de batimento cardíaco”, se não conseguem articulá-las conscientemente, “elas as carregam como se sufocassem e mal respirassem” (In Alc. 189.6–9). Assim como nosso corpo logo adoece se deixamos de cuidar e cultivá-lo, nossos *logoi* inatos mais cedo ou mais tarde nos trai se deixamos que

trabalhem inconscientemente, deixando de refletir sobre eles. Além disso, os *logoi* não refletidos podem até se tornar positivamente perigosos, produzindo “engano e ilusão de conhecimento”, que os homens adquirem devido à falsa impressão de que, por meio de seus *logoi* inatos, eles possuem conhecimento (189.9–12).

A faculdade responsável pelo uso espontâneo e desarticulado de nosso *logoi* é chamado de “opinião” (*doxa*). O Proclo faz uma boa análise de seu funcionamento no Comentário do *Timeu* (1 248.7–252.10) enquanto comenta em *Tim. 28a*, onde Platão caracteriza o mundo do devir como sendo “opinável pela opinião, juntamente com a percepção sensorial irracional”. Para Proclo, a percepção sensorial (*aisthesis*) é a nossa faculdade cognitiva mais baixa. Sua tarefa é registrar as qualidades sensíveis de objetos externos, realizando isso de maneira puramente passiva e mecânica. A cognição alcançada dessa maneira é totalmente irracional, porque, ao tomar nota de várias qualidades de qualquer coisa percebida, a percepção sensorial é incapaz de conhecer seu ‘ser’ (*ousia*), ou seja, de entender que as qualidades fragmentadas são todas aspectos de um objeto com uma essência unificada (In *Tim. I* 249.15–20):

“Por exemplo, quando uma maçã se apresenta, a visão sabe que é vermelha pela afeição que ocorre nos olhos, o cheiro sabe que é perfumado pela afeição que ocorre nas narinas, o gosto sabe que é doce e o toque sabe que é suave. Mas o que é que nos diz que essa coisa que nos é apresentada é uma maçã? Nenhum dos sentidos particulares faz isso, pois cada um deles conhece uma única característica e não a totalidade”.

Claramente, portanto, “deve haver uma faculdade superior aos sentidos que conhece o todo antes das partes” (249.23–4), conectando todas as qualidades sensíveis fragmentadas e reconhecendo o ser (*ousia*) do objeto em conformidade com seus *logoi*. Esta faculdade é opinião (*doxa*).

Na tradição platônica, a opinião é um tipo de conhecimento que geralmente é mantido em baixa estima; mas como mostra a análise de Proclo, ela também tem seu lado útil. Se não fosse pela opinião, apenas perceberíamos milhares de qualidades perceptíveis separadamente, mas não conseguiríamos distinguir as coisas a que pertencem e percebê-las como entidades unificadas. É a opinião que nos concede orientação diária

significativa no mundo dos sentidos. Como isso é possível? Na visão de Proclo, conhecer o ser (*ousia*) de uma coisa significa conhecer seus *logoi*, isto é, sua forma imanente impressa pela Natureza na matéria. Assim, a opinião pode ser definida como “cognição dos objetos da percepção sensorial em conformidade com os *logoi*” (249.2–3).

Para reconhecer os *logoi* das coisas, no entanto, a opinião precisa possuí-los de antemão (249.9), pois o igual só pode ser conhecido pelo igual. Isso é possível pelo fato de que tanto os *logoi* físicos nas coisas quanto os *logoi* cognitivos na mente humana são derivados da mesma fonte, a saber, da Alma (e, finalmente, do Intelecto). Embora seu nível adequado seja o da razão discursiva da alma (*dianoia*), a opinião também é capaz de vê-los e projetá-los (251.6), ‘iluminando’ a percepção dos sentidos dessa maneira e tornando-a semelhante aos *logoi* (248.28–9). É por esse motivo que a opinião não apenas reúne nossas diferentes impressões sensoriais e as organiza de maneira significativa, mas é capaz de corrigi-las, por exemplo, levando em consideração a perspectiva visual e nos dizendo que objetos percebidos como pequenos podem, na verdade, ser grandes, mas distantes (249.27–31).

A opinião é a faculdade cognitiva mais baixa que pode ser considerada racional. No entanto, é apenas um tipo imperfeito de racionalidade, pois, embora a opinião “possua os *logoi* que têm conhecimento do ser” de objetos perceptíveis aos sentidos, “de outra perspectiva, devemos descrevê-la como irracional, porque desconhece as causas” desses objetos (249.9-10). Ela sabe apenas ‘isso’ (*hoti*), mas não o ‘por que’ disso (*dihoti*). “O que isso significa é que a opinião é incapaz de auto-reflexão. Ele projeta os *logoi* que possui em coisas externas, mas sua capacidade projetiva é muito fraca, os *logoi* com os quais trabalha sendo apenas aproximados (339.14–15). Como resultado, ao reconhecer o ser das coisas externas, a opinião não completa todo o círculo cognitivo, deixando de perceber que os *logoi* que vê reflete realmente a estrutura interna da alma. Sua projeção é, portanto, inarticulada e “não-refletida” – pois apenas brilha, iluminando a percepção dos sentidos, mas não “se curva” na auto-reversão, por assim dizer.

Por essa razão, a opinião é uma faculdade altamente ambivalente: ela nos permite acomodar-se confortavelmente no mundo dos sentidos e conhecê-lo, mas fazendo isso é enganosa, pois facilmente nos leva a pensar que o mundo sensível é tudo o que existe, não existindo objetivos mais altos

para alcançarmos. Isso explica por que a opinião é tratada como fundamentalmente positiva no *Comentário do Timeu*, mas como perigosa no *Comentário do Alcibíades*. A opinião é útil para nos ajudar a encontrar nosso caminho no mundo material e a reconhecer a identidade das coisas sensíveis, mas é incapaz de nos levar adiante. Os problemas começam quando a mesma faculdade cognitiva é aplicada a assuntos que transcendem a realidade sensível, como os problemas da ética. Como a opinião tem algum acesso desarticulado aos *logoi*, ela pode sucumbir facilmente à ilusão de que também tem conhecimento deles. Dessa maneira, usurpa uma parte epistemológica que não lhe pertence, deixando de reconhecer que é apenas a auto-reflexão racional que fornece acesso ao conhecimento verdadeiro. Em outras palavras, a opinião correta é aquela que reconhece suas limitações, consciente de sua própria ignorância. A opinião falsa, por outro lado, é presunçosa e trata suas ideias parciais não refletidas como se elas pudessem nos fornecer os critérios finais para julgar o bem e o mal, pervertendo assim os *logoi* que ela projeta. Discutiremos algumas das consequências terríveis dessa ilusão abaixo em nosso tratamento da ética de Proclo (cap. 8.2).

4.4 – Matemática e dialética

Graças à opinião, estamos constantemente envolvidos em atividades inconscientes e inarticuladas. Para nos tornarmos filósofos e iniciarmos a ascensão da alma, precisamos transformar essa atividade em consciente e articulada. Em outras palavras, precisamos passar do mero reconhecimento dos *logoi* ao nosso redor para levar em conta suas causas. Nesta seção, revisaremos brevemente as várias etapas em que este processo consiste.

Como acabamos de ver, para Proclo, toda percepção dos sentidos pressupõe uma projeção inconsciente de *logoi* organizando as qualidades sensíveis que recebemos através dos sentidos. Parece natural, portanto, iniciar aqui a auto-reflexão da alma, reconhecendo as coisas externas como manifestações dos princípios de razão da própria alma. É o que fazemos ao formar universais com base nas percepções dos sentidos – uma atividade que Proclo discute em detalhes no Comentário ao Parmênides (892-7). Enquanto os aristotélicos entendem os universais como abstrações das percepções dos sentidos (considerando-os como ‘nascidos tardiamente’ por essa razão), Proclo vê as coisas de outra maneira: universais não são derivados dos objetos dos sentidos, mas dos *logoi* na alma, que correspondem aos princípios da formação física (*logoi*) das coisas sensíveis.

Nesse sentido, a formulação de “noções” universais (*ennoemata* – no Par. 896.10) nos aproxima outro passo da auto-reflexão, embora Proclo também aponte os limites dessa atividade: por mais importantes que sejam os universais, eles podem facilmente enganar-nos a pensar que, tendo chegado a eles, descobrimos os verdadeiros *logoi* em que as naturezas essenciais das coisas consistem. De fato, não é assim. As noções são elas mesmas imagens secundárias dos “pensamentos” vivos (*noemata* – no Parm. 896.6) da alma, isto é, de seus princípios de razão essenciais. É nesse sentido que os universais podem de fato ser considerados “nascidos mais tarde” – não no sentido em que seriam abstraídos das percepções dos sentidos, mas no sentido de serem *logoi* secundários projetados pela alma. A tarefa do filósofo é usar estes como um ponto de partida para a investigação mais importante do *logos* da alma propriamente dito (No Parm. 896.18–21):

“Devemos, então, como eu disse, ascender dos princípios da razão na Natureza para os da Alma, e não apenas para os ‘nascidos tardiamente’, mas também para os essenciais. Afinal, os ‘nascidos tardiamente’ são imagens destes últimos, não brotados dos particulares sensíveis”.

O exame dos logoi essenciais da alma também precisa prosseguir por projeção, mas que ocorre em um nível mais alto, liberado dos sentidos por completo. É esse tipo de projeção que constitui a atividade básica do raciocínio discursivo (*dianoia*). Proclo faz uma análise detalhada de seu funcionamento no Comentário de Euclides. Neste trabalho, seu objetivo não é apenas elucidar os teoremas de Euclides, mas, mais importante, mostrar de uma maneira mais geral como a matemática se relaciona com a filosofia e qual é seu status epistemológico exato. Para Proclo, a matemática é um exemplo típico de pensamento discursivo, nos permitindo ver exatamente como ele funciona. A projeção será central para sua concepção.

Para colocar a matemática na escala de vários níveis de conhecimento, Proclo se refere às famosas linhas divisórias que Platão desenha na República (509d–513e). Platão divide sua linha em quatro seções, organizadas de cima para baixo: (1) os objetos da inteligência (*noesis*), (2) os objetos da *dianoia*, (3) coisas físicas sensíveis, que são os objetos da fé (*pistis*), e finalmente (4) suas imagens como as entidades ontológicas mais baixas, não sendo mais que objetos de conjecturas (*eikasia*). Como os níveis (3) – (4) estão preocupados com o mundo das coisas sensíveis, eles não podem ser o domínio da matemática, cujos objetos são muito mais precisos do que qualquer coisa no mundo físico (Em Eucl. 12.19–23): “Para onde, entre coisas sensíveis, encontramos algo que não tem partes, nem largura, nem profundidade? Onde vemos a igualdade das linhas do centro à circunferência? Onde vemos as proporções fixas dos lados? Onde está a retidão dos ângulos?”

A matemática também não pode ser uma forma de *noesis*, pois esse é um tipo de cognição que apreende as coisas de uma maneira sem par e indissociável. Os objetos matemáticos, por outro lado, são essencialmente discursivos, ‘imitando de maneira dividida o indivisível e de forma multiforme os padrões uniformes de ser’ (4.24–5.2). Fica claro, portanto, que eles são objetos de *dianoia* (11.10–16). Nesse sentido, a matemática está intimamente ligada ao modo de existência característico da alma, e alguns dos princípios da

razão da alma têm uma natureza matemática. É por essa razão que, no *Timeu*, “Platão constrói a alma a partir de todas as formas matemáticas, a divide de acordo com os números, a une com proporções harmoniosas (*logoi*), deposita nela os princípios primordiais das figuras, a linha reta e o círculo, e define os círculos nela, movendo-se de maneira inteligente” (16.16–22).

As formas matemáticas são um dos princípios da razão que constituem a essência da alma (17.6). No entanto, a matemática é incapaz de apreender esses princípios diretamente. Sendo o protótipo do raciocínio discursivo, ele deve prosseguir por meio da projeção. O melhor exemplo é a geometria. Em si mesmos, os objetos do conhecimento geométrico são os princípios da razão na essência da alma, que são sem extensão: ‘o círculo na *dianoia* é único, simples e não estendido, e a magnitude em si é sem magnitude, e a figura sem forma; pois todos são princípios de razão desprovidos de matéria’ (54.5–8). Contemplar tais princípios em sua pureza seria imensamente difícil. Para entender a natureza de um círculo, precisamos explicá-lo por meio de várias provas e teoremas – mas eles dão como certo, por exemplo, que o círculo é divisível e pode ser dividido em duas partes, ou que podemos ter vários círculos concêntricos diferentes em tamanho (49.24–50.9; 53.1–18). Conclui-se que a geometria não trabalha diretamente com o *logos* não estendido, mas precisa projetá-los em imaginação (*phantasia*), que por meio de sua atividade formativa os transforma em ‘imagens impressas (*typoi*) mentais que sempre têm partes, extensão e formas divisíveis’ (52.1)

Ao expressar visivelmente os *logoi* não estendido, a imaginação os fornece matéria: ‘pois os princípios da razão podem ter magnitude, volume e extensão em geral apenas através da matéria que é seu receptáculo, um receptáculo que acomoda indivíduos indivisíveis como divisíveis, coisas não estendidas como estendidas, e coisas imóveis com movimento’ (49.27–50.2). No entanto, não é a mesma coisa que as coisas sensíveis, pois é muito mais pura, e as imagens que produz são livres das imperfeições do mundo sensível. Assim, Proclo a designa como ‘matéria inteligível’ (*hyle noete*), isto é, uma matéria que combina a espacialidade da matéria sensível com a pureza das Formas ideais, características do mundo inteligível. Para capturar a posição intermediária da imaginação entre o mundo sensível e o inteligível, Proclo até a chama de “intelecto passivo” (*nous pathetikos*): é um intelecto que permite contemplar figuras ideais, mas é passivo por não possuir as figuras em si,

recebendo-as da essência da alma. Sua passividade não implica inércia, porém, ‘pois o intelecto [passivo] que recebe essas formas de outros lugares as recebe através do movimento’ (186.8–9), auxiliando ativamente por seus próprios ‘movimentos formativos’ (46.4; 51.21) na obra de projeção.

O significado e o objetivo de todo esse processo são lindamente resumidos por Proclo na passagem a seguir, que é uma das declarações mais claras da doutrina da projeção (In Eucl. 141.2–142.2):

“Portanto, da mesma maneira que a Natureza se posiciona criativamente acima das figuras visíveis, a alma, exercendo sua capacidade de conhecer, projeta na imaginação, como em um espelho, os princípios da razão (logoi) das figuras (schemata); e a imaginação, recebendo de forma pictórica essas impressões (emphaseis) dos princípios da razão dentro da alma, por seus meios oferece à alma uma oportunidade de se desviar das figuras (eidola) e cuidar de si mesma. É como se um homem se olhasse no espelho e se maravilhasse com o poder da natureza e com sua própria aparência, desejando se olhar diretamente e possuir um poder que lhe permitisse tornar-se ao mesmo tempo o vidente e o objeto visto. Da mesma maneira, quando a alma está se olhando por fora através da imaginação, vendo as figuras retratadas ali e sendo atingida por sua beleza e ordem, ela está admirando seus próprios princípios de razão dos quais eles mesmos derivam; e embora ela adore a beleza deles, ela os ignora como coisas refletidas e passa a buscar sua própria beleza. Ela quer penetrar dentro de si mesma para ver o círculo e o triângulo ali, todas as coisas sem partes e todas as coisas uma nas outras, ela quer tornar-se um com o que vê e envolver sua pluralidade, para [...] que veja o círculo com menos partes do que qualquer outro centro, o triângulo sem qualquer extensão, e todos os outros objetos do conhecimento como tendo retornado à sua unidade”.

Em outras palavras, a projeção é apenas metade do processo cognitivo. O verdadeiro objetivo da geometria é fazer um círculo completo e usar as figuras estendidas e divisíveis como suportes para reconhecer os princípios da razão não estendidos que estão na essência da alma e dos quais todas as projeções imaginativas são derivadas.

A matemática é a ilustração mais clara do raciocínio discursivo, mas não é o único tipo de atividade em que a *dianoia* se entrega. Claramente, a maioria dos argumentos filosóficos também é discursivo e, no entanto, a natureza da maioria deles não é matemática. Platão já estava bem ciente das limitações da matemática e, ao enfatizar sua importância para o estudo da filosofia, ele a

considerava incapaz de apreender completamente o ser sem a ajuda da investigação dialética (Resp. 533b–c; 510c). Como Platão explica, a matemática consegue conclusões sistemáticas dos pontos de partida que coloca, mas é incapaz de provar a validade desses princípios básicos, aceitando-os como hipóteses não demonstradas. É apenas a ciência da dialética que é capaz de examinar as hipóteses, usando-as como etapas para ascender àquilo que não é hipotético (Resp. 511b; Proclo, Em Eucl. 31.11–22). Por essa razão, a dialética pode ser vista como a “pedra angular” das ciências matemáticas (Resp. 534e) – um ponto que Proclo se destaca (Em Eucl. 42–4).

No símile da Linha Dividida, a dialética pertence ao primeiro segmento, o da *noesis* (Resp. 511b–c). Devemos supor que, enquanto a matemática representa a atividade do pensamento discursivo (*dianoia*), a dialética exemplifica o conhecimento não discursivo simultâneo relativo ao intelecto (sendo este o significado padrão de *noesis* em Proclo)? Essa conclusão é improvável. É mais do que claro que a dialética é ela própria um tipo de pensamento discursivo, pois ‘ela se desdobra diante da mente de todo o mundo inteligível, passando de Forma em Forma até atingir a primeira Forma de todas, ora usando análise, ora definição, agora demonstrando, agora dividindo, ambos se movendo para baixo a partir de cima e para cima a partir de baixo’ (Em Parm. 653.17–20). Em vez de representar o segmento mais alto da Linha Dividida per se, portanto, a dialética é um tipo mais alto de atividade ‘*dianoética*’, que serve como ponte entre o primeiro segmento e o segundo. É apenas vagamente que o termo *noesis* se aplica a ela. Proclo descreve eloquentemente a posição mediadora da dialética ao comentar a afirmação pseudo-platônica do *Epinomis* (991e) de que a dialética é o “vínculo unificador” das ciências matemáticas (In Eucl. 44.11–23):

“A dialética aperfeiçoa a matemática no geral e a envia para o Intelecto por meio de seus poderes peculiares, mostrando que é verdadeiramente uma ciência e tornando-a firme e irrefutável. No entanto, o mais alto entre os laços unificadores é o próprio Intelecto que contém em si todos os recursos dialéticos de maneira indiferenciada, combinando sua variedade na simplicidade, sua parcialidade na completude do ‘insight’, sua pluralidade na unidade. O Intelecto, então, encerra os desenvolvimentos dos métodos dialéticos, une, acima de tudo, a discursividade do raciocínio matemático e é o término perfeito da jornada ascendente e da atividade de conhecer”.

Em outras palavras, enquanto Platão encontra apenas um lugar para dois tipos de cognição na metade superior da Linha Dividida, *noesis* e *dianoia*, Proclo precisa se espremer em três tipos: *noesis* no verdadeiro sentido do termo (ver cap. 4.5 abaixo), e mais dois tipos de conhecimento discursivo, o mais baixo sendo representado pela matemática, e o mais alto pela dialética. A rigor, a faculdade de *dianoia* é uma só, mas pode voltar sua atenção em duas direções diferentes. A diferença parece corresponder aos dois ciclos de processão e reversão da alma (ver fig. 15). A matemática representa a alma procedendo e revertendo para si mesma. A partir dos hipotéticos ‘primeiros princípios’ (*archai*), algumas operações matemáticas ‘desenvolvem esses princípios para a pluralidade e abrem os caminhos multiformes da especulação, enquanto outros reúnem os resultados dessas muitas excursões e os remetem às suas hipóteses nativas’ (In Eucl. 19.6–9). Os ‘primeiros princípios’ são os *logoi* da alma, que a matemática aceita como algo dado, trazendo-os adiante para examiná-los. Depois de projetar seus princípios, a *dianoia* matemática deve, no próximo passo, remeter as projeções para seus pontos de partida, para que possa reverter a si mesma e ‘obter uma visão superior das partes, princípios geométricos não estendidos e essenciais (*logoi*) em cuja soma total a *dianoia* consiste’ (55.15–18).

A dialética continua esse processo cognitivo em um nível superior. Sua tarefa é examinar as hipóteses e usá-las como etapas para subir gradualmente em direção ao não-hipotético. O que isso significa é que a dialética reconhece os *logoi* da alma como imagens das Formas inteligíveis, permitindo, dessa maneira, que a alma reverta no intelecto como sua fonte mais elevada. O procedimento da dialética é, portanto, estritamente paralelo ao da matemática. Mais uma vez, a dialética parte de seus ‘primeiros princípios’, que nesse caso consistem em insights metafísicos intuitivos. Eles também devem ser idênticos aos *logoi* da alma, mas desta vez são *logoi* de ordem superior – ou seja, *logoi* em seu aspecto de serem derivados e direcionados para as Formas.

O objetivo do sujeito que pratica a dialética não é provar essas intuições básicas, mas desdobrá-las e mostrar que conclusões elas acarretam. Desse modo, a dialética também se entrega às projeções, pois parte da unidade para a pluralidade: pega cada hipótese metafísica e demonstra todas as suas implicações em relação a si mesma e a outras hipóteses. Dessa maneira, o

dialético é capaz de organizar todas as suas intuições sobre uma determinada verdade metafísica de uma maneira sistemática e abrangente, o que, por sua vez, lhe permite obter uma melhor compreensão da hipótese original, ou seja, levar a pluralidade projetada de volta à unidade. Ao mesmo tempo, todas as hipóteses são mostradas a seguir uma da outra, todas em última análise, dependendo do primeiro princípio não-hipotético do Uno antes de muitos (ver Em Parm. 655.9–656.11).

Proclo fornece alguns exemplos bastante elaborados desse método no livro V do Comentário ao Parmênides (997.8–1017.30), onde ele tenta seguir as instruções dadas por Platão em Parmênides (136a–c). Talvez sejam encontradas ilustrações mais realistas em algumas das formas típicas de Proclo de argumentar pelos postulados de sua metafísica. Dominic O’Meara alegou plausivelmente que, de fato, a melhor exemplificação da dialética é o que Proclo faz nos Elementos de Teologia. Cada uma das proposições pode ser vista como uma hipótese, enquanto as demonstrações lógicas a seguir tentam mostrar quais implicações tanto a validade quanto a não validade dessa hipótese implicariam. Ao mesmo tempo, as hipóteses estão dispostas em um sistema hierárquico interligado, no qual no topo está o postulado não-hipotético de ET 4: “*Tudo o que é unificado não é o próprio Um*”.

A cooperação entre dialética e matemática é melhor ilustrada pelo próprio *Comentário de Euclides*. Ele comenta o texto de Euclides, que procede como a ciência matemática deveria: começa apresentando seus ‘pontos de partida’ ou ‘primeiros princípios’ (*archai*), ‘não dando argumentos para os princípios, mas apenas para os teoremas que deles derivam’ (75.13–14). Os primeiros princípios são as definições que encontramos no início dos *Elementos*: a de um ponto, uma linha reta, uma superfície plana, um círculo, etc. Dessas definições, Euclides deduz-se um sistema matemático complexo, passando do simples ao que é complexo. Ao comentar os próprios teoremas, Proclo segue fielmente o método matemático. É nos dois prólogos e em seu comentário sobre as definições que ele trabalha como um filósofo, tentando fazer exatamente o que um dialético deveria, isto é, dar conta dos primeiros princípios da matemática e remetê-los aos princípios mais elevados do ser a partir dos quais são derivados. Para Proclo, esses são alguns dos princípios básicos que conhecemos de sua metafísica: o *limite*, o *ilimitado*, o *misto* e, finalmente, o ponto de partida pouco hipotético de todos eles, o *Uno*. Assim,

o ponto, por exemplo, deriva do *Limite*, enquanto em uma linha o ponto começa a “fluir” em uma processão infinita devido ao poder do *Ilimitado* (97-8).

Toda a gama de operações cognitivas da *dianoia*, nas quais a matemática e a dialética se unem para produzir um sistema epistemológico de várias camadas, permite que a alma suba gradualmente na escala da realidade (Em Eucl. 19.20–20.6):

“A abrangência desse pensamento se estende do alto até as conclusões no mundo dos sentidos, onde toca a natureza e coopera com a ciência natural no estabelecimento de muitas de suas proposições, assim como se eleva de baixo e quase se junta ao conhecimento intelectual, apreendendo princípios primários. Em suas aplicações mais baixas, portanto, projeta toda a mecânica, bem como a ótica e os catóptricos e muitas outras ciências ligadas a coisas sensíveis e operacionais nelas, e enquanto se move para cima, obtém insights intelectuais indivisos e imateriais que lhes permitem aperfeiçoar seus julgamentos parciais e o conhecimento adquirido através do pensamento discursivo, colocando seus próprios gêneros e espécies em conformidade com essas realidades superiores e exibindo em seus próprios raciocínios a verdade sobre os deuses e a ciência do ser”.

4.5 – Além da discursividade

A autorreflexão discursiva é a atividade psíquica por excelência, permitindo que as almas existam como entidades auto-constituídas, revertendo para si mesmas e também para o intelecto. No entanto, ainda é apenas uma imagem fraca de como é o verdadeiro conhecimento intelectual (*noesis*) do Ser. O reino do Intelecto é eterno, e, como tal, não pode ser apreendido adequadamente pelo raciocínio discursivo [nota aqui]. A questão é, portanto, até que ponto os humanos são capazes de um tipo superior de conhecimento intelectual não discursivo. Proclo enfrenta esta questão no *Comentário do Timeu* (I 243.26–246.9), comentando a afirmação de Platão em *Tim. 28a* de que o verdadeiro ser deve ser apreendido “por *noesis* junto com *logos*”. Para determinar o tipo de *noesis* que Platão tem em mente, Proclo fornece uma lista instrutiva de todos os graus de *noesis*, nomeando seis tipos no total. Os três mais altos são aqueles do nível do Intelecto geral em seus três aspectos do Ser, Vida e Intelecto: (1) *noesis* inteligível referente ao Ser, (3) *noesis* intelectual referente ao Intelecto e (2) *noesis* inteligível-intelectual sobre o nível de vida conectando os dois extremos [nota aqui]. Na visão de Proclo, nenhuma dessas *noesis* “holísticas” poderia ter sido entendido por Platão, “pois todas transcendem as formas de conhecimento que nós, humanos, temos” (245.8–9). Mais importantes para nós são os três tipos restantes: (4) *noesis* de intelectos particulares participados pelas almas, (5) *noesis* discursiva da alma racional e (6) *noesis* imaginativa pertencente à *phantasia* em seu papel de intelecto “passivo” ou “imaginativo”.

Claramente, os dois tipos mais baixos não são apenas metaforicamente. A imaginação é um tipo de conhecimento irracional vinculado a formas e, como tal, não pode se relacionar com o verdadeiro ser, que não tem forma (245.1–5) [nota aqui]. Platão também não pode se referir à inteligência racional, “pois ela não possui a capacidade de conhecer todas as coisas ao mesmo tempo e não está associada ao reino eterno, mas prossegue temporalmente” (245.6–7). Assim, só pode ser a inteligência de um intelecto particular que Platão tem em mente em nossa passagem. No entanto, somos capazes de tal inteligência? Sabemos no capítulo 2.4.3 que são apenas as almas divinas e demônicas que têm intelecto próprio. Proclo admite isso, mas continua explicando que, embora um intelecto em particular ‘seja imediata e

inteiramente participado por outras almas daemônicas, ele também envia sua irradiação para nossas almas, sempre que nos viramos para ele e fazemos a razão (logos) completamente intelectual em nós’. Proclo encontra uma confirmação disso no *Timeu 51e*, onde Platão afirma que “são os deuses que participam do intelecto, enquanto a raça humana apenas o faz em pequena medida”. Como resultado, o intelecto é algo que transcende nossa essência humana, mas que pelo menos podemos “sintonizar” e vincular-nos por meio de nossa razão (245.13–17):

“De fato, o intelecto particular é estabelecido diretamente acima da nossa natureza essencial (ousia), guiando-a e aperfeiçoando-a. É para isso que nos voltamos quando somos purificados através da filosofia e vinculamos nosso próprio poder intelectual à noesis desse intelecto”.

Para receber a influência dos intelectos daemônicos, a alma humana possui uma faculdade especial que também pode ser chamada de “intelecto”. Porém, não é um intelecto auto-constituído, mas uma capacidade psíquica de participar da noesis daemônica. Como Proclo deixa claro mais adiante (246.19–22), esse intelecto em nós é realmente um tipo de logos. É “razão intelectual” (noeros logos), isto é, “o cume do raciocínio discursivo” (to tes dianoias akrotaton). É esse logos que Platão tem em mente em *Tim. 28a* ao falar sobre “noesis junto com logos” (246.29–247.1):

“Aquilo que é o mais alto na alma e é a parte da dianoia que mais se assemelha à unidade é estabelecido na noesis do intelecto particular e é vinculado a ela [a alma] através da afinidade. Esse, então, é o logos [em Tim. 28a], a faculdade em nós que nos permite conhecer os inteligíveis, dos quais Sócrates, na República [na símile Linha Dividida, 511d], afirmou que era a atividade da noesis”.

No *Fedro* (247c), Platão chamou esse intelecto de “piloto da alma”, alegando que só ele conhece “Ser”, enquanto a alma se envolve em contemplação junto com ele quando é “nutrida pelo intelecto e pela ciência” (247d). Por isso, ele indicou claramente “que a noesis é anterior à alma e é isso que realmente é a noesis, mas que a alma participa dela sempre que seu logos é intelectivamente ativo” (Em *Tim I* 245.25–31).

Como exatamente esse tipo de raciocínio intelectual mais alto funciona? Proclo nos dá uma dica na seguinte passagem (247.10–15):

“De fato, sempre que a alma se distancia da imaginação, da opinião e da cognição que é variada e indeterminada e ascende à seu próprio cume sem partes, em virtude do qual está enraizado no intelecto particular, e em sua ascensão, conecta sua própria atividade a noesis desse intelecto, é então que, juntamente com esse intelecto, apreende intelectivamente o Ser eterno”.

Para entender o que Proclo quer dizer, devemos lembrar que a alma tem uma essência eterna que está sendo desdobrada na atividade projetiva temporal da alma. Nossa tarefa é reconhecer as projeções como imagens da essência da alma, voltando-se a ela no ciclo de auto-reflexão. Uma vez atingido esse objetivo, no entanto, devemos, no próximo passo da ascensão da alma, entender essa mesma essência como uma imagem do intelecto. Usando a figura 15 novamente, podemos dizer que, ao realizar o ciclo de processão e a reversão para si mesma, a alma também é capaz de ativar conscientemente o ciclo maior de proceder e reverter para o intelecto. Como vimos na seção anterior, essa última conquista é a tarefa da dialética. Se a análise dialética for bem-sucedida, ela ordena a alma e a prepara para o influxo de luz intelectual do alto. Dessa maneira, as estruturas do ser que a dialética traçou discursivamente podem ganhar vida dentro de nós e se transformar em uma visão complexa da realidade inteligível.

De qualquer forma, mesmo depois de vincular-se a um intelecto daemônico e transformar seu próprio *logos* em intelectual, a alma nunca pode deixar completamente sua discursividade para trás. O que ela consegue, antes, são visões intelectivas não discursivas dentro de uma estrutura discursiva (Em Tim I 246.5–9):

“Sempre que a razão (logos) conhece o Ser eterno, como razão, é discursivamente ativa, mas, como intelecto, é ativa com [a] simplicidade [da noesis]. Ela conhece cada coisa de uma só vez e como algo simples, mas não conhece todas as coisas de uma só vez. Em vez disso, ela se move de um para o outro, embora, no processo, conheça cada objeto de seu conhecimento como uma coisa única e simples”.

Aparentemente, isso é o mais longe que a inteligência humana pode chegar. Ao reverter para seu centro atemporal, no qual todos os *logoi* estão concentrados atemporalmente, nossa alma pode, no próximo passo, relacionar esses *logoi* às Formas de onde procedem, captando desta maneira um vislumbre das Formas em sua simplicidade indivisa. De qualquer forma, só pode fazê-lo de um ponto de vista específico de cada vez. Ele pode seguir um de seus *logoi* até sua origem e até chegar à Forma inteligível da qual o *logos* é uma imagem, mas é incapaz de fazer isso com todos os *logoi* de uma só vez.

É provável que as visões intelectivas alcançadas dessa maneira sejam muito semelhantes às que Plotino descreve tão vividamente várias vezes. Podemos tomar a seguinte passagem como exemplo (Enn. v 8, 9.7–17):

“Que haja, então, na alma, uma brilhante imaginação de uma esfera, tendo tudo dentro dela, seja em movimento ou parado, ou algumas coisas em movimento e outras estando em pé. Mantenha isso e apreenda em sua mente outra, tirando a massa: tire também os lugares e a imagem mental da matéria em si mesma, e não tente apreender outra esfera menor em massa do que a original, mas chamando o deus que fez aquilo de que você tem a imagem mental, ore para que ele venha. E que ele venha, trazendo consigo seu próprio universo, com todos os deuses dentro dele, aquele que é um e todos, e que cada deus é todos os deuses se unindo em um”.

O que Plotino faz aqui pode ser facilmente reescrito em termos procleanos. Ele começa projetando alguns dos *logoi* de sua alma na imaginação (*phantasia*), a fim de refazer posteriormente a imagem imaginada até sua fonte, purificando-a de toda a sua extensão espacial e chegando aos *logoi* em seu estado concentrado.

Aparentemente, essa parte do exercício de meditação é complicada, pois a tendência é confundir concentração com diminuição de tamanho, e é por esse motivo que Plotino adverte explicitamente contra esse erro. Até agora, todo o exercício permanece no nível de *dianoia*. A próxima tarefa, portanto, é transformá-la em uma visão intelectiva. Para conseguir isso, não podemos mais confiar em nossos próprios poderes, pois, como seres humanos, não temos nosso próprio intelecto, dependendo do nosso daemon pessoal para lançar nossa *dianoia* com luz intelectiva. O que Plotino descreve como a vinda de “o deus que criou aquilo de que você tem a imagem mental”

seria presumivelmente interpretado por Proclo como a intervenção de um daemon (embora um que sem dúvida, por sua vez, derive do deus com o qual esse daemon está correlacionado). Graças a ele, a visão intelectual finalmente chega.

No entanto, ao contrário de Plotino, Proclo teria insistido que essa visão não pode capturar a plenitude da verdadeira *noesis* do intelecto, sendo apenas sua aproximação psíquica. Embora a visão alcançada possa realmente ser não-discursiva, ainda é apenas uma visão parcial do reino inteligível, que o vê da perspectiva do *logos* esférico do qual iniciamos nosso exercício. Da próxima vez, focaremos em outros *logoi*, obtendo uma visão diferente. É apenas adicionando todas as diferentes visões e contemplando-as de uma só vez que veríamos a realidade da mesma maneira que o Intelecto. Infelizmente, é precisamente isso que não podemos alcançar, sem possibilidade, mas passando discursivamente de uma visão não-discursiva para outra. Mesmo assim, a realização real é sem dúvida notável e digna do esforço humano.

5 – Meios de Unificação

No capítulo 4, começamos a traçar os passos que a alma precisa seguir em sua jornada ascendente. Até agora, focamos apenas sua parte filosófica, que pode ser descrita em termos de graus crescentes de conhecimento. Para os neoplatonistas, no entanto, o objetivo final está além do domínio do ‘conhecimento’ - se por essa palavra implicarmos a orientação de um sujeito que conhece um objeto de cognição. Plotino já viu o objetivo mais alto da unificação de alguém com o Uno, no qual a distinção entre sujeito e objeto derrete completamente. Os neoplatonistas tardios seguiram o exemplo, apesar de diferirem de Plotino em sua compreensão do que essa unificação significa e como exatamente ela deve ser alcançada. Mais uma vez (como nas hênadas), estamos nos aproximando de uma área do neoplatonismo em que a filosofia passa para o domínio da religião. É por esse motivo que o tópico merece um capítulo próprio, apesar do processo de unificação também estar intimamente ligado à ascensão epistemológica traçada no capítulo anterior.

5.1 – O um na Alma

Para Proclo, unificar-se com o Um não significa abandonar a posição ontológica e ascender do nível da alma ao nível do Primeiro Princípio. Como já sabemos, para os neoplatonistas tardios, as fronteiras entre os níveis de realidade são penetráveis em apenas uma direção: os níveis superiores podem enviar sua influência para os inferiores, mas os membros destes nunca são capazes de abandonar sua posição adequada e se elevar para o posto do primeiro. No entanto, embora a alma humana não possa realmente entrar no reino do Um, ela pode se abrir para os deuses e agir em uníssono com eles, tornando-se sua extensão, por assim dizer, e sendo preenchida com seu poder. Nas palavras de Proclo (em Tim. I 211.24-8), a unificação (henosis) ‘estabelece a unidade da alma na unidade dos deuses, causando uma única atividade nossa e deles, de acordo com a qual não pertencemos mais a nós mesmos, mas aos deuses, permanecendo na luz divina e cercados em seus braços’. Tudo isso, é claro, ocorre “de acordo com nossa classificação” (Parm. 1081.5). Dessa maneira, a unificação Procleana difere substancialmente da de Plotino – embora, novamente, como no caso da noesis, ela pode muito bem diferir não tanto nos estados alterados de consciência alcançados quanto na maneira como são interpretados.

A unificação é um tipo especial de participação na qual o termo participante está completamente conectado aos deuses, podendo receber sua influência ao máximo. O estado resultante talvez possa ser ilustrado por uma imagem que Plotino usa para descrever o funcionamento da simpatia entre diferentes partes do todo cósmico (Enn. IV 4, 41.3-6): ‘uma parte está em conexão simpática com a outra, assim como em uma corda tensa: pois, se a corda é puxada na extremidade inferior, ela vibra na parte superior’. Plotino está falando sobre simpatia horizontal entre membros coordenados de um nível ontológico (o do mundo material), mas Proclo também usa o termo simpatia para caracterizar o vínculo existente entre membros de qualquer uma das cadeias verticais que conectam as coisas às suas hênadas transcendentais. Assim, podemos imaginar essas cadeias exatamente como cordas afinadas na mesma tecla. A unificação corresponderia então a um estado de intensa vibração simpática que conecta completamente a

extremidade superior da corda à inferior que está localizada na consciência humana.

De que maneira é possível para a alma alcançar a unificação? A resposta básica é semelhante à dada em nosso relato de noesis (cap. 4.5). Assim como a alma tem um intelecto psíquico capaz de imitar o Intelecto como tal, também possui uma faculdade ainda mais elevada que permite “emular” o Um: “À medida que nos aproximamos do intelecto, tornando-nos como-o-intelecto (noeideis), assim também ascendemos à unificação, tornando-nos como-o-um (henoeideis), assumindo uma posição no cume em nosso próprio intelecto’ (Chal. Phil. 4, 209.25-7). Proclo frequentemente se refere a essa faculdade como “a flor do intelecto”. O termo vem dos Oráculos Caldeus (fr. I), e é precisamente em seu tratado fragmentado e preservado, “Sobre a Filosofia Caldeu”, que Proclo dá seu melhor relato (fr. 4, 209.7-22):

“Sempre que a alma se situa no nível de sua própria dianoia, ela tem conhecimento científico da realidade (epistemon esti ton onton). Sempre que se estabelece na parte intelectual de sua própria essência, ela apreende todas as coisas por meio de intuições intelectuais simples e indivisas. Mas quando ela corre para o ‘um’ [dentro de si mesma], dobrando toda a sua pluralidade interna, age de uma maneira divinamente inspirada (entheastikos), conectando-se a tipos de existência que transcendem o intelecto. Pois parecer é sempre naturalmente ligado a parecer, e é através da semelhança que todo conhecimento une o objeto conhecido ao sujeito conhecedor: o sentido-perceptível com aquilo que percebe, aquilo que é apreendido discursivamente com aquilo que é capaz de pensamento discursivo, aquilo que é inteligível com aquilo que exercita a intelecção. Assim, mesmo antes do intelecto, deve haver a flor do intelecto (anthos tou nou). Pois, assim como em toda a realidade, o princípio mais alto não é o Intelecto, mas a causa superior ao Intelecto; assim também, nas almas, o primeiro tipo de atividade não é intelectual, mas é mais divino que o intelecto. E toda alma e todo intelecto exercem dois tipos de atividade: aqueles que se assemelham à unidade e são mais poderosos que a noesis, e aqueles que são intelectivos”.

Para tornar as coisas mais complicadas, Proclo continua fazendo uma distinção adicional entre ‘a flor do intelecto’ e ‘a flor de toda a alma’, sendo o primeiro a ‘parte mais unitária da nossa vida intelectual’, e o último de todas as nossas faculdades psíquicas (fr. 4, 211.4-13).

“Como o Um se manifesta de duas maneiras dentro de nós, tanto (1) como a flor da mais primária de nossas faculdades [isto é, do intelecto] e (2) como o centro de toda a nossa essência e de todas as várias faculdades que a rodeiam, a primeira apenas nos conecta ao Pai dos seres inteligíveis; pois é um ‘um’ que é intelectivo e que é ele próprio compreendido intelectualmente pelo intelecto paterno de acordo com o ‘um’ em si mesmo. aquilo que transcende todas as coisas. É esse ‘unificador’ que unifica todas as nossas faculdades, motivo pelo qual estamos profundamente enraizados nela com nossa essência”.

À primeira vista, essa proliferação de faculdades parecidas pode parecer um pedantismo inútil, mas Proclo tem boas razões para isso. Nos oráculos caldeus, a ‘flor do intelecto’ é descrita como uma faculdade projetada para apreender ‘o inteligível’. Na teologia caldeu, isso se refere precisamente ao ‘Pai dos seres inteligíveis’ mencionado na passagem citada acima, isto é, ao Deus mais elevado da hierarquia caldeu, que está no cume da realidade inteligível. Na interpretação de Proclo, no entanto, este Pai não pode ser idêntico ao Um propriamente dito - caso contrário, ele não seria referido como ‘inteligível’. Por conseguinte, Proclo o considera unicamente como o cume do mundo inteligível, isto é, como a mais alta tríade paterna do ser. É nesse nível que Proclo ocasionalmente o descreve como o ‘Um inteligível inferior’, e que, por esse motivo, representa o ‘um’ no intelecto (geral). Além de ser o cume ontológico do Intelecto, ele também desempenha um papel epistemológico importante: é, mais uma vez, ‘a flor do Intelecto’, ou seja, a faculdade cognitiva mais unitária através da qual o Intelecto é capaz de apreender o Um (No Parm. 1044.22 – 1045.19).

No nível do Intelecto, não há necessidade de distinguir entre a “flor” do intelecto e o seu “um”. Quando atingimos o nível da alma, a situação se torna mais complexa. Em sua ascensão ao Um, a alma precisa passar primeiro pela flor do Intelecto e, portanto, deve ser dotada de uma faculdade especial conectando-a a ela. Esta é a ‘flor do intelecto’, isto é, a parte mais unitária do ‘intelecto na alma’. “Mas se por meio da flor do intelecto em nós”, pergunta Proclo (Chal. Phil. 4, 210.12-15), “podemos apreender intelectualmente esse Inteligível, que é estabelecido no topo da primeira tríade inteligível, por que meios podemos estar conectados ao Um, descoordenado com qualquer coisa e não-participado?” Segue-se que, além da ‘flor do intelecto’, a alma deve

possuir uma faculdade distinta, permitindo-lhe intuir o Um como tal. Esta é ‘a flor da alma inteira’, ou ‘o um na Alma’ propriamente dito.

De certa forma, talvez possamos imaginar essas duas flores como concêntricas (Mac Isaac 2001a: 263). Se a essência intelectual da alma - ou seja, “o cume do raciocínio discursivo” (em Tim. I 246.22) - pode ser vista como um centro em torno do qual a atividade discursiva de dianoia gira, a flor do intelecto pode ser vista como o centro desse centro, enquanto a flor da alma, por sua vez, é um núcleo ainda mais unificado desse centro supra-intelectivo. No entanto, talvez não seja por acaso que enquanto a flor do intelecto seja descrita por Proclo como o cume do intelecto, é apenas em conexão com a flor de toda a alma que a imagem do centro da alma aparece. Ao subirmos pelo cume do raciocínio discursivo até o cume de nosso intelecto, seguimos em um caminho ascendente, deixando para trás as faculdades inferiores. O verdadeiro centro unificado de nosso ser, no entanto, não é colocado acima das outras faculdades, mas no meio de todas elas. Como Andrew Smith comenta de maneira importante (1974: 121), a flor de toda a alma difere de outras cúpulas psíquicas, ‘por não ser um refinamento adicional envolvendo uma parte ainda mais elevada do homem, mas sim a tentativa de reintegrar o homem como um todo. Proclo parece insatisfeito com o gradual afastamento do indivíduo para o seu elemento “mais alto” e, talvez, quisesse restaurar uma imagem mais realista do aspirante místico como um ser humano consciente’.

Se essa interpretação é verdadeira, ela aponta para uma distinção importante no coração da epistemologia de Proclo. Embora grande parte da jornada em direção ao Um seja uma ascensão filosófica semelhante a Plotino em direção a graus crescentes de sublimação espiritual, o verdadeiro objetivo dessa jornada mística, o Um como tal, não é apenas o último passo final nessa longa escada. Pelo contrário, é o culminar de uma jornada religiosa diferente que corre paralela à filosófica e diz respeito às faculdades psíquicas inferiores, não menos que as superiores. Como veremos no capítulo 5.2, a unificação de Proclo é algo que não acontece apenas no final da ascensão de um homem, mas precisa ser efetuado o tempo todo em cada nível de progresso.

É significativo neste contexto que Proclo identifique ‘o um na Alma’ com o ‘símbolo’ ou ‘sinal’ (*synthema*) que o Pai semeou no mais profundo e inefável núcleo de cada ser (PT II 8, 56.5-26). Como vimos (cap. 3.3), os *synthemata* conectam as coisas às hênadas de uma maneira que se assemelha

à sua participação nas Formas, mas que ao mesmo tempo representa um sistema paralelo de classificação complementar, mas irreduzível ao ontológico. O mesmo paralelismo é ainda mais aparente da perspectiva epistemológica (Chal. Phil. 5, 211.18-25):

“A filosofia diz que nosso afastamento ou retorno aos deuses é causado pelo esquecimento ou lembrança dos eternos princípios da razão (logoi); os oráculos caldeus, por outro lado, afirmam que isso é causado por nosso esquecimento ou lembrança dos synthemata paternos. No entanto, ambas as declarações estão em harmonia. Pois a alma consiste em princípios sagrados da razão e em símbolos divinos. Os primeiros têm sua origem nas Formas intelectuais, os segundos nas hênadas divinas. E somos imagens de essências intelectuais, mas estátuas dos synthemata desconhecidos”.

Enquanto Proclo enfatiza a complementaridade de ambos os tipos de lembrança, ele deixa claro ao mesmo tempo que eles são distintos. Como veremos, a lembrança dos synthemata paternos é um processo que se baseia na lembrança das Formas, complementando-a e trazendo-a à perfeição.

Antes de vermos como essa lembrança é efetuada, é útil observar que, mesmo que não lembremos conscientemente de nosso synthema, ele ainda está ativo em nós inconscientemente. A situação é análoga à que descrevemos no capítulo 4.3 em relação aos logoi da alma: assim como os logoi estão constantemente trabalhando dentro de cada um de nós, fornecendo noções inarticuladas que tornam possível a orientação básica no mundo, o synthema nunca deixa de desempenhar sua função existencial rudimentar de manter nossa alma unida e de lhe proporcionar sua individualidade distinta (cf. ET 13.4-5). Por esse motivo, nunca perdemos totalmente nosso vínculo com os deuses. No entanto, isso não implica que não precisamos nos esforçar para nos unir a eles, pois há uma diferença crucial entre a unificação inconsciente e a consciente.

Proclo expressa isso muito bem ao distinguir entre permanecer e reverter o synthema dentro de cada um de nós (Em Tim. I 210.11-14): ‘Todas as coisas, portanto, permanecem e revertem para os deuses, recebendo essa habilidade deles e obtendo em sua própria essência um duplo synthema: um para permanecer ali, o outro para que o que se segue possa retornar. Proclo não deseja alegar, é claro, que os dois synthemata seriam realmente distintos

em si mesmos. Ontologicamente falando, o “um na alma” dificilmente pode ser duplo e deve, sem dúvida, corresponder a apenas um synthema. Do ponto de vista da experiência humana, no entanto, faz uma diferença fundamental se permanecermos inconscientemente nesse synthema ou se revertermos conscientemente; é dessa perspectiva que parece haver uma disjunção entre os dois processos, que permite a Proclo falar de dois ‘processos’ diferentes dentro de nós.

No restante deste capítulo, examinaremos as maneiras que Proclo usou para reverter aos deuses e alcançar a unidade com eles. Nosso foco principal de atenção será a teurgia, uma técnica ritualizada que os neoplatonistas orientais usaram precisamente para evocar os deuses e unificarem-se com eles. No capítulo subsequente, adicionaremos mais detalhes interessantes, dando uma olhada especial na abordagem de Proclo à poesia teológica inspirada, que nos últimos círculos neoplatônicos foi incorporada ao grande complexo de atividades teúrgicas e cuja exegese filosófica parece ter desempenhado um papel importante na ascensão da alma aos deuses.

5.2 – Teurgia

A teurgia, ou “arte hierática”, como era chamada às vezes, era um dos pilares fundamentais do neoplatonismo oriental. Sua importância é resumida em uma passagem memorável de Damáscio, que afirma que “alguns colocam a filosofia em primeiro lugar, como Porfírio, Plotino e muitos outros filósofos, enquanto outros enfatizam mais a arte hierática, como Jâmblico, Siriano, Proclo e a escola hierática em geral”. Os estudiosos modernos por muito tempo consideraram a teurgia como uma aberração e um sinal de declínio do pensamento neoplatônico tardio. Aos olhos de E. R. Dodds, era “o refúgio de uma inteligência desesperada” e “um retrocesso ao sincretismo covarde do qual Plotino tentou escapar” (1951: 288, 286). Somente nos últimos trinta anos, mais ou menos, os estudiosos começaram a mudar de opinião, e hoje em dia poucos se aventuram a assinar o julgamento de Dodds. Ainda hoje, a teurgia continua sendo uma das áreas mais inacessíveis do neoplatonismo. Embora as doutrinas filosóficas possam ser facilmente escritas e legadas à posteridade, a teurgia era uma maneira de fazer as coisas, em vez de pensar nelas, e, como tal, é difícil de transmitir apenas com base em textos. O próprio Proclo se refere frequentemente à teurgia, mas ele nunca a trata de maneira sistemática e precisaremos reunir seus pontos de vista com base em suas declarações dispersas, bem como nas de outros neoplatonistas (particularmente seu ex-colega Hermias).

5.2.1 – Teurgia Externa

Do ponto de vista da história religiosa, a teurgia partiu de três fontes distintas, que foram combinadas e transformadas de uma maneira única: (1) cultos tradicionais, nos quais as comunidades cívicas adoravam os patronos divinos de suas cidades, (2) práticas mágicas populares, que tentaram evocar poderes divinos e colocá-los a serviço do mago; e (3) piedade filosófica internalizada, que via o objetivo da religião na perfeição da alma. O leque de práticas teúrgicas era enorme, variando de rituais coletivos externos a exercícios individuais de meditação. À primeira vista, os tipos externos de teurgia são mais evidentes e será útil iniciar nossa investigação com eles. Devemos ter em mente, no entanto, que os processos hieráticos mais importantes deveriam ocorrer dentro da alma humana e que - como argumentarei - a fronteira entre a teurgia externa e a interna pode, de fato, ter sido mais fluida do que parece à primeira vista.

Para entender o funcionamento da teurgia externa, é útil compará-la com técnicas mágicas vulgares, com as quais ela compartilhava várias características. Na antiguidade, as práticas mágicas eram difundidas e sua eficácia era dada como certa. Uma análise minuciosa de seu funcionamento foi oferecida por Plotino, que os explicou como resultados de simpatia cósmica: como o cosmos é um ser vivo, todas as suas partes estão ligadas por vários poderes simpáticos e antipáticos (Enn. IV 4, 32). Os mágicos são capazes de fazer uso sistemático desses poderes e intensificá-los enormemente, ajudando assim a atrair coisas ou bloquear suas atividades e prejudicá-las (IV 4, 40). Para Plotino, não há nada sobrenatural nisso: tudo o que o mago faz é trabalhar com os poderes existentes no nível da natureza (physis). É por essa razão que o filósofo é imune a ataques mágicos: a magia talvez possa afetar a parte corporal e irracional mais baixa de seu eu, que está ligada ao todo cósmico, mas não pode prejudicar seu verdadeiro eu racional e intelectual, que está acima do nível cósmico (IV 4, 43).

Os neoplatonistas orientais concordaram com essa explicação, mas insistiram que, além dessa mágica “horizontal”, existe um tipo de evocação “vertical” mais interessante, que não se baseia nas interconexões mútuas entre partes do corpo cósmico, mas sim nas simpatias que existem entre as coisas neste mundo e os deuses – ou seja, nas divinas “correntes” que

encontramos no capítulo 3.3. Já sabemos que, na visão de Proclo, tudo esconde um “símbolo” em seu coração que o vincula a alguma divindade específica e funciona como seu “sinal” (synthema). Ao reunir coisas pertencentes à mesma série vertical, o teurgista consegue concentrar seu poder simbólico e usá-lo para evocar o deus em questão (Proclo, De sacr. 150.24-151.5):

“Os mestres da arte hierática [...] descobriram como ganhar o favor dos poderes acima, misturando algumas coisas e separando outras na devida ordem. Eles usaram a mistura porque viram que cada coisa não misturada possui alguma propriedade do deus, mas não é suficiente para evocar esse deus. Portanto, misturando muitas coisas, eles unificaram as influências acima mencionadas e formaram uma unidade gerada a partir de todas elas, semelhante ao todo que é anterior. E eles frequentemente criavam estátuas compostas, misturando sinais separados em um e criando artificialmente algo abraçado essencialmente pelo divino através da unificação de muitos poderes, cuja divisão torna cada um fraco, enquanto a mistura o eleva até a forma exemplar”.

A partir das observações dispersas feitas por Proclo e outros neoplatonistas, podemos concluir que os teurgistas fizeram uso ritualístico de várias pedras, plantas e objetos cuidadosamente selecionados, acrescentando orações e encantamentos. É provável que em muitos aspectos eles tenham sido inspirados pela magia popular, como a conhecemos nos papiros mágicos. Ao mesmo tempo, incorporaram muitos elementos dos cultos cívicos tradicionais: usaram estátuas, cantaram hinos e realizaram sacrifícios de animais. De fato, como veremos (cap. 9.1), em uma de suas dimensões, a teurgia pretendia revitalizar o ritual tradicional, ajustando-os às novas condições que prevaleciam a partir do século IV, quando os cultos antigos sofreram declínio e foram substituídos pelo cristianismo. Como os cultos antigos não podiam mais ser totalmente revividos, seus adeptos filosóficos não tinham outra opção a não ser experimentar novas formas religiosas, comportando-se como corajosos “aventureiros do sobrenatural”. O reino da magia foi sem dúvida visto como um rico reservatório de procedimentos ritualísticos fáceis de serem adaptados e usados para reviver formas tradicionais de cultos.

Os efeitos da teurgia externa foram bastante utilitários: o objetivo era alcançar vários benefícios materiais, como saúde e prosperidade. Suas boas

características são dadas por Hermias, que estudou com Siriano em conjunto com Proclo, e cujo único tratado preservado é um registro das palestras de Siriano sobre o Fedro, e pode, portanto, ser considerada uma testemunha razoavelmente confiável dos pontos de vista prevalentes na escola Atenense no início da carreira de Proclo. Segundo Hermias, a teurgia externa é uma contrapartida indispensável à interna (em Fedro 96.4-8): ‘Assim como a teurgia interna tornou nossa alma perfeita e completa, ajudando-a a atualizar todas as suas capacidades psíquicas, a teurgia externa livra nossa alma, corpo e posses externas de dificuldades perturbadoras, para que possa tornar nossa vida próspera e abençoada’. Bons exemplos são dados por Marino (Vita Procli 28), que nos diz que, certa vez, Proclo “libertou Ática de um pensamento desagradável e causou chuvas pelo uso apropriado de um *iynx*”, enquanto em outra ocasião ele fez “defesas contra terremotos”.

Ao trabalhar no cosmos material, a teurgia externa tem muito em comum com a magia popular analisada por Plotino, embora claramente difere em dois aspectos. (1) Ao contrário dos mágicos vulgares, os teurgistas usam sua arte apenas para fins socialmente aceitáveis, geralmente trabalhando em nome de cidades inteiras. (2) Mais importante ainda, os teurgistas não operam somente despertando simpatias horizontais entre diferentes partes do todo cósmico, mas arrancando as ‘cordas’ verticais que conectam todas as coisas a seus deuses específicos. Para Jâmblico, a simpatia horizontal desempenha apenas um papel auxiliar (De myst. v 7); a verdadeira causalidade é a “amizade” vertical (*philia*) que liga os deuses com suas criações (De myst. v 9).

O que isso significa é que a atitude do teurgista é muito diferente daquela do mago vulgar. A tarefa da teurgia é sintonizar o praticante com os deuses, em vez de manipulá-los e fazê-los trabalhar para o indivíduo. Jâmblico enfatiza muito o fato de que os deuses se manifestam aos teurgistas de sua própria vontade, trazendo-nos em harmonia consigo mesmos, em vez de serem influenciados por nós de alguma maneira (De myst. I 11-14). É nesse sentido que ele entende a palavra teurgia. Etimologicamente, combina o substantivo *theos*, ‘deus’, com o substantivo *ergon*, ‘trabalho, ação’. Teurgia poderia, assim, implicar trabalhar nos deuses, ou um trabalho exercido pelos deuses. Jâmblico defende fortemente a segunda alternativa, enfatizando que

“a realização bem-sucedida das obras divinas é concedida apenas pelos deuses” (De myst. III 20, 149.13-14).

Se iremos considerar a teurgia como religião ou como magia branca depende de como definimos esses termos. Se seguirmos James Frazer e virmos a essência da religião no impulso de nos basearmos diante de poderes superiores cuja vontade é inescrutável e a quem só podemos implorar em humildade sem poder prever sua reação, a teurgia cairá diretamente do lado da magia, pois concebe a ordem divina como regular, tentando alcançar seu comprimento de onda em uma base mais ou menos ‘técnica’ (Dillon 2007b). Nesse critério, porém, várias religiões tradicionais ou seus aspectos em todo o mundo teriam que ser classificadas como magia. Parece mais prático, portanto, entender a religião de maneira mais geral como qualquer contato sistemático com poderes que transcendem as fronteiras dos mundos humanos. Dentro dessa ampla categoria de religião, somos capazes de distinguir várias atitudes, que podem facilmente passar uma para a outra. A esse respeito, a teurgia, a magia vulgar e o ritualismo tradicional das cidades gregas representam três posições religiosas diferentes, formando um triângulo: a teurgia compartilha com a magia vulgar sua crença em uma ordem divina regular com a qual se pode trabalhar ritualmente, mas em comum com os cultos tradicionais, esforça-se para subordinar o indivíduo a algo que o transcende. A magia vulgar, em certo sentido, pode ser considerada uma forma mais baixa e não cultivada de teurgia, mas tem a mesma relação com a religião tradicional, que em suas formas populares também possuía características fortemente mágicas (ver Fowler, 1995).

É importante a esse respeito que os próprios neoplatonistas orientais não viram diferença essencial entre a teurgia e a religião cívica tradicional. Hermias considera os cultos cívicos como um subtipo da teurgia: é a ‘teurgia humana e técnica’ (em oposição à ‘inspirada’) ‘que também é usada pelos sacerdotes, responsáveis pelo culto às estátuas de acordo com a lei da cidade e com os costumes locais tradicionais’ (Em Fedro. 99.14-16). Na descrição de Marino sobre Proclo, os elementos teúrgicos e tradicionais se misturam livremente e formam um todo compacto: as purificações dos caldeus e órficas são suavemente combinadas com a observação cuidadosa dos ritos e festivais ancestrais de diferentes povos (Vita Procli 18-19). Marino descreve uma cura teúrgica milagrosa efetuado por Proclo na filha de um amigo apenas por sua

oração no templo de Asclépio “de maneira antiga” (29.22). Da perspectiva histórica, a teurgia não pretendia substituir o culto ritualístico antigo, mas continuá-lo sob novas condições.

5.2.2 – Níveis de Teurgia Interna

Por mais conspícuas que tenham sido as operações teúrgicas externas, para os neoplatonistas, elas foram a parte menos significativa de sua arte hierática. Sua principal função era transformadora e iniciática. A teurgia desempenhou um papel na ascensão da alma, permitindo a indução de estados superiores de consciência, inatingíveis pela filosofia pura. O *locus classicus* a este respeito é uma passagem impressionante em “Sobre os Mistérios” de Jâmblico (II II, 96.13-97.6):

“Pois não é o puro pensamento que une os teólogos aos deuses. De fato, se fosse, o que impediria aqueles que são filósofos teóricos de desfrutar de uma união teúrgica com os deuses? Mas a situação não é assim: é a realização de atos não-divulgados, além de toda concepção, e o poder dos símbolos inefáveis, entendidos unicamente pelos deuses, que estabelece a união teúrgica. Por isso, não trazemos essas coisas apenas pela intelectualidade, pois, assim, sua eficácia seria intelectual e dependente de nós. Mas nenhuma das suposições é verdadeira. Pois mesmo quando não estamos engajados na intelectualidade, os próprios símbolos, por si só, realizam seu trabalho adequado, e o poder inefável dos deuses, a quem esses símbolos se relacionam, reconhece por si só as imagens próprias de si mesmo, não por serem despertados pelo nosso pensamento”.

Os estudiosos modernos costumavam ver um sinal de declínio intelectual nessas palavras, e foi em referência a elas que E. R. Dodds (1951: 287) rotulou *Sobre os Mistérios* como “um manifesto de irracionalismo”, incomensurável com a grandeza filosófica de Plotino. No entanto, como os estudiosos recentes têm observado, a ideia básica não é, de fato, tão estranha à abordagem de Plotino como poderia parecer no início. Plotino certamente não era um puro racionalista esperando alcançar o Um somente por meios intelectuais. Na sua visão, o pensamento implica a dualidade do sujeito pensante e do objeto do pensamento. O Um está além da dualidade e, portanto, só pode ser alcançado se transcendermos todo pensamento. O trabalho intelectual é uma escada que nos permite ascender alto de fato, mas não até o topo. No último degrau, precisamos fechar os olhos, por assim dizer, e dar um salto para a noite. Esse último degrau é caracterizado pela passividade e impotência do filósofo contemplativo. Plotino afirma repetidamente que a unificação final pode nunca ser alcançada pelo nosso

próprio esforço. Ao contrário, devemos esperar que o Um apareça de si mesmo inesperadamente:

“Mas não se deve perguntar de onde vem, pois não há “de onde”: pois na verdade não vem ou vai a lugar algum, mas aparece ou não aparece. Portanto, não se deve persegui-lo, mas esperar calmamente até que apareça, preparando-se para contemplá-lo, pois o olho aguarda o nascer do sol”.

A abordagem dos neoplatonistas orientais é semelhante em muitos aspectos. Jâmblico concorda que “a união efetiva certamente nunca acontece sem conhecimento” (De myst. II, 98.8-9), mas está bem ciente de seus limites, considerando-a como uma das indispensáveis “causas auxiliares” (ibid., 97.15) insuficiente em si mesma. A este respeito, aproxima-se de Plotino, embora se diferencie dele nos métodos empregados para evocar o Um: enquanto Plotino tentava ir além do intelecto, seguindo suas próprias especulações até seus limites últimos, Jâmblico tenta alcançar o mesmo efeito por meio de práticas teúrgicas. Curioso como tal procedimento pode aparecer, na história da espiritualidade ocidental não é isento de paralelos. Jean Trouillard (2003: 404-5) a compara adequadamente à Eucaristia católica: também ela evoca a comunhão indizível com Deus por meio da ação ritual que, precisamente por sua natureza não-intelectual, permite estabelecer um vínculo com o que transcende a compreensão intelectual. É significativo que Dionísio, o Areopagita, tenha achado fácil traduzir a teurgia em termos cristãos, fundando nela sua concepção de liturgia e atos sacramentais, sem os quais a união com o divino era inalcançável.

Além do método utilizado, há outra diferença crucial entre Plotino e os neoplatonistas orientais. Para Plotino, a unificação era o objetivo último à espera do filósofo no topo de sua ascensão. A unificação teúrgica, pelo contrário, ocorre por graus. Como já sabemos (cap. 303), o universo de Proclo consiste em dois sistemas paralelos que cooperam, mas não são totalmente redutíveis um ao outro: o da metafísica filosófica e o dos poderes divinos incognoscíveis por meios racionais e revelados e transmitidos através da tradição religiosa única do helenismo. O ponto de encontro dos dois sistemas é o topo unitário de cada nível ontológico: é aqui que os deuses manifestam sua presença, atuando como centro unitário deste nível (cap. 5.1). Como

resultado, a jornada epistemológica filosófica traçada no capítulo 4 precisa, a cada passo, ser complementada por uma jornada religiosa paralela. Vimos acima que no nível cósmico a tarefa dos deuses é tocar o cosmos até a perfeição, conferindo-lhe suas marcas individuais únicas. Seu papel na ascensão da alma pode ser entendido em termos semelhantes: eles têm o objetivo de levar à perfeição cada estágio cognitivo alcançado, infundindo-lhe seu poder divino.

O melhor testemunho deste processo multinível se encontra novamente em Hermias, que reconta alguns dos pontos de vista de Siriano sobre a teurgia em relação aos quatro tipos de ‘loucura’ que Platão discute no Fedro (244b-245b, 265b). Siriano explica que a loucura de que Platão fala é inspiração (enthousiasmos) que ilumina a alma com a luz divina. Há diferentes níveis de inspiração, no entanto, dependendo da parte da alma sobre a qual a luz cai: ela pode afetar o ‘um na alma’, o ‘intelecto na alma’, o pensamento discursivo (a alma em si) ou partes irracionais (Em Fedro, 89.1-17). A ‘loucura poética’ corresponde à mais baixa dessas iluminações, harmonizando partes discordantes da alma (89.20-2). O segundo lugar pertence a loucura ‘iniciática’ (telestike), que ilumina a alma em sua própria essência discursiva, ajudando-a, assim, a levar sua discursividade à perfeição e a transcendê-la: “ela atualiza toda a alma e a torna completa, de modo que mesmo sua parte intelectual possa estar ativa” (89.24-5). A loucura ‘profética’ ilumina o ‘intelecto na alma’, permitindo-lhe ir além de si mesma e reverter sobre o ‘um na alma’ (89.32-3). “Finalmente, a loucura ‘erótica’ toma conta da alma em seu estado unificado e conecta o que está na alma aos deuses e à beleza inteligível” (90.1-2).

É importante salientar que, embora todos esses tipos de loucura produzam efeitos importantes dentro da alma, certamente não estão confinados à esfera da teurgia interna, todos eles tendo também efeitos externos correspondentes (91.17-92.6). A loucura poética produz música, dança e poesia, introduzindo ordem e harmonia em nossos movimentos externos, nada menos que nos movimentos internos da alma. A arte das iniciações afasta tudo o que é estranho e prejudicial, tornando nossas vidas sãs e saudáveis. A arte profética ajuda a unir o passado e o futuro com o presente, integrando nossas vidas externamente, assim como as unifica internamente. “E a loucura erótica volta os jovens para nós e os faz afeiçoar-se a nós, educando-os também e conduzindo-os da beleza sensível para a da

nossa alma; e a partir daí os envia para cima em direção à beleza inteligível, assim como liga internamente o que está na alma aos deuses” (92.2-6).

Infelizmente, está longe de ser claro como esses quatro tipos de loucura divina foram induzidos e até que ponto eles envolveram performances ritualísticas externas. Em um artigo influente, Ann Sheppard tem defendido uma distinção substancial entre os dois tipos inferiores e os dois tipos superiores de loucura, considerando estes últimos como puros da atividade ritualística, e, com efeito, pouco diferente do tipo de contemplação mística filosoficamente induzida que conhecemos de Plotino. Sheppard tem apontado que no neoplatonismo tardio uma das designações padrões da teurgia era ‘telestike’, o que, no esquema de Siriano, nos foi classificado abaixo da loucura ‘profética’ e ‘erótica’. Segue-se para Sheppard que o envolvimento em operações ritualísticas é apenas algo feito a um nível relativamente baixo de progresso, tendo no máximo uma função purificadora. Os estágios mais elevados da ascensão da alma seriam inteiramente espirituais.

No entanto, é questionável se o relato de Hermias traz esta interpretação “dualista”. Curiosamente para nós, o status exato de ‘telestike’ já havia incomodado Proclo no momento da palestra de Siriano sobre o Fedro, e ele começou a indagar sobre o assunto na discussão do seminário, como Hermias relata fielmente (92.10-13): “Como é possível”, disse Proclo, “que agora façamos a arte das iniciações inferiores à loucura profética e erótica, embora de outra forma sempre a coloquemos acima de todas as nossas outras atividades, afirmando que ela supera até mesmo a filosofia humana”’. Siriano responde que ‘telestike’ realmente “tem uma prioridade nos assuntos da vida humana, mas não também nos assuntos da alma tomada por si mesma” (92.13-15). Como Siriano continua a explicar, é na esfera da atividade ritualística externa que ‘telestike’ “está classificado acima de todos os outros tipos de loucura, pois de certa forma ele também compreende todos os outros em si mesmo - incluindo a teologia, a filosofia e mesmo toda a erótica” (92.18-20). O que isto equivale, presumivelmente, é que existem diferentes sentidos nos quais se fala de ‘teurgia’. Em um sentido especializado designa um conjunto de práticas ritualísticas que incluem especialmente purificações ritualísticas (87.6; 96.29-30). Em um sentido mais geral, refere-se a todos os rituais externos, que fazem uso dos quatro tipos de loucura inspirada, mas que o aspecto iniciático (telestike) é visto como predominante. É por isso que, mais

adiante (97.23-5), Siriano reformula a distinção, chamando o primeiro tipo de teurgia de ‘purificações’ (katharmoi) e o segundo de ‘iniciações’ (teletai), explicando que “o primeiro só nos liberta de tudo o que é externo, enquanto o segundo nos coloca de fato entre os deuses”.

Uma diferença similar no uso também pode ser rastreada em Proclo. Por um lado, ele afirma que “o poder da teurgia (theourgike dynamis) é superior a todo o autocontrole e conhecimento humano, pois compreende todos os benefícios da profética, todos os poderes purificadores da arte das iniciações, assim como todos os efeitos da inspiração divina”. Por outro lado, no Comentário de Cratylus (§ 113), ele sustenta que a teurgia só chega até a fronteira que une os deuses inteligíveis (ou seja, aqueles do nível do Ser) aos inteligíveis-intelectivos (ou seja, aqueles do nível da Vida), pois só até este ponto é que os deuses são nomináveis. Neste caso, aparentemente, Proclo segue Syrianus e usa a palavra ‘teurgia’ no sentido restrito de uma técnica que em si mesma só ajuda a unificar a alma no nível de sua discursividade e a uni-la ao seu intelecto, mas não para alcançar os tipos mais elevados de unificação.

Em todo caso, a distinção dificilmente implica que a “teurgia” no sentido mais geral designaria uma técnica espiritual livre de rituais, como acredita Sheppard. Ao contrário, ela designa ritual externo num sentido mais abrangente que faz com que todos os tipos de loucura se interliguem em harmonia. É verdade que ainda existem os tipos proféticos e eróticos de loucura, cujos efeitos internos estão acima dos do telestike, e que - como veremos dentro de momentos - parecem ter sido induzidos por técnicas contemplativas especiais. Não há, no entanto, razão para vê-las como operações de rituais externos que se distinguem nitidamente. Uma imagem mais apropriada, talvez, é a de uma etapa final dos mistérios, quando todas as atividades rituais param e o iniciado contempla a derradeira revelação, em um assombro sem movimento, transcendendo as etapas anteriores do rito e, ainda assim, apoiando-se firmemente nelas.

Apesar da interpenetração dos efeitos internos e externos de todo tipo de loucura divina, ainda parece útil distinguir entre as técnicas de unificação, destinadas principalmente a surtir efeito dentro da alma, e as dirigidas para fora. Quanto às primeiras, a mais baixa delas correspondia à “loucura poética”, e podemos adivinhar que poderia ter envolvido exegese sistemática de símbolos míticos (mais sobre isso abaixo, cap. 6). A segunda foi ‘teurgia’ no

sentido restrito do termo, o que ajudou a unificar a alma com seu próprio intelecto. Sua natureza iniciática faz com que ela possa envolver um notável ritual iniciático secreto dos teurgistas em que o iniciado está enterrado no chão, exceto por sua cabeça, e que Proclo conecta com o ‘espreitar’ das almas para a esfera inteligível supracelestial a partir do Fedro (247b-e). Além disso, como acabamos de ver, o poder deste tipo de teurgia só alcança aqueles deuses que são nomináveis, o que implica o uso de nomes divinos. É a este nível, portanto, que *van den Berg* atribui o canto dos hinos de Proclo, que tipicamente invocam justamente os deuses que estão na interface entre Alma e Intelecto. Por último, mas não menos importante, talvez possamos atribuir a este nível de teurgia o trabalho mágico com números, que segundo Proclo “nas mais sublimes operações teúrgicas” é capaz de “produzir grandes efeitos que não podem ser expressos em palavras”.

Muito mais difíceis de avaliar são as técnicas utilizadas para induzir os mais altos tipos de unidade: ‘loucura profética’, que permite que o intelecto da alma reverta sobre o um da alma, e ‘loucura erótica’, que liga o um da alma aos deuses. Seus detalhes são difíceis de entender, sem dúvida, pelo fato de que, como observa John Dillon (2002: 291), é “um aspecto da experiência platonista que só pode ser realizado, não falado”. Algumas dicas, no entanto, podem ser encontradas nos trechos preservados da “Filosofia Caldeu” de Proclo. A partir do fragmento 2, aprendemos (207.17-208.6):

“O hino ao Pai não consiste em palavras articuladas nem na execução de atos ritualísticos (ergon kataskeue). Como o Pai é o único que é imperecível, ele não recebe hino perecível. Não esperemos, portanto, que, por um turbilhão de palavras vãs ou por atos ritualísticos adornados por artifícios imaginativos, possamos persuadir aquele que é o mestre das verdadeiras afirmações. Deus gosta de belas formas sem embelezamento. Vamos então dedicar a ele um hino desse tipo. Deixemos para trás a essência fluida. Ascendamos ao verdadeiro objetivo, que é uma assimilação a ele. Reconheçamos nosso Senhor, sintamos o amor ao Pai. Escutemos o seu chamado. Corramos para o calor, fugindo do frio. Tornemo-nos fogo. Passemos pelo fogo. O caminho para a ascensão está aberto. O Pai nos guia, tendo aberto os caminhos do fogo”.

Nessa passagem, Proclo faz caro que o mais alto tipo de unidade seja alcançado incorporadamente, sem a ajuda de palavras ou atos ritualísticos externos. Como foi induzido, então? A resposta a essa pergunta só pode ser

adivinhada de forma hipotética. Uma interessante tentativa de reconstrução imaginativa foi oferecida por John Dillon, que vê a teurgia como um parente distante das técnicas de meditação transcendental conhecidas das religiões orientais. Como ele notou, um papel crucial parece ter sido desempenhado pela luz, que foi visualizada como iluminando a alma de todos os cantos, enchendo-a de fogo e unindo-a à luz dos deuses. Podemos assim esperar que o procedimento básico gire em torno de “uma série de exercícios espirituais baseados na contemplação de imagens de luzes” (Dillon 2002: 291), possivelmente acompanhados de técnicas corporais apropriadas, como um estilo especial de respiração (para o qual, no entanto, não temos nenhuma evidência neoplatônica).

Se isso estiver correto, podemos, com razão, perguntar até que ponto a “teurgia” mental de Proclo difere realmente dos exercícios espirituais utilizados por Plotino. Afinal de contas, em suas descrições da ascensão final ao Um, Plotino fala frequentemente da alma como sendo iluminada pela luz e tornando-se inteiramente preenchida por ela. Proclo não persegue apenas a contemplação mística Plotiniana, que só é referida como “teurgia” num sentido metafórico? Embora a semelhança das técnicas teúrgicas mais elevadas com o misticismo Plotiniano pareça realmente provável, há sinais que sugerem algumas diferenças. Temos visto (cap. 2.1.2) que enquanto Plotino está pronto para verbalizar sua ascensão espiritual em alto grau, Proclo não faz o menor esforço para induzir a contemplação do Um através de reflexões filosóficas, insistindo, ao invés disso, em sua inefabilidade. Uma abordagem semelhante seria difícil de explicar se seus métodos para alcançar o Um fossem, de fato, idênticos aos de Plotino. Sugere, ao contrário, que embora a ascensão de Proclo também tenha sido realizada por uma espécie de contemplação interna, em detalhes seus métodos diferem dos de Plotino, sendo mais ritualizados e assemelhando-se mais a ações do que a pensamentos.

É útil observar, a esse respeito, que os antropólogos contemporâneos da religião não costumam definir ritual pelo que se faz, mas pela postura particular que se assume em relação à própria atividade, independentemente de essa atividade ocorrer dentro ou fora de si mesmo. Para Humphrey e Laidlaw (1994: 89), por exemplo, uma característica crucial da atividade ritualística é que os atos “celebrantes” aparecem, mesmo para si mesmos,

como “externos”, como não de sua própria autoria. Tais atos são percebidos como entidades discretas, chamadas de entidades, com seus próprios personagens e histórias, e é por isso que chamamos tais atos de “elementais ou arquetípicos”. Na mesma linha, Bloch (1974) define o discurso ritual como aquele que é altamente formalizado, na medida em que tende a repetir fórmulas estabelecidas e organizar enunciados em sequências fixas que são percebidos pelo orador como tradicionalmente dados e não disputados. Segundo Bloch, isso muda completamente a função da fala: não mais relata fatos, mas adquire maior poder performativo e evocativo, sendo seu papel mudar a maneira como percebemos as coisas.

Uma vez que olhamos o Neoplatonismo sob este ponto de vista, torna-se óbvio que até mesmo os exercícios espirituais de Plotino foram ritualizados em um aspecto, ou seja, no sentido de que tinham uma forte dimensão performativa. As imagens vívidas e metáforas usadas por ele aparentemente não atuavam apenas como ilustrações de conceitos mentais, mas serviam antes para sintonizar a mente a modos não-discursivos de apreender a realidade. A esse respeito, as técnicas de ascensão de Plotino estavam provavelmente relacionadas com os tipos mais elevados de teurgia. Ainda assim, considerando os diferentes estilos filosóficos dos neoplatonistas orientais, podemos esperar que as visualizações teúrgicas de Proclo coloquem muito mais ênfase no aspecto ‘arquetípico’ no sentido da passagem acima citada de Humphrey e Laidlaw. Nos níveis inferiores da teurgia, isto consistia em um trabalho sistemático com atos e substâncias simbólicas de acordo com regras ritualísticas fixas. É provável, portanto, que as visualizações luminosas ainda mais elevadas tivessem sido muito mais formalizadas. Enquanto Plotino parece ter criado suas visões performativas sempre do novo, as que foram usadas por Proclo seriam presumivelmente percebidas como pré-existentes e sinais “arquetípicos” tradicionalmente dados (*synthemata*). A luz que foi objeto da contemplação do teurgista provavelmente assumiria uma forma mais específica do que nas meditações de Plotino, conformando-se a alguns padrões simbólicos fixos. Por fim, mas não menos importante, em vista da henadologia de Proclo, podemos presumir que a individualidade única de cada um dos deuses também teria desempenhado seu papel, sendo cada visão colorida de acordo com os atributos da divindade particular adorada (cf Butler 2007). De fato, uma vez que o *synthema* inato que cada alma deve apresentar ao Pai é único para cada indivíduo, dependendo da cadeia divina à qual ele ou

ela pertence, é provável que as visões exatas usadas sejam diferentes de pessoa para pessoa.

Seja como for, é útil salientar, novamente, que cada tipo de loucura, inclusive a mais alta, produz efeitos internos e externos. Uma boa ilustração disso foi fornecida pela análise de *van den Berg* dos hinos de Proclo. Enquanto esses expressam a esperança de que eles ajudariam a induzir a iluminação intelectual, eles também contêm pedidos práticos de saúde (H. I 42; VI 5-6; VII 43-6) e prosperidade (H. VI 4-5; VII 48), que caem no campo da teurgia externa (*van den Berg* 2001: III). Os hinos estão relacionados com os estágios inferiores da ascensão da alma, dirigindo-se principalmente às várias divindades que se encontram na interface entre Alma e Intelecto, sendo provável que, em seu caso, os efeitos externos tenham uma função protetora: cuidam para que o ser humano esteja em harmonia com o cosmo e não seja distraído por problemas corporais no curso de sua jornada ascendente. Talvez adivinhemos que, no mais alto nível, a relação será apenas o inverso, os efeitos externos funcionando não como um suporte, mas como manifestações do poder do teurgista e de sua vontade de compartilhar sua perfeição com outros habitantes do cosmo. Parece ter sido nesse espírito que Proclo realizou generosamente os milagres cirúrgicos em nome de seus amigos e concidadãos.

Da perspectiva da cosmovisão geral de Proclo, é significativo que os níveis mais altos da teurgia sempre pressupõem os mais baixos, construindo sobre suas conquistas e empurrando-os mais um passo adiante. Nesse sentido, a ascensão de Proclo ao Um difere significativamente da de Plotino em que nunca perde contato com os níveis inferiores, permanecendo firmemente enraizado neles. Enquanto o sábio Plotino, em sua jornada ascendente, experimenta o poder divino como descendo sobre ele, Proclo o experimenta não apenas como descendo, mas ao mesmo tempo como subindo gradualmente de baixo para cima. Ele primeiro estabelece contato com os deuses no nível corpóreo, avançando lentamente passo a passo até os deuses inteligíveis e mais além. Os passos mais altos do progresso se apoiam nos mais baixos, crescendo a partir deles, por assim dizer. Se a ascensão de Plotino se assemelha à subida de uma corda pendurada de cima no espaço aberto, agitando livremente na sua extremidade inferior, a ascensão de Proclo é como subir uma rocha, que combina o puxar para cima

de uma corda com a capacidade de usar a rocha como um firme apoio terrestre para se apoiar com os pés.

A necessidade de basear todos os degraus superiores nos inferiores é bem refletida por Jâmblico, que enfatiza que a ascensão a divindades superiores só é possível através dos inferiores:

“Antes do aparecimento dos deuses, então, todos os poderes a eles subordinados são postos em movimento e, quando os primeiros estão prestes a proceder à terra, os segundos vão à frente deles e os escoltam. Por esta razão, quem não atribuir a todos os poderes os que lhe são devidos e receber cada um deles com a devida honra, acabará insatisfeito e privado de qualquer participação na comunicação com os deuses. Aquele, por sua vez, que propiciou a todos, e entregou a cada poder os dons que lhe agradam e que mais se lhe assemelham, permanece sempre em terreno seguro e nunca tropeça, pois nobremente realizou, em perfeição e integridade, a recepção de todo o coro divino”.

Jâmblico permite um pequeno grupo de virtuosos hieráticos que - na maioria das vezes perto do final de sua vida - estão totalmente livres da matéria e realizam apenas rituais incorpóreos. Nem mesmo esses, porém, podem prescindir de alicerces inferiores firmes; em vez de ignorar todos os poderes subordinados que com eles estão em bons termos e que não precisam mais adorá-los um a um: “O tipo mais elevado da arte hierática ascende ao Um, que é o supremo mestre de toda a multiplicidade de divindades, e venera nele todas as outras essências e princípios em conjunto”. Se o sábio perfeito não tem necessidade de ritual corpóreo, isso não implica que negligencie os poderes inferiores, mas sim que já tenha alcançado suficiente unificação com eles. A ideia básica remonta à concepção de Jâmblico sobre a alma: como a tarefa da alma é mediar entre o inteligível e o corpóreo, ela nunca deve se elevar acima do cosmo por completo (ver De myst. v 20).

Gregory Shaw traça um interessante contraste entre a abordagem de Jâmblico e a de Porfírio, que categoricamente se recusou a sacrificar aos demônios inferiores, considerando sua adoração como apropriada apenas para as pessoas comuns. Significativamente, embora Porfírio tenha conseguido a união com o Um uma vez em sua vida, em outras ocasiões ele sofreu depressão e até pensou em suicídio. Shaw (1995: 155-6) lê isto de uma

perspectiva teúrgica como a situação de um intelectual imaturo que tenta ascender ao Um sem primeiro se reconciliar com os poderes inferiores que eventualmente causaram sua depressão. Ao subir para os níveis mais altos, Porfírio não tinha uma “base” adequada à qual sua atividade intelectual pudesse se apoiar.

Não se pode certamente dizer tal coisa de Proclo. Quando Marino, na Vida de Proclo, tenta apresentá-lo como um sábio perfeito, ele retrata a hierarquia de suas virtudes da maneira como acaba de ser descrito. Ele parte de suas virtudes ‘naturais’ inatas, elogiando sua agudeza de sentido, força corporal, beleza física, boa saúde, assim como suas esplêndidas disposições psíquicas e mentais (§ 3-5). Ele reconta suas virtudes “cívicas” e seu engajamento social (§ 14-17), conta suas virtudes “purificadoras”, que lhe permitiram separar a alma das tentações corpóreas (§ 18-21), e passa finalmente às suas virtudes “contemplativas”, que se manifestavam em sua incansável atividade intelectual (§ 22-5). Todas elas correspondem aos diferentes passos da ascensão da alma. O relato de Marino culmina com as virtudes ‘teúrgicas’ (§ 26-33). No entanto, embora estas sejam introduzidas como o tipo mais elevado de perfeição de Proclo, sua especificação deixa claro que elas não representam apenas o último passo final, mas estão presentes desde o início. A maioria das operações cirúrgicas mencionadas por Marino diz respeito ao nível corporal: curar amigos (§ 17, 29), causar chuvas, desviar um terremoto (§ 28). Os rituais teúrgicos não foram menos importantes na fase de purificação, por exemplo, na forma de jejuns ritualísticos e banhos marítimos, assim como outras cerimônias lustratórias e apotropaicas (§ 18-19). A etapa contemplativa, por sua vez, era acompanhada da composição e do canto de hinos (§ 24).

Longe de representar apenas o objetivo final da vida filosófica, a teurgia funcionava assim como um complemento indispensável de toda a viagem. É provavelmente por esta razão que, ao contrário de Porfírio, Marino nunca tenta contar as ocasiões em que seu mestre conseguiu a união com o Um. Enquanto alguns intérpretes tomaram isso como um sinal das fracas habilidades místicas de Proclo, é mais provável que ele testemunhe uma concepção diferente de misticismo. John Bussanich fala apropriadamente de “unificação progressiva” onde a alma gradualmente se intensifica e consolida seus estados superiores de consciência à medida que se aproxima cada vez

mais do Um”. De fato, o ‘misticismo Procleano’ era muito mais rotineiro e previsível do que as viagens místicas de tirar o fôlego de Plotino. A diferença parece corresponder bem ao contraste dos estilos filosóficos de Plotino e dos neoplatonistas orientais: onde os primeiros tomaram o caminho da experiência intelectual e religiosa pessoal única, os segundos optaram por uma abordagem ‘técnica’ e sistematicamente padronizada tanto para a filosofia quanto para a religião. Os resultados podem ter sido menos impressionantes à primeira vista, mas não foram menos substanciais, e tiveram a vantagem crucial de serem repetíveis e fáceis de transmitir de professor para aluno. É por esta razão que a tradição teurgista floresceu durante quase trezentos anos, representando o último reduto do paganismo em meio ao mundo cada vez mais cristão da antiguidade tardia.

6 – Poesia inspirada e seus símbolos

Enquanto a maioria dos aspectos da filosofia de Proclo falhou nos tempos modernos em despertar um interesse substancial além de um círculo bastante pequeno de especialistas em neoplatonismo, há uma área excepcional do seu pensamento que tem se saído um pouco melhor: Os estudos de poesia e seus símbolos de Proclo. Nas últimas décadas, Proclo encontrou lugar em um cânone da crítica literária antiga, e o número de estudos acadêmicos sobre este tema vem crescendo constantemente. A abordagem de Proclo à poesia foi revolucionária em muitos aspectos, e até exerceu um impacto significativo em tempos posteriores: parece ter influenciado os românticos, cuja concepção mostra algumas afinidades interessantes com Proclo. Ao mesmo tempo, deve-se ressaltar que, para Proclo, o estudo da poesia não é apenas um exercício acadêmico de crítica literária. Como argumentarei, ele deve ser visto como parte de seu projeto mais amplo e teúrgico. Os símbolos míticos e poéticos não são estudados por ele por curiosidade intelectual, mas pelo efeito iniciático que têm na alma. O presente capítulo deve, portanto, ser lido em estreita associação com o anterior, oferecendo uma oportunidade única de vislumbrar como poderia ter sido um dos métodos inferiores de unificação de Proclo.

6.1 – Em defesa da obscenidade mítica

Os antigos platonistas sempre foram cautelosos em sua abordagem da poesia, considerando os poetas como concorrentes bastante perigosos na busca do conhecimento e da interpretação correta da realidade. Proclo partilhava em grande parte da desconfiança platônica em relação à própria poesia, mas estava pronto para abrir exceções. Sua abordagem mais indulgente se devia ao seu interesse fundamental pela religião tradicional. Os neoplatonistas tardios estavam em uma posição histórica especial, na medida em que se tornaram os últimos guardiões da antiga religião helênica, assumindo o papel de sacerdotes e teólogos além do de filósofos (ver cap. 1.2.3). Ao mesmo tempo, eles viam a ameaçada tradição cultural helênica como algo a ser apreciado e admirado, e tinham a correspondente tendência a exaltar algumas de suas mais importantes realizações em objetos sagrados de reverência. Como vimos (cap. 1.3.2), isso levou a uma nova abordagem dos textos antigos, dos quais alguns foram, agora, transformados em um cânone sagrado. Platão e Homero estavam entre as pedras angulares deste cânone, e ambos foram tomados como autoridades divinas para não serem desafiados.

Escusado será dizer que uma veneração a Homero envolveu um filósofo platonista em grandes dificuldades. Não teria Platão mostrado com força, na República, que os poemas homéricos eram leituras perigosas para os filósofos? Proclo estava ciente deste problema e decidiu tratá-lo em detalhe num tratado à parte, “Sobre as objeções de Platão contra Homero e a Arte da Poesia”, que agora possuímos como sexto ensaio de seu Comentário da República. Sua tarefa era mostrar que, se lidos corretamente, os poemas de Homero estão de fato em perfeita harmonia com a filosofia de Platão. A crítica de Platão deve ser entendida no contexto educativo da cidade ideal: ele não quer condenar Homero de todo, mas apenas afirmar que suas obras não são boas para educar os jovens de sua cidade. Em si mesmos, esses pontos são pouco originais, tendo por trás deles uma longa tradição de interpretações alegóricas de poemas homéricos, cujo objetivo era justamente conciliar a poesia com a filosofia. No entanto, Proclo diferiu da maioria de seus antecessores, na medida em que tentou uma profunda justificativa metodológica dessa abordagem, proporcionando um exame detalhado da poesia e de sua relação com a filosofia. A análise resultante é uma das mais

interessantes do gênero, preservada desde a antiguidade, e, recentemente, chamou justamente a atenção de vários estudiosos modernos.

Para defender Homero dos ataques de Platão, Proclo precisa antes de tudo introduzir uma clara distinção entre poemas homéricos e um tipo mais baixo de poesia. Com efeito, ele divide a poesia em três tipos: inspirada, didática mimética. A poesia mimética é a que Platão critica no livro 10 da República. Seu princípio é a imitação do mundo material e as partes inferiores da alma imersas nele. Em suas melhores formas (chamada ‘eicastica’ por Proclo - Em Remp. I 179.29-31), o poeta imita o mundo fielmente, fornecendo imagens descritivas neutras dele, como encontramos em várias passagens da Ilíada e da Odisseia. A maioria dos poetas, no entanto, ao imitar as coisas tende a distorcê-las, por exemplo, “explodindo pequenas emoções fora de proporção para surpreender o público” (179.20-1). Um exemplo típico são as tragédias, que nada fazem além de “incitar a imaginação, tentando encantar as almas das massas”. É apenas esse tipo mais baixo de poesia mimética (chamada de “fantástica” - 179.31-2) que é devidamente condenada por Proclo.

A poesia didática é aquela escrita por intelectuais. Ela “fornece conhecimento da essência das coisas e gosta de contemplar belas ações e palavras morais... sendo cheia de advertências e bons conselhos, e transbordando de autocontrole intelectual” (179.6-12). Como exemplos, Proclo dá aos poetas líricos Theognis e Tyrtaeus (referindo-se às Leis de Platão 629e-630c), que em seus poemas exortam à virtude e cujas elegias têm uma forte dimensão pedagógica. É provável que ele também incluía nessa categoria a poesia filosófica de Parmênides ou Empédocles.

Para o nosso assunto, o tipo de poesia mais interessante é o mais alto. Ao caracterizá-lo, Proclo segue o famoso louvor da loucura no Fedro de Platão. Segundo Platão, a loucura erótica eleva os seres humanos a um nível divino de consciência que eles nunca atingiriam apenas pela razão. A poesia inspirada é um exemplo típico, pois “quem chega às portas da poesia sem a loucura das Musas, convencido de que será um bom poeta apenas por habilidade, falhará, e a poesia do homem é ofuscada pela dos loucos inspirados” (Fedro. 245a). Proclo concorda plenamente, considerando Homero como o principal representante desse tipo de poesia.

O importante é que esses três tipos de poesia correspondam a três estados da alma. O mais baixo anda de mãos dadas com a vida governada pelas faculdades psíquicas inferiores: opinião, imaginação e percepção sensorial. O subtipo “eicastica” funciona no nível de opiniões corretas, o “fantástico” está de acordo com a vida de prazer dominada pela irracionalidade (178.2-5; 179.15-32). O tipo intermediário é baseado no entendimento racional ou no insight intelectual, tendo o intelecto como seu princípio norteador (177.23-178.2). O tipo mais alto pertence ao ‘um da alma’ (177.15-23):

“O melhor e mais perfeito tipo de poesia é aquele em que a alma está ligada aos deuses e vive uma vida que é mais parecida e unificada a eles por meio de sua máxima similaridade. Nesse tipo de vida, a alma não pertence a si mesma, mas aos deuses. Ela superou seu próprio intelecto e despertou o símbolo inefável (synthema) da subsistência unitária dos deuses, juntando-se a ele”.

Nesse estado de consciência, a alma é capaz de superar a dualidade de sujeito e objeto conhecido, sendo preenchida com ‘loucura divina que é mais poderosa que o autocontrole’ - uma frase que Proclo pega emprestada do Fedro de Platão. A poesia inspirada é um reflexo desse estado divino, capturando a realidade de maneiras que transcendem insights intelectuais e produzindo todos os mitos em que a religião helênica tradicional se apoiava.

Como os poetas inspirados conseguem transmitir suas ideias inefáveis e expressá-las em palavras? A resposta a esta pergunta está relacionada com possivelmente o aspecto mais fascinante da teoria literária de Proclo: sua concepção de símbolos poéticos. Como explica Proclo, é crucial distinguir entre uma ‘imagem’ (eikon) e um ‘símbolo’. As imagens são baseadas no princípio da *mimesis*: sua tarefa é imitar seus modelos. Os símbolos, por outro lado, são relacionados aos seus referentes por meio de analogia. Talvez seja melhor explicar a diferença considerando o campo da criação de mitos (que é em si uma forma de poesia) e comparando os mitos de Homero com os de Platão. Quando Platão conta histórias míticas, ele cuida de que elas cumpram os critérios de poesia correta descritos nos livros 2-3 da República. Ele usa apenas imagens que se assemelham aos deuses em sua perfeição, evitando todas aquelas que possam permitir que o público forme uma ideia equivocada deles. Em consequência, seus mitos são bem adaptados para fins

educacionais, sendo moralmente inofensivos. Como Proclo coloca (84.2-5), “os mitos que contribuem para a educação dos jovens usam motivos mais prováveis, são mais aceitáveis na forma externa de suas figuras míticas e são totalmente livres de todas as expressões verbais que contradizem a verdadeira natureza dos deuses”.

Enquanto os mitos pedagógicos tentam imitar os deuses, os mitos inspirados não tentam tal coisa. Em vez de *imagens*, que se relacionam com seus referentes de maneira mimética, eles usam símbolos, que não precisam se parecer com os referentes, sendo relacionados a eles por *analogia* (86.15-18):

“Sempre que os autores de mitos trabalham com fantasias desse tipo, indicam algumas coisas por meio de outras, mas não como imagens para significar seus modelos; antes, usam símbolos que simpatizam com seus referentes por meio de analogia”.

A razão pela qual Proclo precisa introduzir essa distinção é o frequente conteúdo obsceno ou chocante dos mitos. Se os mitos fossem vistos como imitações dos deuses, todos esses elementos estariam fora de lugar. No entanto, isso significaria que vários mitos contados por Homero ou Hesíodo são falsos - uma conclusão que Proclo não pode aceitar. A única maneira de sair do dilema é postular a *analogia* como uma relação mais complexa entre símbolos e seus referentes, que não funciona principalmente por semelhança e é capaz de vincular o significante ao significado de uma maneira mais solta e menos visível, a decodificação dos quais requer considerável habilidade hermenêutica. É precisamente por ser declarado não mimético que os poemas de Homero podem ser libertados das críticas lançadas por Platão (198.13-19) sobre eles:

“Como poderíamos rotular como mimético o tipo de poesia que nos expõe o divino por meio de símbolos? Pois símbolos não são imitações das coisas que simbolizam. Pois nada pode jamais ser uma imitação de seu próprio oposto: uma coisa vergonhosa não pode imitar um nobre, e o que é contrário à natureza nunca poderia ser a imitação do que é natural. Mas o modo simbólico é capaz de indicar a natureza das coisas mesmo através de seus extremos opostos”.

Proclo não deseja afirmar, é claro, que os símbolos precisariam necessariamente ser totalmente opostos aos seus referentes. Sem dúvida, é necessário que exista algum grau de semelhança entre ambos, mas é uma semelhança de maneira mais abstrata e num sentido muito menos óbvio do que aquele que vemos nas representações miméticas. É precisamente essa semelhança não trivial que Proclo chama de *'analogia'*.

O motivo pelo qual *'símbolos'* não precisam se parecer com seus referentes pode ser facilmente entendido se considerarmos o significado original do termo. Originalmente, *'symbolon'* era uma *'marca de identificação'*, tipicamente um pequeno objeto (por exemplo, um pedaço de madeira ou cerâmica) que quaisquer duas partes contratantes romperam entre elas, cada uma mantendo uma peça como prova de sua identidade para ser apresentada posteriormente. Naturalmente, a principal coisa a ser examinada na apresentação de um *symbolon* desse tipo é se ele se encaixa na outra metade e não em que medida ele se parece com ela. A relação não mimética tornou-se ainda mais óbvia quando a palavra começou a designar não apenas uma coisa concreta dividida em duas, mas qualquer sinal ou senha. Nesse sentido, foi usado até mesmo em cultos misteriosos, dando aos iniciados acesso a planos extraordinários ou realidades inacessíveis aos que não eram iniciados. Foi sem dúvida esse uso que os neoplatonistas foram mais influenciados em seus tratamentos de símbolos como senhas secretas, permitindo acesso místico aos deuses.

Havia outro significado tradicional da palavra *symbolon* que deve ter sido inspirador para Proclo, o de um presságio a ser interpretado por adivinhação. Tipicamente, presságios eram eventos que se desviavam do curso usual, causando surpresa e incitando os humanos a uma busca para uma conexão oculta com outro evento no mundo social. O mesmo elemento de provocação também era uma conotação importante de símbolos, que eram vistos como escondendo um significado mais profundo a ser pesquisado. Era precisamente devido à sua natureza não mimética que os símbolos podiam ser vistos como particularmente estimulantes: como seus referentes não eram diretamente representados por eles, eles precisavam ser procurados. Esse aspecto do simbolismo é bem capturado por John Dillon (1975 = 250), que dá a figura de Cinderela como exemplo: enquanto uma imagem mimética de Cinderela seria sua imagem, um símbolo de Cinderela é seu chinelo. O chinelo

não se parece com Cinderela, mas está associado a ela, e o mais importante, por sua “incompletude sugestiva”, leva o príncipe a procurar a garota ao aquele chinelo pertence.

Os mitos homéricos, com suas histórias vergonhosas sobre os deuses, tiveram exatamente o mesmo efeito em Proclo. Por manifestamente deixar de representar o divino de maneira decente, incitaram os filósofos a procurar significados mais profundos por trás deles (85.16–86.4):

“E parece-me que esse elemento trágico, monstruoso e antinatural das criações poéticas provoca o público de várias maneiras na busca da verdade. Ele nos atrai para o conhecimento secreto e não nos permite ficar satisfeitos com as concepções superficiais por conta de suas aparentes verossimilhanças, mas nos obriga a penetrar no interior dos mitos e a explorar o significado oculto por seus autores, o que nos força a examinar quais naturezas e poderes eles incluíram no significado do mito, indicando-os à posteridade por meio dos significados desses símbolos. Portanto, mitos desse tipo despertam em ouvintes talentosos o desejo de receber sua mensagem secreta e, por seu aparente absurdo, eles os estimulam a investigar a verdade localizada no santuário interno, impedindo que os não iniciados acessem o que não é lícito para eles tocarem”.

Por mais artificial que essa explicação possa parecer à primeira vista, suas implicações para as avaliações filosóficas dos mitos são inovadoras. Por centenas de anos, os filósofos gregos tentaram colocar ética aos deuses e transformá-los em modelos de virtude. Felizmente, a religião tradicional mostrou-se forte o suficiente para ser imune a essas tentativas e manteve vivos seus mitos obscenos, apesar das críticas. Mesmo os intelectuais não puderam deixar de ficar fascinados por essas histórias, como podemos ver pelas constantes tentativas de lê-las alegoricamente. A abordagem de Proclo é, em muitos aspectos, semelhante, mas, ao contrário da maioria de seus antecessores, ele tenta refletir sobre os princípios metodológicos de todo o empreendimento alegórico, chegando à conclusão de que a vergonha dos mitos é deliberada, afinal, sendo uma maneira de significar transcendência (77.22–8):

“Os autores dos mitos imitam o poder transcendente dos modelos por aquelas coisas que são totalmente opostas aos deuses e mais afastadas delas: aquilo que supera a natureza é representado por coisas contrárias à natureza; aquilo que é

mais divino do que toda razão, pelo irracional; aquilo que transcende na simplicidade toda beleza fragmentada, por coisas que parecem feias e obscenas. Parece provável, portanto, que eles façam tudo isso para nos lembrar da superioridade transcendente dos deuses”.

Em outras palavras, a monstrosidade frequente da mitologia decorre naturalmente do fato de que o que os mitos tentam expressar é fundamentalmente diferente de como as coisas funcionam neste mundo. Para chamar nossa atenção para essa alteridade essencial do divino, os mitos recorrem a várias imagens drásticas ou vergonhosas, que muitas vezes vão muito além de tudo o que os humanos jamais seriam capazes. Dessa maneira, somos lembrados de que a história não deve ser lida literalmente, e que os incidentes monstruosos servem para expressar o poder incomparável dos deuses e sua transcendência.

Como estratégia hermenêutica, a leitura de Proclo dos mitos obscenos é estimulante e apresenta alguns paralelos interessantes nos estudos religiosos contemporâneos. É importante ressaltar, no entanto, que é para Proclo muito mais do que um recurso exegético que lhe permite defender os mitos tradicionais e reconciliá-los com Platão. Para ele, os mitos não são apenas histórias interessantes a serem analisadas com desapego na poltrona de alguém. São símbolos que funcionam, tendo o mesmo tipo de poder performativo que os símbolos da teurgia. Não é por acaso que Proclo usa o mesmo termo (*symbolon/synthema*) em ambos os contextos, e embora ele raramente discuta esses dois fenômenos juntos, uma leitura atenta dos seus comentários à República revela que ele realmente os vê como relacionados. Como os *synthemata* manipulados por teurgistas, símbolos poéticos nos transportam para um estado mental que não pode ser alcançado por meios comuns: a poesia ‘instala a alma nas causas de todas as coisas e, por algum tipo de unificação inefável, torna idêntica àquela que está sendo preenchida isso no qual está preenchendo [...] estabelecendo uma mistura unificadora e um único vínculo divino entre o participado e o participante’ (178.12–20).

Não é de surpreender que os rituais também usem mitos, combinando todos os tipos de símbolos para alcançar seus efeitos. Os mitos têm uma influência semelhante à das “doutrinas sagradas” reveladas durante os mistérios: por um lado, eles induzem em nós “uma inefável simpatia

necessária para nossa participação nos deuses” (84.1–2); por outro, eles fazem os deuses eles mesmos dispostos a se abrir para nós, dando-nos uma parte de sua divindade (83.18–22): “Porque os deuses se regozijam sempre que ouvem esses símbolos (*synthemata*) e ouvem prontamente aqueles que os evocam, revelando sua própria individualidade específica através dos mesmos, uma vez que os consideram especialmente familiares e adequados a si mesmos”.

Um bom exemplo disso são os hinos de Proclo. Como van den Berg mostrou (2001: 98–101), as referências mitológicas com as quais Proclo enche seus hinos têm precisamente uma função teúrgica. Vamos considerar os primeiros quinze versos de seu hino a Atena (na tradução de van den Berg):

*“Ouve-me, prole de Zeus da égide; que és nata
da genitora fonte e de sua mais elevada linhagem;
coração viril, portadora do escudo, fortíssima e de pai poderoso;
Palas, Tritogênita, com lança e de elmo áureo;
ouve! Acolhe o hino, senhora, com alegre coração,
não deixes meu verbo a mercê dos ventos, vão;
tu, que abriste as sábias portas que os Deuses cruzam,
e que domaste os marciais Gigantes terrestres;
tu, que do desejo do ansioso Hefesto escapaste,
guardando a firme cinta de tua virgindade;
tu, que salvaste o coração, ainda indiviso,
do senhor Baco, quando esse foi desmembrado, nos vales do éter,
pelas mãos dos Titãs, e o ofertaste ao teu pai,
levando para que através dos inefáveis desejos do seu genitor,
um novo Dioniso viesse ao cosmo por meio de Sêmele”.*

Como podemos ver, o hino está repleto de alusões mitológicas: refere-se ao mito do nascimento de Atena na cabeça de Zeus, sua vitória sobre os gigantes, sua defesa do ataque amoroso de Hefesto, além de salvar o coração de Dionísio depois que ele foi rasgado pelos titãs. A seguir, Proclo conta a

vitória de Atena sobre Poseidon na disputa pelo patrocínio de Atenas, e depois de mencionar todas essas histórias, ele acrescenta: “dê à minha alma a luz sagrada de seus mitos sagrados” (v. 33). O versículo deixa claro que os incidentes míticos não foram feitos apenas para agradar a deusa, mas tinham uma função teúrgica, sendo capaz de evocar a presença divina de Atena na alma do adorador.

A julgar pelo poder que Proclo atribui aos mitos em contextos de rituais, podemos supor que mesmo em sua exegese alegórica haverá mais em questão do que apenas entender o significado – que os mitos funcionavam com o intérprete neoplatônico não menos como ele trabalhava com eles. Para explorar essa conjectura, teremos que examinar mais de perto o papel da poesia inspirada no programa de educação filosófica de Proclo.

6.2 – Filosofia como exegese simbólica

Vimos que Proclo considera a poesia inspirada como capturando a realidade de uma maneira mais elevada e mais divina do que a filosofia é capaz. Isso significa que, para Proclo, a poesia é superior à filosofia? A resposta a essa pergunta não pode assumir uma forma simples de sim ou não, exigindo um exame mais sutil da posição de Proclo. Seu resultado será importante, pois lançará alguma luz sobre a relação entre filosofia e religião no pensamento de Proclo em geral.

O melhor ponto de partida é o décimo sexto ensaio do Comentário da República, no qual Proclo comenta o Mito do Er do livro 10 da República. Ao lidar com a escolha de vidas das almas, Proclo precisa explicar uma passagem na qual Platão descreve a alma de Orfeu como selecionando a vida de um cisne (Resp. 620a). Aos olhos de Proclo, Orfeu é uma autoridade divina comparável a Homero, e seu rebaixamento ao nível de um animal irracional parece, portanto, indigno. Para salvar o dia, Proclo explica que a referência de Platão a Orfeu não deve ser tomada literalmente, mas apenas como um dos possíveis “tipos de vida”, a vida de um poeta inspirado. O crucial é que mesmo um tipo de vida tão venerável como essa pode realmente ser prejudicial para a alma, se ela não conseguir combiná-la com a filosofia (Em Resp. II 316.12–25):

“Pois mesmo quando alguma arte parece ser de origem divina, sem a ajuda da filosofia, ela não pode salvar a alma. Pois somente a filosofia é capaz de purificar a vida do homem das afeições, enquanto uma vida a serviço das Musas ou Eros, ou qualquer outra vida, pode facilmente compartilhar afeições e, assim, levar a alma à irracionalidade. Como prova, podemos aduzir que nenhum ser vivo irracional é capaz de pensamento filosófico, enquanto o dom musical também pode ser visto em animais, dos quais alguns se orgulham de suas canções muito mais que os humanos. Pois até criaturas irracionais usam a percepção sensorial, e a arte musical e erótica funciona exatamente com o mais sublime dos nossos sentidos. Mas a filosofia sempre criticou todos os tipos de percepção sensorial, mostrando e testemunhando que não ouvimos nem vemos nada preciso, e nos convencendo de que devemos ter a razão e o intelecto como nosso único líder. Naturalmente, portanto, é apenas a filosofia que é capaz de nos proteger das estradas que levam à irracionalidade”.

Claramente, a abordagem de Proclo aqui tem muito em comum com a de Platão, que costuma criticar a inspiração divina, apesar do respeito que ele presta a ela no *Fedro*. Como ele coloca no *Apologia* (22c), embora os poetas ‘digam muitas coisas boas, eles não têm conhecimento de nada do que dizem’. Embora reconheça que a inspiração fornece acesso a algo essencial, Platão insiste que ela só prova seu valor quando somos capazes de dar conta disso. A ambivalência da inspiração parece advir precisamente do fato de ser um tipo de loucura erótica. Como o mito de Fedro mostra com muita clareza, Eros é um poder de dupla face. Ele nos leva à beleza, mas depende da capacidade de direção de nossa razão para que seu desejo apaixonado seja gerenciado corretamente. Em si mesmo, Eros apresenta apenas uma demanda fundamental que enfrentamos, mas ele não garante a reação correta; é tarefa da filosofia fazer isso. Da mesma forma, a inspiração divina só é valiosa quando combinada com a filosofia. É sintomático que, na classificação das vidas no Fedro (248d-e), o poeta seja premiado com um sexto lugar deplorável, sendo o primeiro reservado ao filósofo.

Proclo aparentemente concordaria com esse julgamento, mas ele tira consequências diferentes. Platão não confiava nos poetas e estava convencido de que em suas mãos a inspiração poderia facilmente ser mal utilizada; ao contrário, seu papel deveria ser assumido pelos filósofos, capazes de se comunicar com as Musas à sua maneira. O próprio Platão tentou mostrar o caminho, combinando em seus tratados a abordagem do filósofo com a de um artista. Proclo não é mais tão autoconfiante. Vivendo nos últimos dias da cultura helênica, ele respeitava sua antiga herança religiosa e não se sentia autorizado a substituí-la por ideias inspiradas de sua autoria. Onde Platão trabalhou como um reformador cultural radical, Proclo se comportou como um guardião conservador responsável do mundo antigo. Em vez de rejeitar os mitos tradicionais e inventar novos, ele viu sua tarefa em procurar maneiras de fazer com que os antigos mitos continuassem a funcionar na nova situação. Reivindicar sua própria inspiração como base para derrubar os símbolos da antiguidade agora pareceria, para ele, arrogância.

Apesar dessa diferença, Proclo continua sendo platonista o suficiente para manter os poetas sob sua supervisão filosófica. Não que ele quisesse censurar seus poemas como Platão. Sua abordagem é antes respeitar as imagens inspiradas em toda a sua monstruosidade ocasional, mas transformá-

las de divertidas histórias públicas em símbolos esotéricos para serem manipulados com cuidado. É dessa perspectiva que ele defende Homero contra as críticas de Platão: na sua opinião, Platão não pretendia rejeitar Homero completamente, mas apenas recusá-lo a participar de seu sistema educacional. Proclo encontra uma prova na República 378a, onde Sócrates afirma que os mitos obscenos “deveriam ser ouvidos como um segredo sagrado pelo menor número possível de pessoas que primeiro teriam que sacrificar não um porco, mas uma vítima enorme e improcurável”. O sacrifício de um porco se refere aos Mistérios Eleusínicos, e Proclo vê, portanto, o papel dos mitos como análogo ao das visões sagradas que os iniciados podiam ver durante os ritos após um período de preparação. A seus olhos, a leitura de Homero era igual a um clímax místico a ser alcançado pelo estudante somente após um longo período de treinamento filosófico preliminar. Seus poemas não eram pedagógicos, mas “iniciáticos” (na Rem. I 81.14), e a leitura deles só era adequada para “aqueles que foram conduzidos corretamente através de todas as etapas anteriores da educação e que desejam usar o intelecto de sua alma como uma espécie de órgão místico e estabelecer isso no estudo de mitos desse tipo”. Nesse sentido, a filosofia correspondia aos Mistérios Menores pelos quais eram necessários passar para estar preparado para a verdadeira iniciação. Idealmente, os jovens não formados pela filosofia devem ser impedidos de qualquer contato com os poemas homéricos.

Pode ser uma surpresa que o mais lido de todos os poemas gregos, que há muito tempo era usado como texto escolar, se tornasse no século V dC um texto esotérico a ser estudado por um pequeno círculo de intelectuais. Em defesa de Proclo, pode-se dizer que está longe de ser claro o quanto devemos levar sua palavra aqui. No Comentário da República, o ponto de vista resumido é apresentado estritamente no contexto educacional da cidade ideal de Platão, que não é considerada por Proclo como uma constituição realista, sendo interpretada por ele como uma política ‘cósmica’ cujas três classes de cidadãos correspondem aos deuses, demônios e humanos. Em várias passagens do comentário, Proclo deixa claro que os altos padrões apresentados na República não são aplicáveis a pessoas comuns que ‘vivem uma vida mortal’ em uma ‘cidade baixa’.

O que tudo isso significa em relação aos tempos e à sociedade de Proclo está longe de ser claro. De acordo com Marino (Vita Procli 38.15–20), Proclo

realmente afirmou que, se ele tivesse o poder de todos os livros dos antigos, ele teria apenas os Oráculos Caldeus e o Timeu sobreviventes, e todo o resto do qual ele ‘esconderia dos homens do presente, uma vez que causaram danos a alguns nos quais os abordavam de maneira casual e acrítica’. Até certo ponto, essa foi sem dúvida uma hipérbole a não ser tomada literalmente (é difícil acreditar que precisamente os Oráculos Caldeus – um texto de importância iniciática cardinal – pareceria a nosso pensador suficientemente seguro para circular entre as massas). No entanto, parece refletir algo do *ethos* elitista da comunidade neoplatônica ateniense, que tentou capturar pelo menos um reflexo distante da constituição cósmica ideal. É provável, no entanto, que para a sociedade não filosófica Proclo tivesse outros padrões a serem aplicados e não teria objeções substanciais contra a leitura de Homero.

Seja como for, é mais interessante considerarmos as consequências gerais que a abordagem de Proclo tem para a relação entre filosofia e religião. Em primeiro lugar, sua concepção de poesia inspirada lança uma luz interessante sobre a prática da exegese alegórica. Nos leitores modernos, as interpretações alegóricas tendem a levantar suspeitas, pois parecem transformar os poetas em cripto-filósofos que, por alguma razão obscura, decidiram ocultar suas ideias metafísicas em imagens coloridas. Proclo nos permite reverter a perspectiva. Na sua opinião, o poeta e o filósofo têm objetivos e métodos diferentes: o primeiro tenta capturar a unidade dos deuses por meio de imagens simbólicas; o segundo se esforça para entender a estrutura ontológica da realidade por meio de análises racionais e insights intelectuais. Até certo ponto, essas são duas coisas diferentes, mas estão interconectadas. Como vimos no capítulo 3.2, toda a processão da realidade é antecipada no reino henádico. Tudo o que o poeta vê, portanto, deve ter seu correlato ontológico apropriado, correspondendo a algum aspecto da hierarquia do ser.

Assim, sempre que Proclo interpreta essa ou aquela imagem mítica como um “símbolo” de alguma concepção filosófica, o que ele realmente parece estar fazendo é procurar analogias metafísicas significativas para símbolos poéticos, que exibam aproximadamente a mesma estrutura básica em um nível diferente. Quando são descobertos, os símbolos não são substituídos por eles, pois na verdade pertencem a uma ordem de realidade religiosa diferente, paralela, mas irreduzível à ontológica. Enquanto Proclo

frequentemente fala por uma questão de simplicidade da estrutura ontológica das coisas sendo indicada através de símbolos, devemos ler isso como um atalho para uma relação muito mais complexa de duas esferas análogas da realidade que se complementam.

Além disso, embora na maioria das passagens exegéticas Proclo fale de símbolos como se fossem simples sinais referentes a um significado divino, em seus momentos mais teúrgicos ele enfatiza o poder evocativo dos símbolos, e não o aspecto referencial: eles são usados pelos teurgistas para “invocar a bondade irrestrita dos deuses” com o objetivo de iluminar estátuas de culto (PT I 29, 124.23–5), em mistérios, eles “tornam os iniciados mais aptos e mais sintonizados com toda a iniciação” (Em Alc. 142.5–7), os deuses os implantaram em todas as coisas para “estabelecê-las em si mesmos” (In Crat 71, 31.4–5). Tudo isso sugere que a relação dos símbolos com os deuses não é realmente a de um sinal para seu referente. Em vez disso, os símbolos reapresentam os deuses no sentido de tornar seu poder imediatamente presente àqueles capazes de participar dele. O que isso parece implicar é que símbolos não são apenas ferramentas linguísticas a serem jogadas fora depois de atingir o verdadeiro significado por trás deles. De fato, como a função dos símbolos é unificar o conhecedor com o conhecido, não existe estritamente nenhum ‘por trás’ que possa se aplicar a eles. Os símbolos são uma função do ‘um na alma’, expressando a realidade da maneira mais direta e unificada possível. É apenas no discurso filosófico que essa unidade é dividida e a distinção entre o significante e o significado se torna possível.

Nessa perspectiva, as interpretações filosóficas dos mitos têm um status epistemológico inferior ao dos próprios mitos. No entanto, sem elas, não podemos apreciar adequadamente as iluminações simbólicas. A razão reside no fato de que, na visão de Proclo, todo conhecimento deve ser construído a partir de baixo. Embora os símbolos sejam capazes de nos iluminar com luz divina que transcende todas as outras formas de cognição, eles só podem conceder seus dons à alma quando encontrarem em nós um fundamento adequado sobre o qual pousar. Como vimos no capítulo 5.2.2, a unificação tem níveis diferentes, ocorrendo no cume de cada passo da ascensão da alma. Os benefícios que podemos receber dos símbolos dependem precisamente do nível em que estamos. Proclo expressa isso muito bem na seguinte passagem (No Remp. II 108.17–24):

“Que os mitos exercem seu efeito mesmo nas pessoas comuns fica claro nas iniciações misteriosas. Pois eles também fazem uso de mitos, por um lado, a fim de preservar o segredo da verdade inefável sobre os deuses, mas por outro lado, para que os mitos possam estabelecer para as almas uma simpatia pelo ritual em curso de maneira divina, no qual é incompreensível para nós. O resultado é que alguns dos iniciados, cheios de terror divino, ficam surpresos, enquanto outros são concordados com os símbolos sagrados e, saindo de si mesmos, são completamente estabelecidos nos deuses e inspirados por eles”.

O que vemos aqui são precisamente os diferentes efeitos que o mesmo conjunto de símbolos pode ter, dependendo da adequação de seus destinatários. As pessoas comuns também recebem sua influência, mas, como não têm conhecimento racional para oferecer como receptáculo, só podem absorvê-la no nível de sua alma irracional. O efeito resultante é presumivelmente também um tipo de unificação, mas que está ocorrendo em um nível irracional, equivalente a um estado de êxtase emocional. Os filósofos, por outro lado, oferecem uma base mais elaborada para a recepção da iluminação divina, alcançando um estado de unidade muito mais sublime.

É por esse motivo que a exegese alegórica é uma atividade crucial para o filósofo neoplatônico. Sua função não é apologética, mas mística. É algo a ser feito não no início da jornada filosófica, mas em seus estágios mais progressivos. Para Proclo, o objetivo da filosofia é tornar-nos conscientes da constituição interna de nossa alma, bem como da estrutura dos níveis noéticos superiores dos quais a alma é um reflexo. Não basta, no entanto, refletir sobre cada um desses níveis. Cada passo nesta subida também precisa ser aperfeiçoado por sua própria versão da unificação, recebendo um influxo de luz divina que torna verdadeiramente vivas as realizações cognitivas da alma. Provavelmente é nesse estágio de aperfeiçoamento que se deve entrar em exegese alegórica. Seu objetivo pode ser descrito por uma imagem que Proclo usa no contexto da teurgia externa, mas que parece se aplicar igualmente aos níveis mais altos de subida (De sacr. 149.I–II):

“Por exemplo, se um pavio que foi aquecido de antemão é colocado sob uma lamparina, não muito longe da chama, você perceberá isso acendendo mesmo sem ser tocado pela chama, pois a transmissão da chama ocorre para baixo. Por analogia, você pode considerar que o calor já existente no pavio corresponde a Simpatia entre as coisas, e isso sendo trazido e colocado abaixo da chama

corresponde a Arte Sagrada (hieratikês technês) fazendo uso de coisas materiais no momento certo e da maneira correta. A transmissão da chama é como a presença da Luz Divina com aqueles capacitados a participarem dela, e a iluminação do pavio é análoga tanto a deificação dos mortais quanto a iluminação de substâncias materiais, cada coisa, então, se move na direção daquilo que permanece do alto [i.e sua contraparte divina] de acordo com sua parte da Semente Divina, como a luz do pavio depois que foi acesa”.

Podemos imaginar que o mesmo processo está acontecendo dentro da alma também. Até a alma precisa ser preparada e “aquecida” primeiro, a fim de receber a iluminação divina. Enquanto no exemplo de Proclo o ‘calor’ (ou seja, a simpatia) está presente nas coisas materiais automaticamente, no nível psíquico ele precisa primeiro ser despertado e trazido à consciência. Isso é parcialmente feito pela filosofia, que permite que a alma seja purificada de misturas mais baixas e se volte para dentro e reflita sua própria essência. Dessa maneira, o “nó” psíquico se torna firme e adequado para o uso, mas precisa ser “aquecido” no próximo estágio. Podemos supor que isso seja feito precisamente pela prática da interpretação alegórica. Uma vez que quando os alunos atingem um certo estágio de seu progresso intelectual, devem aplicar o conhecimento que têm ao estudo dos símbolos míticos, circulando-os em seus pensamentos e procurando maneiras de harmonizar suas imagens fascinantes com ideias filosóficas. Dessa maneira, gradualmente, está sendo construído um vínculo compreensivo entre pensamento e símbolos, e os mitos “nos preparam de maneira preliminar a inefável simpatia necessária para nossa participação nos deuses” (Em Remp. I 83.30–84.2). Somente assim a alma estaria pronta para se aproximar da chama divina (por meio de outras técnicas de meditação teúrgica, presumivelmente), esperando atrair sua luz e ser divinizada em seu nível momentâneo de progresso.

O próprio Homero, sem dúvida, ficaria surpreso com essa maneira de integrar seus poemas à educação filosófica. Ainda assim, é preciso reconhecer que, no contexto do pensamento antigo, a tentativa de Proclo de reconciliar mitos com a filosofia é provavelmente a mais bem-sucedida. Ele não apenas conseguiu evitar o reducionismo, mas trouxe um aspecto essencial do simbolismo mítico que nunca pode ser abordado em conceitos racionais. Ainda mais importante, seu reflexo da relação desconfortável entre filosofia e poesia parece realmente bastante penetrante em muitos aspectos. O enorme

esforço investido pelos filósofos gregos ao longo da antiguidade em interpretações alegóricas de mitos atesta uma necessidade fundamental de manter vivo o elo entre especulações intelectuais e imagens míticas tradicionais. Os filósofos eram fascinados por símbolos e os viam como um importante reservatório de poder que desejavam explorar e apropriar-se. A teoria da poesia de Proclo foi uma das poucas reflexões abertas desse processo, procurando identificar o fundamento do poder simbólico e as razões da atração dos filósofos por ele. Aparentemente, foi apenas quando a tradição religiosa helênica se aproximava de seu fim que os filósofos finalmente conseguiram refletir completamente sobre o quão fundamental e estimulante seus mitos e símbolos haviam sido para eles desde o início.

7 – Mal e teodicéia

Um dos aspectos mais interessantes do pensamento de Proclo é sua teoria do mal. Proclo a apresentou em um tratado especial, “*Sobre a Existência do Mal*” – a discussão mais elaborada sobre o assunto que nos foi preservada da antiguidade, uma análise minuciosa de como o mal se encaixa no esquema das coisas, como sua existência se enquadra na onipotência e onipresença do Bem, como ele surge e qual é seu status ontológico. Em seus outros dois tratados populares, “*Dez Dúvidas Concernentes à Providência*” e “*Sobre a Providência e o Destino e Sobre Aquilo Que Nos Pertence*”, Proclo examinou ainda como o mal se encaixa no funcionamento da providência divina e como se relaciona com a livre escolha que os humanos possuem. Todos esses tópicos serão nossa preocupação neste capítulo.

A teoria do mal de Proclo tem por trás uma longa tradição de discussões filosóficas sobre esse assunto. Os filósofos gregos lidaram com o problema do mal de várias maneiras, mas em todas elas uma série de características comuns pode ser discernida. O principal segue o conceito do divino. Embora em detalhes cada escola tenha concebido os deuses de maneira diferente, todos eles concordaram com várias condições básicas que uma coisa deve cumprir para ser considerada divina: um deus precisa ser perfeito, permanente, autossuficiente, imutável e bom. Para a maioria das escolas, a manifestação básica desse tipo de divindade em nosso mundo é ordem e forma (apesar do fato de que, em algumas concepções, Deus como tal pode transcender toda forma). O mal, por outro lado, implica problemas de ordem e forma, equivalentes a imoderação e falta de forma. A partir dessas proposições, segue-se uma conclusão importante com a qual todos os filósofos gregos concordam: o mal não pode vir dos deuses, que são totalmente bons e perfeitos.

De onde vem o mal, então? Nesse ponto, várias escolas diferem muito, mas, em princípio, suas respostas se estendem entre dois polos extremos. (I) Em um polo, encontramos as tentativas de explicar o mal, referindo-se a toda a economia do universo e as necessidades e exigências do mundo como um todo. O mal é apenas mau do ponto de vista do indivíduo, sendo inexistente na perspectiva do todo divino. Essa abordagem é adotada pelos estoicos, cuja identificação panteísta de deus com o cosmos não deixa espaço para

nenhuma outra explicação. (2) No outro polo, encontramos aqueles que veem o mal como um poder inteiramente real, tendo uma origem autônoma própria, independente dos deuses. O ponto de partida habitual para essa visão existe em algumas passagens de Platão, que nas Leis fala sobre uma ‘alma má’ opondo-se à boa, enquanto no Timeu ele introduz a imagem de uma desordem primordial cujos movimentos erráticos são retomados e organizados pelo Demiurgo na criação do mundo. A partir disso, vários platonistas médios inferiram que a fonte do mal é uma alma desordenada, independente de Deus, ou a Díade Indefinida como um princípio ontológico eterno que existe por si só.

Os neoplatonistas tentam evitar os dois extremos. Enquanto levam a sério a realidade do mal, eles se recusam a conceder uma origem autônoma independente dos deuses. Conseqüentemente, resta apenas uma solução para eles: dizer que todos os poderes divinos são bons e ordenados, mas nos níveis mais baixos da realidade, às vezes dão origem a trevas e desordem. Dessa maneira, o problema do mal não existe no reino divino, tornando-se apenas um problema no nosso mundo. É devido à sua imperfeição ontológica que os poderes divinos, originalmente bons e benéficos, podem levar a resultados contrários à verdadeira natureza da divindade. Como exatamente isso acontece, no entanto, não é fácil de explicar e os próprios neoplatonistas estão em desacordo nesse sentido.

7.1 – Crítica de Proclo à Plotino

Para apreciar a complexidade da teoria do mal de Procius, vamos primeiro examinar brevemente a concepção mais simples de Plotino, que Proclo via como seu principal rival. Basearemos nossa conta no ensaio de Plotino, “Sobre o que São e de Onde Vêm os Males” (Enn. I 8), que, juntamente com “Sobre a Existência dos Males”, de Proclo, é o único outro tratado sistemático sobre o mal preservado da antiguidade.

Plotino inicia sua análise perguntando o que realmente é o mal, apenas para concluir imediatamente que responder a essa pergunta é imensamente difícil. O mal parece impossível de entender, e só podemos abordá-lo pelo seu oposto, isto é, o bem. Na visão de Plotino, o Bem é “aquilo sobre o qual todas as coisas dependem e a que todos aspiram, pois elas o têm como princípio e precisam dele; mas o próprio Bem é sem necessidade, suficiente para si mesmo, carece de nada e é a medida e o limite de todas as coisas” (Enn. I 8, 2.2–5). Segue-se que o mal deve ser visto como o antípoda de todas essas propriedades (3.12–16):

“Nesse ponto, pode-se chegar a alguma concepção do mal como uma espécie de incomensurabilidade em relação à medida, e ilimitada em relação ao limite, e falta de forma em relação ao princípio formativo, e carência perpétua em relação ao que é autossuficiente; sempre indefinido, em nenhum lugar estável, sujeito a todo tipo de influência, insaciado e pobreza completa”.

Segundo Plotino, o mal é uma “privação do bem” (*steresis tou agathou*). A suposição subjacente a essa famosa concepção é que, se todas as coisas vêm dos deuses, e estas são boas e ordenadas em sua natureza, o mal não pode ser um poder positivo que se opõe ao bem, pois tal poder não teria de onde se originar. O mal só pode surgir quando defeitos e falhas começam a aparecer na ordem divina do universo. Consequentemente, o mal deve ser de natureza estritamente negativa. Não possui essência própria (isto é, não possui fonte autônoma de poder independente do Bem) e só pode ser definida negativamente como falta de bem.

Até este ponto, todos os neoplatonistas concordariam. O ponto discutível continua sendo o motivo pelo qual essas falhas desagradáveis do

bem são causadas. A resposta de Plotino é simples: elas são produzidas pela matéria. Como vimos (cap. 2.2.3), na visão dos platonistas antigos, os corpos consistem em forma e matéria. A forma deriva de cima, sendo responsável por todas as características e propriedades positivas que caracterizam o corpo em questão. A matéria é a causa de todos os problemas pelos quais essas propriedades podem ser afetadas; é responsável pelo fato de que as formas só podem ser realizadas nos corpos aproximadamente. Por esse motivo, é fácil vê-lo como a fonte de todo mal. Se não fosse a matéria, não ocorreriam deformações. Além disso, a matéria em si não é uma coisa concreta, mas um meio vazio que por si só é passivo e isento de qualidades – mais uma razão para considerá-la uma pura privação. Plotino, portanto, sente-se livre para chamar a matéria de puro e absoluto Mal, insistindo que, de todas as coisas, a matéria é a única que não tem participação no bem, seja qual for (I 8, 5.9).

Os neoplatonistas orientais têm uma abordagem mais positiva do mundo material. Vimos no capítulo 2.2.4 que Proclo não vê uma brecha acentuada entre a matéria e os níveis mais altos, considerando-a o membro mais baixo de uma escala gradualmente decrescente de potência passiva. Além disso, ele está ciente de que o bem é mais do que forma, e a ausência de forma não é suficiente para desqualificar a matéria e transformá-la em um fator totalmente destrutivo. Por todas essas razões, Proclo se recusa a identificar a matéria com o mal. A matéria não pode ser má, pois existe necessariamente, sendo produzida pelo Bem. A matéria é o inevitável estágio final de um processo universal de emanação que faz com que todos os níveis da realidade procedam do Bem (ver cap. 2.2.3). A emanação precisa continuar até que a potência que sai do Bem se torne completamente vazia e passiva, atingindo um fundo tão fraco que não consiga produzir mais nada. Este fundo é precisamente a matéria, sem cuja presença o universo estaria incompleto (De mal. 32.1–9):

“Se, no entanto, a matéria é necessária para o universo, e o mundo, esse enorme ‘deus abençoado’ (Tim. 34b), não existiria na ausência de matéria, como alguém ainda pode referir a natureza do mal à matéria? Pois o mal é uma coisa, mas o necessário é outra; o necessário é aquilo sem o qual é impossível ser, enquanto o mal é a privação do próprio ser. Se, então, a matéria se oferece para ser usada na fabricação do mundo inteiro, e foi produzida primariamente por ser ‘o receptáculo

da geração, e por ser uma ama-de-leite' (Tim. 49a) e 'mãe' (Tim. 50d, 51a), como ainda pode ser dita má, e até a maldade primária?"

Mais interessante ainda, a necessidade da existência da matéria como uma componente indispensável do mundo tal como o “botão” ontológico da realidade é reconhecida por Plotino (Enn. I 8, 7). A conclusão que ele faz disso, no entanto, é inteiramente diferente. Ao seu ver, isso apenas confirma o mal fundamental da matéria (I 8, 7.17–23):

“Como não existe apenas o Bem, deve haver o último fim do processo de emanção do mesmo, ou se alguém preferir colocá-lo assim, de descida ou de ir embora: e este último, após o qual nada mais pode surgir, é mau. Agora é necessário que o que vem depois do Primeiro exista e, portanto, que o Último exista; e isso é matéria, que não possui absolutamente nada do bem. E desta maneira o mal é necessário”.

As conclusões surpreendentemente diferentes alcançadas pelos dois pensadores das mesmas concepções metafísicas mostram claramente que o problema do mal não pode realmente ser resolvido por meio de argumentos lógicos. Sua solução depende antes da ‘visão de mundo’ geral mantida por cada um dos filósofos. Plotino vê o mundo material aprioristicamente problemático, localizando o verdadeiro lugar do homem nos níveis mais altos aos quais devemos ascender o mais rápido possível. Os neoplatonistas orientais têm uma abordagem mais benevolente do mundo material e estão um pouco mais inclinados a suportar a existência humana (veja abaixo, cap. 8.1). É através do prisma dessas preferências de cosmovisão que nossos filósofos consideram seus argumentos lógicos, tirando conclusões diferentes deles.

Proclo concorda com Plotino que a matéria é caracterizada por sua indeterminação fundamental, mas se recusa a considerá-la como um oponente do Bem por esse motivo. Se a matéria fosse uma rival do Bem, teria que oferecer resistência a ela. No entanto, mesmo que a matéria fosse capaz de qualquer luta contra o Bem (o que não é), nunca a tentaria – pois ela realmente precisa do Bem e anseia por ele (De mal. 32.9–19; 36.25). Pela mesma razão, Proclo rejeita a tese crucial de Plotino, que vê a matéria como pura privação (steresis), isto é, como algo que se opõe principalmente a toda

forma e medida (ver Enn. II 4, 16). Segundo Proclo, a matéria nunca pode ser idêntica à privação (De mal. 32.15–19):

“[...] porque a privação não existe quando a medida e o limite estão presentes, enquanto a matéria continua existindo e dando sua impressão. Portanto, a ilimitação e a imensurabilidade da matéria devem consistir na necessidade de medida e limite. Mas como poderia a necessidade de limite e medida ser o contrário de limite e medida? Como o que precisa do bem ainda pode ser mau?”

Plotino sabe igualmente bem que a matéria coexiste com as formas como substrato, mas, diferentemente de Proclo, ele não vê razão para que a privação deixe de existir na presença daquilo de que é privação (Enn. II 4, 16.4–16). Da mesma forma, ele concorda com Proclo que importa a falta do Bem, mas enquanto Proclo interpreta essa falta como *desejo* e, portanto, uma relação positiva com o Bem, Plotino o entende inversamente como *privação* e, portanto, como uma relação negativa. Mais uma vez nós vemos como mais ou menos os mesmos princípios platônicos podem ser vistos de ângulos inversos e usados para a construção de diferentes sistemas metafísicos, dependendo da perspectiva básica da cosmovisão peculiar a cada filósofo. A situação lembra a conhecida imagem em preto e branco que, de acordo com o ponto de vista adotado, pode ser interpretada como duas faces ou uma xícara. Ambas as perspectivas estão corretas e cabe às preferências gerais da visão de mundo do pensador a que ele escolhe se apegar.

Um enorme problema para Plotino é, obviamente, como conciliar sua concepção de matéria como mal absoluto com o monismo neoplatônico, que deveria ver todas as coisas - incluindo a matéria - geradas pelo Bem. O bem pode finalmente produzir seu próprio oposto? A resposta de Plotino a essa pergunta não é totalmente clara, mas ele parece conceder (em comum com Proclo) que, no fim das contas, é o elo final de uma longa cadeia causal cujo início está no Bem. Isto foi gerado de uma maneira paradoxal, no entanto, o que tornou possível o surgimento do mal. Foi o ramo mais baixo da alma (isto é, a Natureza) que produziu matéria (Enn. V 2, 1.21), mas a princípio a fez com toda a inocência. Assim como em todos os níveis superiores, a produção ocorreu automaticamente: a alma gerou a matéria como sua imagem involuntariamente ao se reverter (Enn. III 9, 3.9–11). Na sua forma mais baixa, no entanto, a alma só tem perfeição mínima, e, portanto, o produto carece de

perfeição inteiramente, sendo pura escuridão e indeterminação. Nesse sentido, ele já é um princípio do mal, mas devido à sua fraqueza, não tem possibilidade de realmente prejudicar alguém. Se a alma não desse atenção ao seu produto, o mal continuaria sendo uma potencialidade não realizada. Infelizmente, a alma comete o erro fundamental de manifestar interesse pelo que produziu: “mas quando olha novamente para a imagem, enquanto dirigia sua atenção para ela, forma-a e goza de alegria” (Enn. III 9, 3.15–16). Somente agora o mal realmente ganha vida. A matéria conseguiu convencer a alma de que, por seus meios, terá a oportunidade de realizar plenamente sua potencialidade – embora, de fato, o completo oposto foi verdadeiro (Enn. I 8, 14.44–54):

“Esta é a queda da alma, vir desta maneira à matéria e tornar-se fraca, porque todos os seus poderes não entram em ação; a matéria os impede de vir, ocupando o lugar que a alma mantém, produzindo uma espécie de condição restrita e fazendo o mal o que foi detido por uma espécie de roubo - até que a alma consiga escapar de volta ao seu estado mais elevado. Então, a matéria é a causa da fraqueza e do vício da alma: é então o próprio mal diante da alma e é o mal primário. Mesmo que a alma tivesse produzido matéria, sendo afetada de alguma maneira e se tornado má ao se comunicar com ela, a matéria teria sido a causa de sua presença: a alma não teria chegado a ela, a menos que sua presença tivesse dado à alma a ocasião de chegar até lá”.

Graças a essa sutil argumentação, Plotino é capaz de manter uma posição monística, mas ao mesmo tempo fala da matéria como um princípio do mal independente, opondo-se aos níveis mais elevados. A produção da matéria é boa em si mesma, mas uma vez que a matéria é produzida e a alma se volta para ela, o mal passa a existir. Escusado será dizer que a alma tem sua própria responsabilidade por sua “queda”: ninguém a forçou a prestar atenção à matéria e se tornar escrava. Uma prova pode ser vista nos corpos celestes, que têm sua matéria totalmente sob seu controle, sendo, portanto, completamente intocados pelo mal.

Apesar dessa sutileza, aos olhos de Proclo a concepção cheira ao dualismo. O problema está na própria ideia de um princípio do mal absoluto, o que certamente implica algum tipo de dualismo, indicando que o Bem não tem controle total sobre o fundo do universo. O mal absoluto teria que ser o oposto do bem absoluto. Mas, de fato, o Bem está além de todas as

oposições. Além disso, se a matéria é o princípio do mal, segue-se que o mal tem seu lugar na estrutura geral da realidade, cujo nível mais baixo é a matéria. Proclo rejeita qualquer ideia desse tipo, estando convencido de que o mal existe apenas da perspectiva de partes, mas não do todo (por exemplo, De mal. 27.3–19; Em Tim. 1 380.26–7). É notável que Plotino faça uma objeção semelhante em sua polêmica contra os gnósticos. Ao contrário deles, ele se recusa a ver o mundo como mau, enfatizando a bondade e a beleza essenciais do cosmos como um todo. Ele apresenta a hierarquia em declínio de ser o necessário e correto, tomando cuidado para não denegrir os níveis mais baixos. Ele até afirma que, em vez de ‘mal’, deveríamos falar de ‘um bem menor’, que só aparece como ‘mal’ em comparação com os níveis mais altos, enquanto na verdade é necessário para a conclusão do universo e para encontrar o melhor estado possível (Enn. II 9, 13). Tal abordagem está claramente em tensão com a concepção da matéria como um princípio do mal, atestando o fato de que a solução de Plotino estava longe de ser inequívoca.

Em defesa de Plotino, deve-se dizer que ele dificilmente poderia ter evitado contradições semelhantes. Explicar a existência do mal em um sistema monístico só é possível à custa do paradoxo. Como veremos, nem mesmo a concepção de Proclo está livre de paradoxos, apesar de ser mais sistemática. O importante é como exatamente o paradoxo é acomodado por cada sistema e como a visão de mundo é afetada por isso. Em vez de julgar soluções diferentes por sua coerência lógica (que é, em última análise, inatingível), devemos nos concentrar precisamente em seu impacto na visão de mundo. A diferença básica parece clara neste caso: o universo de Plotino é bipolar, e a tarefa do homem é manter-se o mais próximo possível do polo superior, desconfiando do inferior e protegendo-se de suas armadilhas. A afirmação de Porfírio (Vita Plot. 1.1–2) de que Plotino “parecia ter vergonha de estar no corpo” é sintomática a esse respeito. O universo de Proclo, por outro lado, pode ser imaginado como um todo fechado totalmente controlado pelos deuses em todos os seus níveis. Mesmo que existam aqui muitos perigos à espreita, o mal tem uma natureza estritamente parcial, não é visto em nenhum lugar concentrado e tem seus limites claramente definidos o tempo todo.

7.2 – Mal como desvio de uma natureza

Vamos agora examinar a própria concepção de Proclo. Depois de descartar a matéria como fonte do mal, Proclo começa a procurar outros possíveis culpados. Um candidato óbvio é a alma individual, que – diferentemente da alma cósmica – certamente causa mal frequentemente. Podemos considerá-la talvez como a verdadeira fonte do mal? Na opinião de Proclo, não é bem assim. O mal é causado apenas pela alma individual, na medida em que geralmente resulta de decisões errôneas. No entanto, a alma não é uma causa do mal, na medida em que desejaria produzir o mal ou que o mal se seguiria da natureza da alma (De mal. 46).

A esse respeito, Proclo segue o axioma socrático clássico de que ninguém faz o mal de boa vontade. Como vimos (cap. 2.1.1), os platonistas veem o bem como o objetivo de toda atividade: tudo o que fazemos, fazemos porque desejamos o bem. Curiosamente, até os criminosos se relacionam com o bem, pois nunca se envolveriam voluntariamente em suas atividades perversas se não os considerassem “bons” de alguma maneira. O “bem” não é moral aqui, é claro: a maioria dos criminosos provavelmente entende que seus atos são moralmente maus, mas ainda os consideram “bons” no sentido de satisfazer um desejo importante que domina a vida do criminoso. Escusado será dizer que, de uma perspectiva platônica, eles estão terrivelmente enganados: a injustiça deles não é boa para eles. Para Platão, pessoas injustas são criaturas pobres que deveriam ter pena por terem se tornado escravos de suas próprias paixões. Infelizmente, isso é algo que o criminoso não consegue entender. Se ele soubesse e percebesse claramente que, por suas atividades injustas, ele está prejudicando não apenas os outros, mas principalmente e antes de tudo a si mesmo, nunca seria capaz de se entregar a elas.

Resulta dessas considerações que a alma causa o mal inadvertidamente e, mesmo que contribua para o seu surgimento, não podemos considerá-la como sua fonte. A verdadeira fonte do mal teria que ser uma entidade ou poder que realmente quisesse fazer o mal. Na visão de Proclo, no entanto, nenhuma entidade assim pode existir – pois tudo o que existe se origina do Bem e anseia reverter para ele. Nenhuma coisa existente pode desejar o mal. Proclo revisa um nível de realidade após outro, mostrando que cada um deles é fundamentalmente bom; se às vezes produz mal, apenas o faz secundária e

involuntariamente. Até a matéria deseja o bem, e é devido a esse desejo que continua dando origem a coisas sensíveis – embora o faça de uma maneira que ontologicamente falando esteja longe de ser excelente (De mal. 36).

Se for esse o caso, de onde vem o mal e em que consiste? A resposta básica de Proclo à última pergunta é clara: o mal surge sempre que um ser deixa de ter sua natureza. Todo ser tem sua própria “perfeição” ou “virtude” (arete), o objetivo e a função ideais que ele busca realizar em sua existência. O mal é cometido por este ser quando falha em alcançar essa perfeição (De mal. 25):

“O mal [...] consiste na falta da virtude apropriada [...] E, como na virtude, ele não existe da mesma maneira em todos os seres; em um caso, é possuindo a virtude de um cavalo que se tem o bem de alguém, em outro caso, possuindo a virtude de um leão, ou a de outro animal [...] Mas se um animal se torna uma raposa em vez de um leão, diminui sua natureza viril e altiva, ou se torna covarde em vez de belicoso, ou se outro assume qualquer outro tipo de vida, abandonando a virtude que lhe convém naturalmente, evidencia que também nesses seres há o mal”.

Este critério permite que Proclo exclua o mal de vários domínios que, à primeira vista, podem de fato parecer maus. Um bom exemplo é sua análise dos daemons “maus”. Proclo admite que há demônios que prejudicam os seres humanos em certo sentido, arrastando-os para a matéria e despertando paixões neles. No entanto, na visão de Proclo, os daemons só fazem isso com pessoas que o merecem por algum motivo e que, por seu próprio estado miserável, precisam ser imersas na matéria e levadas por paixões (veja abaixo, cap. 7.7). E o mais importante: em todos esses casos, os daemons apenas exercem sua função natural que lhes foi atribuída na ordem da realidade. Em outras palavras, eles apenas fazem o que é natural para eles, nunca ficando aquém da sua virtude adequada. Portanto, eles não podem ser maus, pois o mal só surge onde a ordem natural se quebra. Devemos ver a atividade deles como a de um leão devorando uma ovelha: do ponto de vista do pastor, devorar é mau, mas dificilmente o leão pode ser responsabilizado por seu comportamento, tendo feito apenas o que é natural para ele. A situação seria completamente diferente se as ovelhas fossem roubadas e comidas por um ladrão humano: sua atividade certamente contaria como má, pois, como

humano, ele é racional por natureza e não é natural para ele que roube as ovelhas de outras pessoas.

O resultado inevitável é que o mal não tem existência positiva em si mesma. O mal é um fracasso, um desvio – mas, como tal, não tem realidade própria, sendo apenas uma perversão incidental de algo bom. Para capturar seu modo particular de existência, Proclo usa o termo *parhypostasis*, “existência parasitária”. Sempre que uma coisa existe adequadamente (*kyrios*), ela tem uma causa antecedente e um objetivo próprio. Uma “existência parasitária”, por outro lado, é aquela que se aplica quando uma coisa existente falha em atingir seu objetivo natural. Proclo resume sua concepção da seguinte forma:

“A existência (to hyphistasthai) pertence àqueles seres que procedem das causas em direção a um objetivo, mas a existência parasitária (to parhyphistasthai) a seres que não aparecem por causas de acordo com a natureza nem resultam em um fim definido. Os males, portanto, não têm uma causa principal (prohegoumenen aitian) para sua geração, a chamada causa eficiente – pois nem a natureza é a causa do que acontece contrário à natureza, nem a razão é a causa do que acontece contrário à razão – nem os males atingem o objetivo final, para o qual existe tudo o que acontece, portanto, é apropriado chamar essa geração de existência parasitária (parhypostasis), na medida em que é sem fim e não intencional, sem causa e de forma indefinida [...] Tudo o que é produzido, é produzido para o bem, mas o mal, vindo de fora e aventureiro, consiste na não realização daquilo que é o objetivo apropriado de cada coisa. A não realização é devido à fraqueza do agente, uma vez que o agente recebeu uma natureza de que uma parte dele é melhor, e uma parte pior”.

Proclo não deseja afirmar, é claro, que o mal não será causado por nada. O que ele quer dizer é, como Dirk Baltzly (2009: 272) coloca, “que o mal tem apenas o tipo de causa acidental que os eventos que ocorrem por acaso têm. Como nada na natureza traz um evento aleatório regularmente (caso contrário, não seria um acaso), não há uma causa perversa análoga à maneira pela qual o médico é a causa per se da saúde”. Ao contrário de Plotino, Proclo não tenta resolver o problema do mal identificando uma única origem (*arche*) do mal. Na sua opinião, o mal é um fenômeno muito complicado para ser dada uma explicação unitária. É causado pela interação de vários fatores, nenhum dos quais é de responsabilidade exclusiva.

7.3 – Mal como distorção da hierarquia vertical

Se o mal consiste em uma falha não intencional, é apropriado perguntar como e por que essas falhas surgem. Na visão de Proclo, a razão está na existência de vários componentes dos quais os seres mortais são constituídos. Como cada um deles tende a seguir seus próprios objetivos, pode facilmente acontecer que eles não cooperem, distorcendo sua simetria mútua. É isso que dá origem ao mal (Em Remp. I 38.9–15):

“Em geral, podemos dizer que o corpo compartilha com o mal, porque há vários componentes nele, e quando estes perdem sua simetria mútua a cada tentativa de dominar, a doença resulta como um subproduto. E da mesma forma, a alma compartilha do mal, porque nela também existem diferentes tipos de vida contrários de algum modo, e quando estes começam a lutar, cada um perseguindo seus próprios interesses, o mal surge como resultado de seus conflitos”.

Um exemplo clássico desse tipo de perda de simetria é a alma com suas diferentes partes. Em si mesmas, todas as partes são boas e úteis, mas só alcançam a perfeição adequada quando cooperam na hierarquia correta, isto é, com a razão controlando as partes irracionais. Infelizmente, as partes irracionais tendem a ultrapassar os limites próprios delas, perseguindo cegamente tudo o que gostam. Portanto, é mais do que difícil domá-las e mantê-las dentro de seus limites. Em muitos casos, sucumbimos a emoções irracionais, sendo anuladas por elas. Sempre que isso acontece, nossa hierarquia natural é revertida e o mal passa a existir. Pode parecer que, nesses casos, as partes inferiores são as culpadas óbvias, mas Proclo rejeita uma solução tão fácil. As partes irracionais não são culpadas de derrubar a hierarquia, pois apenas fazem o que lhes é natural. É a razão que assume a responsabilidade pela situação, pois era sua tarefa controlar as emoções com firmeza. No entanto, nem mesmo a razão pode ser vista como uma verdadeira causa do mal, pois apenas o causou negativamente, ao deixar de fazer o que deveria. Consequentemente, o mal não pode ser derivado de nenhum nível isolado, surgindo na relação distorcida entre esses níveis. O mesmo vale para o mal no nível corporal. Aqui também consiste em um colapso das relações simétricas entre os componentes do corpo, cada um deles sendo bom e útil em si (In Remp. I 38.15–22):

“Mas é necessário que o corpo consista em partes conflitantes dessa maneira, então algo perecível deve existir para que o cosmos seja constituído como um todo completo, compreendendo todas as partes. E da mesma forma a alma deve ser misturada a partir de vários componentes aqui embaixo: pois criaturas racionais não poderiam estar ausentes entre os seres vivos neste mundo, mas a vida racional não pode ser conectada com corpos sem um termo mediador, razão pela qual essas almas devem fazer e experimentar as mesmas coisas que seres irracionais: tenha desejos e use a percepção sensorial e a imaginação. Todas essas coisas são necessárias para os seres mortais, para que eles sobrevivam por um breve período de tempo”.

Significativamente, aos olhos de Proclo, o papel principal é desempenhado pela simetria vertical. O fracasso em atingir o objetivo apropriado de alguém “é devido à fraqueza do agente, uma vez que o agente recebeu uma natureza de que uma parte dele é melhor, e uma outra parte pior” (De mal. 50.37–8). É precisamente a relação vertical entre uma parte inferior e uma parte superior que desempenha um papel decisivo na geração do mal. No final, o mal surge apenas em três tipos de entidades, correspondendo a três tipos de assimetria vertical (De mal. 55–7): (1) Na alma racional específica que perdeu sua participação no intelecto ao ser dominada pelos sentidos e impressões, (2) em uma alma irracional particular que se rebelou contra a racional e (3) em um corpo particular que se desviou de sua própria natureza, se tornou um monstro ou se decompôs e pereceu. Em nenhum desses casos o mal é causado por qualquer um dos componentes envolvidos, surgindo sempre por conta de sua simetria vertical distorcida. Proclo resume sua concepção sucintamente no Comentário do Timeu (I 380.24–381.6):

“Em uma palavra, podemos dizer que o mal não pode ser encontrado no reino intelectual, pois todos os gêneros intelectuais estão livres do mal. Nem se encontra nas almas universais ou nos corpos universais, pois tudo o que é universal está livre do mal, sendo eterno e sempre de acordo com a natureza. Resta que ele esteja localizado em almas parciais ou corpos parciais. Mas, neste caso, não pode estar em sua essência, pois todas as essências vêm dos deuses. Nem está em seus poderes, pois estes estão de acordo com a natureza. Resta que deve existir em suas atividades. Mas não pode existir em atividades racionais, pois todas elas lutam pelo bem, nem em irracionais, pois também trabalham de acordo com a natureza. Consequentemente, ele

precisa ser encontrado em sua assimetria mútua. E nos corpos o mal não pode existir nem na forma, pois a forma quer controlar a matéria, nem na própria matéria, pois deseja ser ordenada. Segue-se então que ele se encontra na falta de simetria entre forma e matéria”.

Essa descrição vertical não implica que não haja assimetrias horizontais envolvidas na produção do mal. A falta de simetria vertical anda frequentemente de mãos dadas com uma perturbação horizontal – por exemplo, em doenças corporais, nas quais partes do organismo param de cooperar. No entanto, cada uma dessas doenças também tem necessariamente uma dimensão vertical, pois significa que a forma do ser vivo é “superada pelo que é inferior”.

7.4 – Mal nas almas e nos corpos

Na visão de Proclo, o mal só pode surgir em corpos ou almas individuais; não pode ser encontrado em nenhum outro lugar. Em “*Sobre a existência dos Males*”, o mal nas almas e nos corpos é tratado como essencialmente semelhante. É verdade que o mal psíquico é considerado pior, pois enquanto o mal corporal, mais cedo ou mais tarde, destrói seu sujeito, a alma é indestrutível, tornando-se simplesmente pior como resultado de sua depravação. Isso mostra que a malícia nas almas é mais problemática do que o mal corpóreo: “Pois o mal corpóreo, quando intensificado, leva à inexistência, enquanto o mal da alma leva a uma existência maligna”. No entanto, parece não haver diferença principal entre os males psíquicos e os males corporais, sendo a gravidade do primeiro apenas uma questão de grau.

Ontologicamente, isso é compreensível, pois é indubitavelmente verdade que o princípio da *parhypostasis* funciona igualmente bem para almas e corpos. Nos dois casos, o mal é acidental, sem causa antecedente e resultante de uma assimetria entre várias causas. Ainda assim, podemos nos perguntar se isso é tudo o que Proclo tem a dizer sobre esse assunto. Cometer um crime é realmente mau no mesmo sentido que ficar doente ou incapacitado? Em alguns de seus outros tratados, Proclo está realmente ciente de que a diferença entre o mal psíquico e o mal corporal pode ser mais substancial. A reflexão mais clara disso pode ser encontrada no sexto ensaio do *Comentário da República*, cuja tarefa é defender Homero das acusações de Platão na *República* (veja acima, cap. 6). Uma das objeções de Platão diz respeito à imagem clássica de dois jarros em pé no limiar de Zeus, “um cheio dos maus dons que ele dá, o outro cheio dos bons” (Il. Xxiv 528). Platão reclama que nesses versículos Homero está transformando Zeus em uma causa do mal. Em sua resposta, Proclo relaciona os dois frascos aos princípios básicos de *Limite* e *Ilimitado*, que se estendem do topo ao extremo, dividindo cada nível de realidade em dois conjuntos complementares. Uma vez que entendemos os jarros dessa maneira, torna-se óbvio que “mal” é entendido aqui apenas em um sentido livre da palavra (Em Remp. 1 97.5–17):

“Agora, como todas as coisas são necessariamente divididas da maneira que acabamos de mencionar, os antigos tinham o hábito de designar aqueles que

pertencem à parte melhor simplesmente como ‘bons’, enquanto os da parte contrária como ‘maus’. No entanto, eles certamente não estão usando a palavra “mal” aqui no mesmo sentido em que todos concordamos em chamar de “mal” o estado injusto e intemperado da alma. Por “mal” eles querem dizer os impedimentos de nossas atividades, e tudo o que atrapalha nossa disposição natural, perturbando a facilidade com que a alma cuida dos assuntos humanos. São essas coisas que eles admitem serem “más” – que é um conceito diferente do mal daquele que aplicamos à alma. Nesse sentido, eles costumavam contar como doença ‘má’, impotência e vida carente de necessidades básicas”.

Metafisicamente falando, ‘tudo o que fica no caminho de nossa disposição natural’ (ou seja, todo mal corporal que consiste em eventos ‘horizontais’ externos que nos pressionam e bloqueiam nossas atividades) é sem dúvida tão ruim quanto a depravação da alma. No entanto, no contexto ético da educação dos jovens (que é uma perspectiva que Proclo presta muita atenção nesse ensaio), é melhor usar uma palavra mais neutra, reservando a categoria de ‘mal’ pela injustiça da alma. As distorções corporais são desagradáveis, mas se a alma não as cede, elas não sofrem mais danos do que o sol quando está sendo eclipsado pela lua (ver Em Tim. III 330.9–24).

Proclo está bem ciente, portanto, de que, do ponto de vista ético, a distinção entre o aparente mal dos corpos e o verdadeiro mal das almas é fundamental. Ele é capaz de fornecer uma base ontológica para essa distinção ética? Uma resposta é fornecida por uma passagem do *Comentário do Timeu* (1 375.6–381.21), na qual Proclo apresenta mais um resumo de sua teoria do mal. Mais uma vez, ele distingue entre males psíquicos e corporais, mas desta vez ele expressa a diferença entre eles por dois tipos de movimento. (1) Os *males corporais* dizem respeito a entidades que são ‘movidas por outros’ (*heterokineta*), sendo transpostas por eles conforme necessário e dependendo de sua providência. Para essas coisas, o mal é necessário como resultado do inevitável ciclo de geração e destruição pelo qual o mundo material é sustentado (376.25–377.7). (2) Os *males psíquicos* pertencem a entidades que são ‘movidas por si mesmas’ (*autokineta*), tendo a opção (*hairesis*) de se tornarem boas ou ruins. Tais seres não são apenas vítimas passivas do mal, mas são capazes de causá-lo. No final, é apenas a alma auto-movida e com livre-escolha que Proclo chama explicitamente de “uma causa maléfica” (*kakopoion aition* - Em Tim. 1 378.23).

Nesse sentido, é importante lembrar que, para Proclo, o auto-movimento não é uma categoria empírica, mas uma categoria metafísica. Conforme aprendemos com o ET 14–20, o movimento próprio implica a auto-reversão e, portanto, a auto-constituição (ver ET 42–3). Em outras palavras, é apenas a alma racional que se move por si mesma – e, no contexto de nossa passagem, apenas a alma humana, pois nenhuma outra alma racional é capaz de subir e cair em consequência de suas escolhas (ET 184). Empiricamente, os animais podem parecer se mover sozinhos também, mas metafisicamente não o fazem, pois eles só têm a alma irracional que está essencialmente ligada ao corpo, compartilhando seu status dependente (ver cap. 2.4.3). Das almas racionais, no entanto, são apenas as almas dos seres humanos que são capazes de escolher, pois nem as almas divinas nem as daemônicas podem mudar seu estado natural. Segue-se que o único produtor ativo do mal é a alma humana.

Vamos tentar pegar esses pensamentos de Proclo e segui-los ainda mais. Como lembramos, para Proclo, todo o mal surge como resultado de uma assimetria vertical entre os vários níveis da realidade. No caso dos corpos, isso significa um choque entre a matéria e a forma. Tomando o exemplo simples de uma árvore, seu mal consiste em não desenvolver adequadamente sua forma natural – por exemplo, na sua incapacidade de crescer normalmente e dar frutos como resultado de seca ou doença. Qual o motivo dessa falha? Claramente, não é resultado da fraqueza interna ou esforço insuficiente da árvore, mas de um contexto cósmico mais amplo no qual a árvore está colocada. A árvore se torna impotente “por causa do poder dos contrários que a cercam por todos os lados, pois muitas são as forças externas e hostis à natureza mortal” (De mal. 27.27-9). Seu fracasso é o resultado de um conflito entre o corpo da árvore e outros corpos ao seu redor, cada um tentando perceber sua forma natural. Na briga entre uma cerejeira, as moscas-verdes que a comem e a joaninha que as devoram, todos os membros dessa cadeia alimentar se comportam com bastante naturalidade e, se um deles vence o outro, não é culpa do mal. A destruição de um corpo é necessária para a existência de outro, sendo todo o processo bom e benéfico para a totalidade do cosmos. Se um corpo falha em atingir seu objetivo adequado, não é mau para ele no sentido forte e avaliativo, mas apenas no sentido de ser um subproduto necessário da imperfeição de toda a realidade corporal. A matéria é um receptáculo que, em princípio, não pode conter todos os corpos de uma

só vez, e se é para dar uma chance imparcial a todos eles, deve existir um ciclo interminável de geração e destruição, velhas formas constantemente dando lugar a novas.

Em outras palavras, enquanto o mal corpóreo resulta estritamente de um conflito vertical entre o corpo e sua forma, na realidade, é antes a relação horizontal desse corpo com outros corpos que parece ser crucial. Isso é muito diferente do que vemos no caso de almas. Elas também estão expostas a uma pressão de circunstâncias externas, mas, ao contrário das plantas, têm o poder de resistir a elas. Proclo discute isso em detalhes na pergunta seis das “Dez Dúvidas a respeito da Providência”. Comentando a injustiça que parece dominar o mundo, os bons sendo pobres e oprimidos, enquanto os maus florescem e prosperam, ele explica isso como um sofisticado esquema educacional desenvolvido pela providência divina. Ao confrontar as pessoas boas com miséria e angústia, os deuses as ensinam a serem independentes das circunstâncias externas, desprezando os dons mundanos e vendo a virtude da alma como o único bem verdadeiro (34.1–2):

“A falta de coisas aparentemente boas contribui para a busca dos homens dignos pela virtude, pois os leva a desprezar essas coisas, treinando-os por meio de circunstâncias externas. Isso os acostuma a pensar pouco nos corpos, afastando-os das emoções do mundo fenomênico. Ao mesmo tempo, revela aos outros de maneira mais eficiente a magnitude da virtude e sua verdadeira essência. Retirando-o das coisas que as pessoas comuns consideram boas, oferece oportunidade para aqueles capazes de ver contemplar a verdadeira beleza em si mesma – uma beleza nobre que transcende tudo o que é admirado pela maioria. Pois não admiramos a habilidade do piloto quando o mar e o ar estão calmos, mas na tempestade e na chuva. Também não elogiamos a virtude quando os assuntos humanos correm sem problemas, mas quando ela permanece inabalável em meio aos golpes da fortuna”.

A posição de Proclo aqui é muito semelhante à de Epiteto. De acordo com ele, ele trata as circunstâncias externas como moralmente indiferentes. As pressões mundanas podem danificar nosso corpo, mas nunca podem nos forçar a nos tornarmos maus, pois é sempre a nossa escolha que dá qualidade moral à vida. Quantitativamente, a maioria dos aspectos de nossa vida não é determinada por nós. Nós somos uma parte do todo cósmico, sendo grandemente dependente dele. No entanto, embora o poder de nossa

escolha possa parecer leve, ela é realmente de importância crucial, sendo a fonte de valor moral, tendo o poder de tornar as coisas boas ou más. As influências externas dizem respeito apenas ao nosso corpo e à alma irracional imersa nele, mas não podem afetar a relação vertical entre as faculdades irracionais e a razão, que é o único critério do bem e do mal. Enquanto mantivermos nossa hierarquia vertical interna intacta, seremos bons em todas as circunstâncias.

Nesse sentido, é importante enfatizar que, para os neoplatonistas em geral, a escolha humana é uma faculdade essencialmente vertical: “Pois toda escolha eleva a alma ou a arrasta” (Em Tim. 1 378.12–13). Tomar uma decisão não significa escolher entre várias alternativas equivalentes colocadas no mesmo nível horizontal, mas escolher entre a ascensão e descida da alma, entre a regra da razão e das emoções. ‘Em resumo, a escolha é uma faculdade apetitiva racional, que busca o bem, verdadeiro ou aparente, e leva a alma a ambos. Através dessa faculdade, a alma sobe ou desce, faz o que é errado ou faz o que é o certo’. De fato, é precisamente a sua ambivalência moral essencial que distingue a escolha (*prohairesis*) da vontade (*boulesis*), sendo esta última sempre direcionada ao bem, e o anterior escolhendo entre o bem ou o mal (De prov 57.6–9).

Para os leitores modernos, a ideia de escolha como algo essencialmente vertical pode parecer contra-intuitiva, mas faz sentido quando lida à luz de discussões antigas sobre liberdade e determinismo. Uma parte crucial nelas, desempenhadas pelos estoicos, cujas análises rigorosas da causalidade fez todas as defesas subsequentes da liberdade humana escolherem imensamente dificuldade. Depois de Crisipo, não era mais possível para um filósofo sério argumentar simplesmente que somos livres para escolher entre diferentes alternativas; tornou-se necessário demonstrar em que exatamente esse poder de escolha se baseia e em que sentido a escolha é liberada da rede causal abrangente do universo. A resposta neoplatônica foi simples: eles reconheceram plenamente a existência de um nexos causal universal, mas conseguiram escapar de sua rigidez postulando outro nível ontológico acima do cosmos que é independente dele, sendo um sistema causal por si só. Essa ordem inteligível superior não é menos determinística que a inferior, cósmica, estando sempre no melhor estado possível. No entanto, uma vez que eventos reais em nosso mundo resultam da interação de duas ordens determinísticas

distintas, a mistura causal resultante é não determinística. Sua forma precisa depende da extensão em que nossas almas cedem à causalidade cósmica, tornando-se escravas ou resistindo a ela, mantendo sua própria liberdade e autocontrole.

A escolha da alma, portanto, se assemelha a uma coluna de mercúrio em um termômetro que só pode subir ou descer, não havendo possibilidade de digirir horizontalmente. É uma questão de nossa força ou fraqueza interna, consistindo na capacidade de manter a tensão vertical correta entre os vários níveis de nossa alma. A escolha do mal equivale a diminuir e sucumbir à nossa natureza inferior – pois descer para um nível mais baixo é sempre fácil, enquanto viver de acordo com padrões mais altos exige esforço e auto-cultivo.

7.5 – O mal como perversão do Bem

Para os leitores modernos, a ideia do mal resultante da fraqueza e relaxamento da alma pode parecer fortemente contra-intuitiva. Não experimentamos o mal como algo extremamente forte e intenso – de fato, muito mais intenso que o bem? Proclo simplesmente não fecha os olhos para a dura realidade em que o mal consiste? Objeções como essas resultam de um mal-entendido essencial. Conceber o mal como privação do bem certamente não significa negar sua força. Proclo admite que as manifestações do mal são realmente fortes; ele está convencido, no entanto, de que toda a força que eles possuem é realmente emprestada dos bons e estragada. Afirmar que o mal é uma *privação do bem* equivale a dizer que é uma *perversão do bem*. O mal surge quando desejamos o bem, mas tentamos realizar esse desejo de uma maneira que viola nossa hierarquia vertical natural. O desejo pelo bem é o que fortalece a atividade do mal; mas sendo pervertida, a força se torna deformada e convulsiva. É por isso que o mal pode parecer mais forte que o bem. Seu poder é incomensurável e, portanto, feroz e violento. No entanto, a violência não deve ser confundida com poder. A violência finge ser forte, mas é realmente um sinal de fraqueza e de incapacidade de se controlar. O verdadeiro poder consiste em manter a forma e a simetria corretas. Não precisa de veemência, mas é na verdade radiante, com calma e com elegância. O bem é invisível. Assemelha-se à saúde corporal, da qual só tomamos consciência quando adoecemos, ou seja, quando nosso corpo começa a lutar com sua própria forma. Desde que a forma seja gerenciada com facilidade, dificilmente notamos sua existência. E, no entanto, é precisamente essa facilidade discreta que é o sinal do maior poder.

A concepção do mal como ter toda a sua força emprestada do bem tem várias implicações interessantes. Primeiro, explica por que o mal nunca pode prevalecer sobre o bem. Como observa Proclo, o mal está na situação paradoxal de lutar constantemente contra a fonte de seu alimento (De mal. 52). Assemelha-se a uma doença que rouba cada vez mais a força do corpo, até se tornar mais poderosa que o organismo físico. No entanto, uma vez que isso acontece, o organismo morre – e com ele a doença também morre, sem ter o que viver. Hoje, talvez possamos usar a imagem apropriada de um parasita, que sempre precisa ser mais fraco que seu hospedeiro – caso

contrário, ele cortaria o galho em que está sentado. Da mesma forma, o mal só pode prosperar quando é mais fraco que o bem. Proclo se refere a Platão, que propõe uma ideia semelhante na República (325c-d): se um homem injusto comete um crime, ele não pode ser totalmente injusto, mas ainda deve possuir uma pequena porção da justiça que lhe permite agir; se ele fosse totalmente injusto, sua alma seria tão desintegrada que não seria capaz de qualquer ação.

Outra consequência interessante da concepção parasitária do mal é que os vícios menores são mais perigosos que os maiores, tendo maior poder à sua disposição (De mal. 52.21-6):

“Portanto, também nas almas, efeitos maiores são produzidos a partir de vícios menores e menores de maiores. Pois quando um vício se torna isolado do seu contrário, aumenta em feiura e deformidade, mas diminui em força e atividade, tornando-se fraco e ineficaz. Pois um vício não tem poder por si só - de modo que um aumento de poder seria uma transição para mais - mas deriva poder da presença de seu contrário”.

A maioria dos atos malignos geralmente não é cometida por vilões feios cuja depravação é óbvia para todos, mas por alguém que “entende bem”, parece confiável e é capaz de convencer uma massa de pessoas da “bondade” de suas intenções. Os piores males são cometidos em nome do bem, assemelhando-se a ele de maneira impressionante, sendo apenas uma pequena e ainda substancial deformação dele. Os patifes que lutam pela destruição total são relativamente inofensivos em comparação com os “perpetuadores do bem”.

Por último, mas não menos importante, segue-se da teoria de Proclo que o Bem não tem absolutamente contrário a si próprio. Não existe um mal primitivo e não misturado, pois tal mal não teria nada para extrair seu poder. O mal é sempre bom em alguns aspectos (De mal. 37 e 42). ‘De fato, não existe uma forma de vida tão ruim que o poder do princípio da razão (*logos*) seja completamente extinto. Algum princípio da razão permanece no interior, expressando-se debilmente, embora cercado por todo tipo de paixões’ (De mal. 7.42-3).

7.6 – Porque o mal existe?

Para concluir nossa discussão sobre a teoria do mal de Proclo, voltemos a um nível metafísico mais geral e façamos mais uma vez a pergunta-chave: de onde exatamente vem o mal? Como vimos, para os neoplatonistas esse era realmente um problema agudo, pois eles precisavam conciliar a existência do mal com seu monismo. Proclo considera essa reconciliação fácil no caso de males corporais. Eles surgem em consequência da imperfeição do mundo corporal, que por sua própria natureza é incapaz de conter a plenitude da realidade de uma só vez. Doenças, deformações e dissoluções de corpos são uma consequência inevitável do esforço de todas as formas de afirmar-se na estrutura espacial limitada da matéria. Cada forma luta para obter uma expressão corporal adequada, mas, como o ambiente material é muito fraco para permitir isso, o esforço frequentemente acaba em fracasso e em uma colisão de diferentes formas. A matéria em si dificilmente pode ser responsabilizada por isso. Se pudesse, alegremente deixaria todas as formas atingirem sua realização; infelizmente, sua imperfeição impede isso. Nesse sentido, seria realmente mais apropriado falar não de “males” no nível corporal, mas de “imperfeições”, que são desagradáveis e ainda não podem ser evitadas. A presença deles no universo é, portanto, facilmente desculpável.

Com males psíquicos, a situação é mais complicada. Como vimos, a alma é uma causa de males em um sentido muito mais forte, pois, por suas escolhas erradas, pode ativamente provocá-los. Mas por que a alma toma decisões erradas em primeiro lugar? À primeira vista, pode parecer que o faz por causa de seus impulsos irracionais, que desviam nossa razão. Proclo, no entanto, se recusa a tirar essa conclusão. Os impulsos irracionais não devem ser responsabilizados, pois apenas exercem sua função natural. Se eles desviam a alma racional, a culpa é dela (alma racional), e não deles (impulsos irracionais). De fato, uma vez que não são auto-constituídos, são incapazes de se corrigir, tendo toda a bondade ‘como algo de fora’, isto é, da alma racional. Por conseguinte, é a razão que assume a responsabilidade pelas partes irracionais que estão soltas. É aqui que a faculdade da escolha está localizada, e já sabemos que é por sua própria escolha que as almas racionais se tornam cruéis, antes de qualquer influência dos níveis inferiores (De mal. 46.1–7).

Nesse sentido, a alma racional pode ser vista como uma “causa eficiente” do mal, pois é através de sua ação que o mal acontece.

No entanto, a razão não é uma causa no sentido estrito do termo, não sendo uma ‘causa principal’ (*aitia prohegoumene*), ou seja, uma causa da qual seus efeitos se seguiriam necessariamente por causa de sua natureza. É apenas inadvertidamente devido a sua ignorância que essa razão comete erros – por sua própria natureza, ela quer produzir apenas bons efeitos. A causa do mal não é, portanto, a alma racional como tal, mas sua fraqueza e impotência (De mal. 48.). O mal é um subproduto inadvertido que não existe por si só. Podemos perguntar se essa solução é metafisicamente plausível e se Proclo não está realmente evitando a resposta em vez de fornecê-la. Ele não apresenta dessa maneira uma moção sem causa, cuja existência ele nega em outro lugar? Proclo provavelmente responderia que o mal não equivale a uma nova moção que exigiria uma causa própria. Todos os movimentos que mantêm o mal acontecendo são bons em si mesmos. O mal se origina quando colidem uns com os outros, movimentos irracionais bloqueando os racionais. Em outras palavras, o mal consiste em uma relação inadequada e não em um movimento inadequado.

O problema é que mesmo esse relacionamento defeituoso deve ser causado por alguma coisa. Proclo localiza sua ‘causa’ na fraqueza e impotência que as almas encarnadas tendem a sucumbir. De onde vem essa fraqueza? Plotino teve uma resposta fácil, colocando a culpa na matéria. Proclo recusa esta solução. Até ele admite que a fraqueza está de alguma forma relacionada à matéria, pois só pode ser entendida de forma relacional: ser fraco para a alma significa se curvar a algo mais baixo. No entanto, diferentemente de Plotino, ele se recusa a ver a matéria como o principal culpado, situando a origem do mal entre a alma e a matéria.

A descida para a matéria não é problemática para a alma devido ao mal da matéria, mas sim ao fato de que a alma, devido à sua corporificação, é forçada a existir em dois planos da realidade ao mesmo tempo, mantendo a simetria adequada na relação entre eles. A alma encarnada fica com um pé no nível da razão e com o outro no corpo, mediando entre eles. Sua tarefa é ser ativa “de acordo com os dois tipos de vida” (De mal. 23.18), aproximando o inferior ao superior. Esse “anfíbio” é uma fonte de tensão difícil de administrar. As almas divinas e daemônicas são bem-sucedidas nessa tarefa, pois estão

firmemente ancoradas no reino inteligível e participam constantemente do intelecto, que age como uma espécie de boia salva-vidas para eles. A alma humana não tem essa vantagem. Na extremidade superior, ela não é fixada permanentemente, mas precisa se manter firme por seu próprio esforço contínuo. Não é de surpreender que ocasionalmente falhe, sua tensão interna se esgote e a razão sucumba às pressões corporais.

Pode-se perguntar, com razão, por que os deuses permitiram que uma alma tão perigosa flutuasse livremente em primeiro lugar. O mundo não seria um lugar melhor se todas as almas estivessem firmemente apegadas ao intelecto e, assim, a possibilidade de escolhas erradas não existisse? Proclo dificilmente poderia dar uma resposta positiva a essa pergunta, pois, ao fazê-lo, contestaria o controle absoluto do Bem sobre todas as coisas. Em sua opinião, a existência de uma alma com a possibilidade de escolhas era necessária para preservar a continuidade no processo de emanação (Em Tim. I 378.22–379.9):

“Se algumas pessoas se perguntam por que uma causa maléfica foi produzida em primeiro lugar, mesmo que não seja um dos conjuntos, mas apenas um particular, deve-se apontar para eles que a processão das coisas é contínua e que nenhum vazio foi deixado no espectro dos seres [...] E como a continuidade das coisas será preservada se já existirem ‘seres inteiros e automovidos’ e ‘parciais e movidos por outros’, mas nos livramos do que acontece entre eles, ou seja, coisas que são automovidos, mas ainda assim particulares? [...] Portanto, é necessário que essa forma de vida exista também para servir como meio termo no espectro das coisas e como o elo entre classes classificadas em oposição, por assim dizer, entre si. Mas o fato de que essa forma de vida, por sua essência, dispõe de escolhas, não significa que o mal seja natural para ela”.

As almas divinas e daemônicas agem sempre da melhor maneira possível e são incapazes de escolher devido à sua perfeição. As almas irracionais, por outro lado, são incapazes de escolher por conta de sua imperfeição, pois possuem o status de estados psíquicos irradiados imanentes aos corpos, sendo, portanto, totalmente dependentes de circunstâncias externas. A alma humana é um termo intermediário necessário entre esses extremos: é mais perfeita que a alma irracional, sendo capaz de se pôr em movimento; todavia, é menos perfeita que as almas divinas e daemônicas, pois comete erros – o que é outra maneira de dizer que exercem escolhas. Daqui

resulta que a existência de agentes de escolha errôneos não poderia ter sido evitada no melhor plano possível do universo.

Pode-se objetar que todos esses argumentos são realmente uma maneira complicada de fugir do problema do mal. No pensamento de Proclo, o mal não passa de um erro fraco, sem uma fonte clara própria. Sua existência é inevitável, mas não passa de um erro não planejado. Este erro não tem uma fonte positiva, não foi criado por ninguém, mas ainda influencia a execução de eventos mundanos de maneira significativa. Não se torna, assim, um fator paradoxal demais que desliza entre os dedos a cada tentativa de compreensão intelectual clara?

Proclo possivelmente responderia que é precisamente essa incompreensibilidade do mal que pode ser vista como uma vantagem de sua teoria. De fato, o mal tem sua origem “do nada” e sem uma causa em certo sentido – nenhuma outra solução seria possível dentro da estrutura de um sistema monístico e, ainda assim, não determinístico. O desafio para os pensadores monísticos é como incorporar essa espécie de ‘nada’ em seu sistema. Plotino a localizou na matéria, como a esfera do não-ser; ao fazer isso, no entanto, ele transformou a matéria em um adversário do Bem, aproximando-se perigosamente de uma posição dualista. A abordagem de Proclo é mais sofisticada. Ele admite que a matéria é um tipo de não-ser, mas se recusa a ver esse não-ser perigoso por si só. Para ele, o não ser está relacionado à potencialidade no sentido amplo do termo (cap. 2.2–4); é o elemento necessário de “vácuo” que em cada nível da realidade incita o desejo de reverter a causa. Segue-se que o não-ser é encontrado em todos os planos da realidade, sendo a matéria apenas sua expressão mais baixa e mais passiva. Ao contrário, o mal é uma privação do bem e, portanto, não pode ser apenas um simples ‘não-ser’ (pois até o próprio Bem está além do ser), mas precisa permanecer até ‘além do não-ser’; há evidências no fato de que, em nome do bem, as vezes há quem escolha morrer, considerando o não-ser melhor do que o ser em um estado maligno (De mal. 3).

Pode parecer que, deslocando o mal não apenas além do reino do ser, mas também além do não-ser, Proclo o transforma em uma abstração verdadeiramente inacessível, sem ligação com a realidade. O oposto é verdadeiro, no entanto. De fato, o mal deixa de ser algo para o qual alguém pode apontar o dedo, mas apenas para se tornar ainda mais insidioso. Para

entender seu status ontológico, precisamos fazer uma distinção entre privação do bem e da forma. “Enquanto privações de formas, sendo privações completas, são meras ausências de disposições, e não se opõem ativamente a elas, as privações de bens [por outro lado] se opõem ativamente às disposições correspondentes e são de alguma forma contrárias a elas”. Como exemplo, podemos considerar a falta de razão em um lobo e no homem. No caso do lobo, é uma privação de forma, que é uma ausência neutra inofensiva. Por outro lado, se falta a razão no homem, quem deve tê-la é uma privação do bem e, portanto, o mal. Em outras palavras, enquanto no primeiro caso estamos lidando com uma *ausência* de forma, no segundo temos a ver com sua *perversão*. Se levamos essa distinção procleana à sua conclusão, podemos dizer que o bem está conectado com a posição correta no sistema que o mal atrapalha. O bem não é um dos seres, mas corresponde antes a corrigir as relações entre os seres. O mal equivale a um colapso da funcionalidade relacional.

Escusado será dizer que uma resposta clara à questão da origem do mal não é realmente dada dessa maneira. Por que exatamente algumas almas conseguem manter a tensão vertical entre suas diferentes partes, enquanto outras não, é um mistério que nunca pode ser adequadamente resolvido em uma estrutura monística. No entanto, Proclo é pelo menos capaz de elucidar as condições ontológicas de todos esses lapsos. Ele oferece um modelo do universo em que tudo é bom e em seu lugar, mas que também abre espaço para falhas e erros.

7.7 – Mal e providência: Teodiceia de Proclo

Até agora, pode parecer que o mal representa a suscetibilidade das coisas em nosso mundo a desmoronar, que não são governadas por ninguém e são mantidas apenas dentro de limites aceitáveis pela auto-regulação, no qual a multiplicação excessiva do mal sempre leva à sua redução automática. Esta descrição, no entanto, é apenas um lado da moeda. De outra perspectiva, Proclo insiste que o mal é cuidadosamente vigiado e controlado pelos deuses. Tal afirmação pode ser uma surpresa. Como os deuses perfeitamente bons podem controlar algo que passa a ser uma privação do bem? A primeira resposta de Proclo a essa pergunta é baseada na natureza parasitária do mal (De mal. 42.7–9):

“O mal não é um mal não misturado, como dissemos repetidamente, mas é mau em um aspecto e bom em outro. E na medida em que é bom, é dos deuses; mas, na medida em que é mau, é de outra causa impotente”.

O mal equivale a desordem e incomensurabilidade, mas sempre se alimenta de ordem e medida – e é precisamente essa ordem e medida que os deuses dominam. Graças a isso, eles também controlam os males e são capazes de transformá-los em bom uso por todo o universo perfeito (em Remp. I 38.22–7):

“Consequentemente, os males acompanham as atividades primordiais de certos seres como subprodutos parasitários, e tudo isso acontece por nenhuma outra razão senão por causa do bem. E assim que os males surgem dessa maneira parasitária, o universo os utiliza para seus próprios propósitos e, por sua capacidade de usá-los adequadamente, realmente os torna bons. Por essa razão, o mal nunca é puro, mas está sempre participando de algum traço do bem. De modo que até o mal vem dos deuses, mas vem deles como algo de bom”.

A última frase da passagem citada é crucial. Na visão de Proclo, tudo o que acontece no mundo deve ter sua fonte última nos deuses e a energia brotando deles e se espalhando espontaneamente até o fundo das coisas. Tudo o que existe é proveniente do Bem, e o reverte imitando-o. Se uma coisa

ou um ser parasse de imitar o Bem por um breve momento, seu ciclo de processão e reversão seria interrompido e então deixaria de existir. Como resultado, mesmo atos ímpios devem, em última análise, depender dos deuses, sendo uma imitação de algo divino e bom (De mal. 61.5-18):

“Pois não é possível que o mal exista sem aparentar o contrário, o bem, pois tudo é para o bem, até o próprio mal. Mas todas as coisas são para o bem, e a divindade não é a causa dos males. Pois nunca o mal é um mal derivado dali; decorre de outras causas que, como dissemos, são capazes de ser produtivas não por causa do poder, mas por fraqueza [...]. Portanto, os deuses também produzem o mal, mas o bem”.

Como Proclo enfatiza em *Em Remp.* 1 105.9–10, “todas as coisas são movidas pelos deuses, mas sempre da maneira em que são adequadas”. Se o destinatário é fraco e deformado, a emanção divina também será distorcida e a imitação resultante do Bem será inadequada. Plotino já havia entendido bem:

“Também devemos considerar que o que vem das estrelas não chegará aos destinatários no mesmo estado em que os deixou. Se é fogo, por exemplo, o fogo aqui em baixo é fraco [em comparação com o das estrelas], e se é uma disposição amorosa, torna-se fraco no receptor e produz um tipo de amor bastante desagradável; e o espírito viril, quando o receptor não o toma na devida medida para se tornar corajoso, produz temperamento violento ou falta de espírito; e aquilo que pertence à honra no amor e se preocupa com a beleza produz desejo do que apenas parece belo, e o efeito do intelecto produz a desonestidade; e a desonestidade quer ser intelecto, só que é incapaz de atingir o que visa. Então, todas essas coisas se tornam más em nós, embora não sejam assim no céu”.

Em tudo isso, Proclo concordaria com Plotino; mas, de fato, ele vai muito mais longe. Para Plotino, os deuses ajudam a produzir ações humanas apenas na medida em que se assemelhem às causas superiores, isto é, na medida em que são boas. A deformidade e a dissimilaridade das ações do mal é puramente nossa criação, que nada tem a ver com a divindade. Proclo teme que tal visão possa levar ao dualismo, ou seja, a introdução em nosso mundo de um poder independente que ofereça resistência aos deuses. Para evitar isso, ele deriva dos deuses não apenas da forma positiva dos atos malignos,

mas também das falhas humanas que provocam uma distorção dessa forma. Como monista rigoroso, Proclo sustenta que os deuses produzem todas as coisas até o fundo das coisas – e, portanto, devem produzir todas as privações também. Como o mal é sempre uma deformação, nunca pode ser causado pelo intelecto, que se encarrega de todas as formas em sua perfeição ideal. O Bem, no entanto, está além da forma e pode, assim, penetrar até naquilo que não tem forma propriamente dito (ET 57.14–16):

“O que é causado pelo Intelecto também é causado pelo Bem, mas não o contrário. Pois até a privação da forma é do Bem, pois todas as coisas provêm daí; mas o Intelecto, sendo forma, não pode dar origem a privações”.

Proclo não deseja afirmar, é claro, que os deuses seriam responsáveis pelo mal. Os deuses apenas dão origem a privações, pois garantem sua existência (parasitária), não porque os produzem ativamente. Os deuses provocam todas as deformações, mas a responsabilidade por elas é apenas nossa. Os deuses não podem ser responsabilizados por nossa depravação – mas sempre que sucumbimos a ela, eles ajudam a realizar isso também.

A relação dos deuses com o mal pode ser adequadamente comparada a um problema relacionado com o qual os antigos platonistas tiveram que lidar, a saber, a capacidade dos deuses de prever eventos particulares e contingentes. Os médio-platonistas concordaram com os peripatéticos de que eventos contingentes que dependem de decisões humanas só podem ser reconhecidos pelos deuses como *contingentes*, sem que os deuses previssem o resultado real. O resultado foi um universo no qual os deuses controlavam apenas formas e relações gerais, sendo permitido um grau de autonomia para com seres particulares. Os neoplatonistas tardios acharam isso insatisfatório e desejavam expandir o domínio divino sobre todas as coisas, incluindo os detalhes. Por essa razão, eles concluíram que os deuses deveriam ter conhecimento prévio de nossas decisões contingentes – caso contrário, não seriam capazes de supervisioná-los com eficiência. Não que todos os eventos mundanos fossem predeterminados. Seu curso é estabelecido apenas em linhas gerais, mas é contingente em vários detalhes. No entanto, os deuses são capazes de conhecer até todas as coisas contingentes em sua forma final

e determinada. O conhecimento divino é tão poderoso que penetra no que é incerto e contingente, entendendo-o como algo certo e necessário:

“Concluimos: os deuses sabem o que depende de nós de maneira divina e atemporal e, no entanto, agimos de acordo com nossa natureza. E tudo o que escolhemos é conhecido por eles, não por causa de uma determinação em nós, mas de uma neles”.

Nossas decisões dependem de nós, mas, apesar disso, são conhecidas pelos deuses de antemão, parecendo necessárias da perspectiva deles. ‘Até mesmo o contingente deve encontrar-se na necessidade, pois nem aqui neste mundo o ilimitado pode ser privado da unidade’ (*De dec. dub.* 14.8–10). O mesmo deve se aplicar à relação dos deuses com o mal, que também surge de nossas decisões. Os deuses entendem o mal e conhecem todas as nossas falhas de antemão. Graças a isso, eles podem supervisioná-los meticulosamente e direcioná-los para o Bem.

Um bom exemplo de como isso funciona é dado por Proclo no sexto tratado do *Comentário da República*. No capítulo 5, ele lida com a famosa cena do livro IV da *Ilíada*, em que Atena convence o arqueiro troiano Pandarus a quebrar o tratado de paz e atirar em Menelau. Desta maneira, Atena provoca Pandarus em injustiça, ganhando assim a condenação de Platão na *República* (379e). Proclo admite que Atena coloca em ação o mal de Pandarus, mas ela é capaz de justificar sua intervenção em nada menos que duas maneiras. Primeiro, ele enfatiza que, embora Atena ajude a realizar a ação de Pandarus, agindo como seu patrão ontológico, ela só o faz porque o próprio Pandarus escolheu seguir o caminho do mal e se preparou para realizar a ação injusta. Os deuses realmente causam o mal, mas somente depois que o culpado humano o escolheu e assumiu a responsabilidade por ele (*Em Remp.* I 102.19–29):

“A quebra de juramentos e tratados é estritamente feita por humanos, que devem sofrer por suas ofensas anteriores o que quer que tenha sido designado pelos deuses, que governam todas as coisas mortais de acordo com a justiça. Ao mesmo tempo, porém, diz-se que é posto em movimento e realizado pelos próprios deuses: não no sentido de que tornariam as pessoas punidas ímpias e injustas, mas na medida em que realizassem essas ações tão logo as pessoas estão prontas para

elas, a fim de que essas pessoas possam merecer uma punição justa, agindo de acordo com sua disposição interna e produzindo o fruto daquelas atividades prejudiciais que eles mesmos tiveram”.

Além disso, Proclo explica que Atena age em nome da justiça. Como patriota grega, ela dá como certo que os gregos geralmente estavam certos e que haviam iniciado a guerra apenas para punir os troianos por sua depravação moral, cuja evidência seria encontrada no sequestro de Helen. Essa depravação, no entanto, teria permanecido incurável se não tivesse sido apresentada com clareza (105.28–30): “Certamente existem muitos estados psíquicos que, se permanecerem não realizados, tornariam toda a cura impossível para aqueles que os possuem”. Por essa razão, os deuses precisam trazer à tona a corrupção dos troianos, como médicos incisando úlceras e revelando o pus interno (103.8). Se o tratado de paz tivesse sido mantido, a guerra teria terminado e os troianos continuariam carregando sua imoralidade escondida em suas almas, sem chegar a nenhuma solução. A guerra deve continuar, portanto, até Tróia cair completamente. Somente quando os troianos perdem tudo o que têm é que têm a chance de refletir sobre sua miséria e começar a fazer algo a respeito (105.30–160.10). Todas essas implicações são lembradas por Atena quando ela convence Pandarus a violar o tratado. Embora, a curto prazo, sua intervenção possa parecer cruel e injusta, da perspectiva de longo prazo, ela é realizada em nome do bem e com o objetivo de curar os cavalos de Troia de maneira uniforme. Se os deuses às vezes nos instigam a fazer más ações, é apenas porque eles sabem que a longo prazo sua perpetração será boa para nós.

A interpretação de Proclo da intervenção de Atena pode parecer ousada, mas na verdade é baseada em uma longa tradição da teodiceia, cujos fundamentos foram lançados por Platão (*Resp.* 380a–b). No livro x das *Leis*, Platão descreve a operação da providência divina da seguinte maneira (903b–904b):

“Aquele que administra o universo organizou todas as coisas com vistas à preservação e excelência do todo; e cada parte experimenta e faz o que é apropriado a ela, na medida do possível. Para cada uma dessas partes, até a menor fração, foram nomeados superintendentes que supervisionam suas experiências e ações, cuidando para que até os mínimos detalhes saiam como deveriam. E uma

dessas partes é sua também, homem miserável; embora seja muito pequeno, também contribui para o universo e o mesmo o considera. Mas você não percebe que todas as coisas que surgem o fazem pelo bem do todo, para que a vida do universo seja abençoada. O universo não acontece por sua causa, mas sim você por causa dele [...]. E como a alma está agora unida a um corpo, e agora a outro, e constantemente sofre todos os tipos de mudanças, seja ela própria ou devido a outra alma, o jogador de rascunho divino não tem outra tarefa senão mudar o personagem para um lugar melhor, e o deteriorador para um lugar pior, de acordo com o que lhes convém, para que cada um obtenha o destino que merece [...]. Desde que nosso rei viu que todas as ações se originam da alma e contêm muita virtude e muito vício [...] e desde que ele chegou à conclusão de que tudo o que é bom na alma é naturalmente benéfico, enquanto tudo o que é ruim leva a ferimentos – levando em conta tudo isso, ele habilmente considerou onde deveria colocar cada uma das partes para que o vício fosse derrotado no universo, enquanto a virtude poderia receber a vitória mais fácil, mais poderosa e eficiente. Com esse objetivo em mente, ele determinou que tipo de posição cada parte deveria obter e em que região deveria habitar, dependendo das mudanças qualitativas de seu caráter; mas ele deixou a vontade de cada um de nós, homens, para determinar a direção dessas mudanças”.

Essas linhas contêm em poucas palavras a teoria platônica da providência divina, que os neoplatonistas adotam e levam a sua conclusão. Baseia-se na ideia de que os eventos do mal são sempre incorporados na ordem do universo de maneiras que os tornam benéficos tanto para a ordem como um todo quanto para cada uma de suas partes. Proclo costuma enfatizar que o mal existe apenas da perspectiva de particulares. Do ponto de vista do todo, tudo é bom (ver, por exemplo, *De mal.* 27 e 60). Pode parecer que essa abordagem minimiza o mal e o menospreza: é bom afirmar que, da perspectiva do todo, o mal não existe, mas isso dificilmente muda as coisas para nós, indivíduos, para quem o mal é terrivelmente real. Os neoplatonistas admitem isso e, em comparação com a passagem das *Leis* citada, esforçam-se para levar os indivíduos em consideração de maneira consistente. No entanto, eles ainda chegam à mesma conclusão que Platão faz – embora, em sua maneira característica, eles o alterem de um esboço relativamente frouxo para um sistema rígido elaborado com grande detalhe.

Em primeiro lugar, os neoplatonistas insistem que "nada é ruim para o homem bom e nada, correspondentemente, é bom para o homem mau". A razão está na natureza do mal. Como vimos, o único mal verdadeiro é a injustiça, que consiste na ruptura da hierarquia vertical correta na alma

humana. Segue-se que o mal nunca pode ser causado de fora; somos sempre nós mesmos que somos as causas de nosso próprio mal, ou seja, não mantendo o domínio da razão e sucumbindo à fraqueza. A ideia básica já está expressa por Platão, que, em *Górgias* (469a–b), enfatiza que é apenas mau cometer a injustiça, mas não sofrê-la. Uma boa ilustração dessa atitude pode ser encontrada na pessoa de Sócrates, que no *Apologia* rejeita a opinião de que, para um homem bom, a pena capital pode ser ruim de qualquer forma (Apol. 30c–d):

“Você deve saber que se você me matar [...] não causará danos a mim, mas a si mesmo. Pois nem Meleto nem Anito podem me causar nenhum dano – isso certamente estaria além de seu poder. Na minha opinião, não é permitido que um homem melhor seja prejudicado por outro pior. Meu promotor pode me matar, sem dúvida, me exilar ou me privar dos meus direitos como cidadão, e ele, assim como muitos outros, provavelmente considera essas coisas como males terríveis; mas eu não”.

Os neoplatonistas dão um passo adiante ao sustentar que, para um homem bom, eventos desagradáveis não são apenas inofensivos, mas são realmente bons para ele. Nisso, eles se apoiam em seu conceito de providência, que funciona de maneira semelhante à descrita na passagem acima citada das *Leis* de Platão: muda cada indivíduo para um lugar que melhor lhe convém – não apenas no sentido de que o indivíduo é útil para o todo, mas também porque o todo é útil para ele (*De dec. dub.* 39.8–14):

“No que diz respeito às coisas que sofremos dos outros (ainda que injustamente), devemos saber que é a lei do universo que designa todas as suas partes para trabalhar umas nas outras, de acordo com seus impulsos [...] Mas todos os agentes são seguidos pela justiça, os bons não menos que os ruins. E sempre que uma pessoa sofre alguma coisa, o sofrimento corresponde ao que ela merece; pois nem mesmo o autor é ignorado pela lei”.

Em suas *Dez Dúvidas a respeito da Providência*, Proclo fornece vários exemplos de como a providência cuida para tornar merecidos todos os nossos sofrimentos. Frequentemente, ela nos permite que experimentemos coisas aparentemente más em vista do nosso bem. Envia doenças "para que o corpo não transborde de força, varrendo nosso intelecto", envia pobreza "para que

o modo de vida incontinente não tenha oportunidade de alcançar a realização por meio do dinheiro", torna-nos impotentes "para que a alma não goste de honras públicas" (*De dec. dub.* 36.5–7). A providência também tem respeito ao nosso passado, e muitos de seus golpes destinam-se a purificar-nos de nossas transgressões anteriores. Todos os infortúnios são um desafio para nós, e se respondermos adequadamente, eles se tornarão bons para nós – “pois muitos já melhoraram seu caráter graças a problemas que os afetaram” (*De dec. dub.* 39.23–4).

O importante é que essa regra se aplique igualmente bem quando os infortúnios que sofremos são injustos. Da perspectiva providencial, faz pouca diferença se perdemos nossa propriedade devido a um ladrão ou devido a uma calamidade natural moralmente neutra. Se a pobreza for útil para nós, os deuses procurarão todas as oportunidades para nos conceder, usando alegremente os campos, não que apoiem ativamente o roubo. Eles certamente não querem que ninguém roube. Mas se alguém é tão depravado que, por sua própria escolha, embarcou na carreira de um ladrão, eles não o impedem, mas cuidam para que, com suas intervenções providenciais, transformem seus maus atos em bons – ou seja, apenas enviando em seu caminho as vítimas que podem ser ajudadas de alguma forma por serem roubadas.

Isso não quer dizer que Proclo gostaria de desculpar atividades criminosas. Toda injustiça é potencialmente útil e educativa para a pessoa boa, mas isso não muda nada no fato de ser má e que deve ser punida. Da perspectiva do universo, todos os eventos são bons – pois só podem acontecer quando a ordem mundial permitir isso (*De prov.* 35.5–8). No entanto, ao fazer julgamentos morais, devemos deixar isso completamente de lado (*De prov.* 35.8–13, 36.8–11):

“E por esses motivos, em relação aos eventos, elogiamos algumas pessoas e culpamos outras, como se elas fossem donas desses eventos por meio de sua escolha. E, por mais que possamos qualificar os eventos que ocorrem, não dizemos que o universo tenha esse caráter [moral], mas sim a pessoa que age. Isso ocorre porque a qualidade [moral] do que acontece não veio do mundo, mas da vida da pessoa que atua. Ele é coordenado com o universo por causa do universo e, por sua vez, tem tal e qual qualidade porque faz parte [...] e é por causa de sua escolha que dizemos que [ou seja, a faculdade que depende de nós] falha e age

corretamente, pois, mesmo que o resultado seja bom, o agente age com base em uma má escolha, por isso dizemos que a ação é ruim. Pois, o que é bom no que é feito é devido a um fator externo [favorável], mas o ruim é devido à escolha do agente”.

O problema é perfeitamente resumido por uma regra neoplatônica clássica formulada pela primeira vez por Plotino. Ela diz que cada ação é direcionada apenas para a pessoa que a sofre, mas só pode ser injusta do ponto de vista da pessoa que a executa:

“A injustiça que um homem faz ao outro é certamente uma injustiça do ponto de vista do executor, e o homem que o pratica não está livre de culpa, mas, como contido na ordem universal, não é injusto, e nem mesmo na relação com o sofredor, pois foi ordenado que ele sofresse. Ademais, se o sofredor for um homem bom, isso resultará em seu bem”.

É por isso que os deuses são capazes de incorporar todo o mal na ordem do mundo e torná-lo bom. Como Proclo coloca, a tarefa da providência consiste em "usar um vício para limpar outro, e fazer uso do princípio de que o que é injusto do ponto de vista do executor apenas o é do ponto de vista do sofredor".

Para tornar perfeito o cuidado providencial dos deuses, Proclo o vincula à ideia acima descrita de dependência do mal ao Bem, concluindo que mesmo para o criminoso o crime é bom até certo ponto, pois revela sua injustiça, permitindo que ele faça algo a respeito (*De mal.* 59.4–24):

“Essas ações são totalmente boas, tanto para quem as sofre quanto para quem as executa, na medida em que estas seguem os desígnios do todo. Mas, na medida em que ele não os segue, mas realiza tal ação por seus próprios motivos, ele pratica o mal e cede às angústias de sua alma que não lhe são apropriadas nem grandiosas. No entanto, é o começo da salvação para ele. Pois muitas pessoas escondem o mal que inventam e que permanece dentro da alma, e fazem com que pareça bom, pois é realmente vergonhoso e inapropriado, mas quando o mal é realizado, sua natureza se torna evidente [...]. Na medicina também, os médicos abrem úlceras e, assim, evidenciam a doença e a causa oculta da doença. Ao fazê-lo, eles exibem uma imagem do funcionamento da providência, que entrega [almas] a ações e paixões vergonhosas, a fim de serem libertadas de sua dor, bem como dessa condição purulenta, inchada com males, e então comecem um ciclo

melhor e um melhor tipo de vida. E todas as paixões internas de uma alma que tornam a alma má possuem bondade, no sentido de que sempre levam a alma ao que lhe é apropriado. Pois não é possível que a alma escolha o inferior e ainda permaneça entre as coisas superiores. Não, a alma logo será arrastada para a escuridão e baixeza. E não apenas as ações da alma, mas também suas escolhas, mesmo sem ação, são punidas. Pois toda escolha leva a alma a um estado semelhante [ao que foi escolhido]”.

Em outras palavras, quando alguém comete um crime, isso é ruim *da parte dele*, mas bom *para a parte dele*. O crime é principalmente prejudicial para a alma do criminoso, mas tem uma função positiva, pois traz à luz sua depravação, onde pode ser curada. É por essa razão que a providência divina pode ocasionalmente nos provocar no mal – assim como o caso de Pandarus.

Para os leitores modernos, pensamentos como esses podem parecer chocantes. A ideia de que ladrões, violadores ou bandidos são enviados em nosso caminho pelos deuses, que podem até ter incitado esses vilões a interpretar seus crimes, parece difícil de aceitar hoje. Para apreciar (se não necessariamente aceitar) a posição de Proclo, é útil analisá-la de uma perspectiva antropológica mais ampla. Se examinarmos várias tipos de reações das visões de mundo à injustiça, encontraremos basicamente três modelos ideais: (1) podemos perceber o evento injusto que vem de fora como aleatório e sem sentido; (2) podemos ‘*dualisticamente*’ assumir que resulta de um ataque de poderes do mal, que deve ser respondido ligando-se aos poderes do bem; ou (3) podemos vê-lo como parte de uma ordem divina mais alta das coisas que, apesar de sua aparente crueldade, é significativa em algum nível mais profundo e, portanto, difícil para nós entendermos. A primeira alternativa, tão popular entre os membros mais bem-sucedidos de nossa sociedade individualista, pareceria insuportável para os neoplatonistas, pois deixaria o indivíduo à mercê do acaso e impediria uma orientação significativa no mundo. A segunda possibilidade não seria menos inaceitável para eles, pois quebraria a integridade do cosmos, limitando o poder onipresente do Bem. Somente a terceira opção parecia oferecer uma visão de mundo digna e relativamente otimista, que permitiu que nossos filósofos enfrentassem as adversidades da vida de maneira corajosa e infalível. Deve-se observar que na antiguidade essa abordagem estava longe de ser única. Se Proclo diferia de Platão ou Epiteto, não estava em sua atitude geral em relação à injustiça, mas

apenas no grau de consistência lógica e em sua prontidão para elaborar a concepção estoica e platônica comum nos detalhes mais bizarros.

Também devemos ter em mente que o objetivo da teodiceia de Proclo não é desculpar crimes, mas ajudar as pessoas boas a suportar a injustiça com mais facilidade. Os neoplatonistas não duvidavam que ações injustas devessem e seriam punidas – seja pela justiça humana ou seja pela divina. No entanto, a punição de criminosos não garante que a vítima possa lidar com a experiência dolorosa. E é precisamente para as vítimas que a teodiceia neoplatônica é projetada principalmente: oferece-lhes uma perspectiva que coloca a injustiça em uma estrutura significativa, transformando-a em uma oportunidade de auto-progresso. Se as vítimas transformarem toda a sua frustração em ódio e desejo de vingança institucionalizada, é improvável que cheguem a um estado mental mais pacífico; de fato, em muitos casos, eles simplesmente se envolvem nas mesmas armadilhas da paixão que originalmente levaram o vilão a cometer seu crime. Ao contrário, a abordagem neoplatônica oferece às vítimas uma oportunidade de auto-reflexão, permitindo-lhes extrair algo positivo do que sofreram. A esse respeito, a atitude de Proclo ainda pode ser inspiradora hoje – embora poucos de nós desejem aceitá-la em seu precluir totalitário.

8 – Ética

O neoplatonismo tardio é famoso por sua metafísica complicada e por seu interesse em níveis mais altos da realidade, que, à primeira vista, parecem ter pouca conexão com os problemas morais da vida humana. Isso não deve nos fazer pensar, no entanto, que os neoplatonistas estavam desapegados de preocupações éticas. O neoplatonismo é uma abordagem filosófica holística, na qual todos os campos específicos do conhecimento estão interconectados, cada um implicando todos os outros. Conseqüentemente, mesmo a maioria dos princípios metafísicos abstratos discutidos no capítulo 2 tem várias conseqüências éticas interessantes. É preciso admitir, no entanto, que na maioria das vezes Proclo presta relativamente pouca atenção a eles. Seu principal objetivo é analisar as coisas no nível mais geral possível, para que os teoremas chegados dessa maneira possam ser aplicados posteriormente a qualquer campo específico de investigação. Infelizmente, essas aplicações específicas são para as quais Proclo raramente encontra tempo suficiente. Como resultado, os leitores modernos, que só têm acesso ao pensamento de Proclo através de seus textos, podem facilmente ignorar o fato de que a metafísica neoplatônica não era apenas pensada, mas vivida e praticada também. O objetivo deste capítulo é corrigir esse viés. Tentarei articular algumas das conseqüências mais práticas implícitas nas concepções abstratas de Proclo, dessa maneira, trazendo-as à vida, por assim dizer, e mostrando-as como relevantes para as preocupações morais cotidianas.

O fundamento de tal apresentação já foi estabelecido por nossa análise da teoria do mal de Proclo, no capítulo 7. Embora o principal interesse de Proclo pelo mal fosse metafísico, também tentei destacar alguns aspectos de sua concepção que têm importantes conseqüências morais. Em particular, vimos que, para Proclo, a diferença entre o mal psíquico (moral) e o mal corporal é de fato mais importante do que pode parecer à primeira vista quando trata desse assunto em “*Sobre a Existência dos Males*”. Abordaremos esse assunto no final deste capítulo, usando a teoria do mal de Proclo para lançar luz sobre os critérios neoplatônicos de ação moral. Antes de fazê-lo, no entanto, primeiro examinaremos o que os neoplatonistas tinham a dizer sobre o tradicional tema ético da virtude. Como os tratados preservados de Proclo lidam apenas com esse tópico marginalmente, teremos que recorrer a outros

neoplatonistas para uma formulação mais explícita de sua teoria da virtude. Como sempre, nosso ponto de partida será Plotino, de quem temos a sorte de possuir vários tratados especificamente éticos. Para os últimos desenvolvimentos neoplatônicos acerca da original posição plotiniana, nossa principal fonte será Marino (Marino de Neapolis), que projetou seu *‘Vida de Proclo’* precisamente como uma ilustração de diferentes graus de virtude dos quais Proclo se tornou um exemplo vivo.

Se perguntássemos aos neoplatonistas como uma pessoa deveria agir adequadamente, provavelmente nos perguntariam em troca que tipo de pessoa temos em mente. Nossos filósofos estavam cientes de que os requisitos éticos são diferentes para diferentes tipos de vidas. A distinção mais importante para eles era aquela entre vidas “práticas” e “teóricas”. Da perspectiva da religião, isso não passa de uma versão da ampla distinção religiosa entre a comunidade de leigos, suprimindo as necessidades básicas da vida, e uma elite espiritual muito menos numerosa, cuja tarefa é se comunicar com níveis mais altos da realidade. O filósofo neoplatônico é um santo e um sacerdote em muitos aspectos, e suas ações são, portanto, avaliadas por critérios diferentes daqueles que aplicamos a pessoas comuns que buscam objetivos mundanos. Como podemos esperar, os textos neoplatônicos prestam muito mais atenção à ética do sábio do que à das pessoas comuns – afinal, a maioria deles foi escrito para estudantes e colegas, e não para o público em geral. Portanto, ao examinar a teoria da virtude neoplatônica, precisamos ter em mente que ela foi projetada principalmente para esse círculo muito específico de virtuosos contemplativos. Isso não quer dizer que os neoplatonistas não tinham nada a dizer sobre a ética da vida prática. Sua apresentação, no entanto, exigirá um maior grau de reconstrução interpretativa – tarefa que iniciaremos no capítulo 8.2.

8.1 – Virtudes da sabedoria neoplatônica

Qual é o objetivo final da ética neoplatônica? Uma resposta radical a esta pergunta é fornecida por Plotino (Enn. I 2, 6.2–3): “Nossa preocupação não é estar fora do pecado, mas ser deus”. Outros neoplatonistas provavelmente usariam palavras menos ousadas, mas até veriam o objetivo final (*telos*) da vida humana em assimilar-se a Deus. Sua principal fonte de inspiração foi a famosa passagem do *Teeteto* de Platão (176a–b), em que Sócrates explica que o mal nunca pode desaparecer do nosso mundo:

“Portanto, devemos tentar fugir desse mundo para aquele mundo o mais rápido possível. A fuga consiste em assimilar-se a Deus na medida do possível; e a assimilação equivale a tornar-se justo e santo, com entendimento”.

Essas palavras expressam um paradoxo básico inerente à ética platônica. Por um lado, seu caráter é distintamente sobrenatural: nossa tarefa é escapar deste mundo para um plano mais elevado da realidade. A assimilação a Deus, nesse sentido, implica superar a condição humana normal, caracterizada precisamente por uma mistura de bem e mal. Por outro lado, o próprio Platão sugere uma interpretação mais modesta: a assimilação pode consistir em viver justa e razoavelmente neste mundo – uma visão fácil de conciliar com o conceito mais “mundano” de justiça, como a ordem interna da alma, que Platão apresenta na *República* (onde também está presente o ideal de se tornar um deus – 613a). Ainda assim, dificilmente se pode negar que existe uma certa tensão entre as duas abordagens.

Os neoplatonistas levaram os dois pontos de vista a sério, vendo-os como dois estágios diferentes no caminho da auto-perfeição. A primeira formulação clara dessa interpretação pode ser encontrada no tratado do Plotino “*Sobre a Virtude*” (Enn. I 2). De acordo com Plotino, o deus ao qual devemos nos equiparar é o intelecto, que por si só transcende todas as virtudes humanas normais. Mas isso não quer dizer que essas virtudes seriam inúteis. Na verdade, elas são de muita ajuda, porém devem ser vistas somente como um meio para um fim, não como o fim per se.

Plotino distingue dois passos básicos no caminho para a perfeição moral. A primeira corresponde às virtudes “cívicas” (*politikai aretai*), que consistem na relação correta da alma racional com as partes irracionais. Estas são as quatro virtudes que Platão discute no livro IV da *República*: sabedoria, coragem, autocontrole e justiça. Platão usa sua cidade ideal para ilustrar sua natureza, e é nesse contexto que ele se refere a elas como ‘cívicas’ em uma passagem (430C). Os neoplatonistas levam a sério essa designação e assumem que as virtudes cívicas não são aplicadas apenas às partes irracionais da alma, mas dizem respeito à relação de alguém com outras pessoas e com a comunidade cívica. Quando Marino descreve as virtudes cívicas de Proclo, presta muita atenção precisamente ao seu envolvimento político e à sua prontidão em ajudar seus amigos (*Vita Procli* 15–17). Plotino enfatiza que, embora essas virtudes sejam estranhas a Deus (que não possui parte irracional e, portanto, não precisa impor ordem a elas), elas nos aproximam de Deus, pois “nos colocam em ordem e nos fazem melhor, dando limite e medida aos nossos desejos” (I 2, 2.14–15).

Uma parte muito mais importante na jornada rumo à Deus é desempenhada por outra classe de virtudes, que ajudam a libertar a alma de qualquer relação com as partes inferiores. Plotino as considera estruturalmente análogas às virtudes cívicas, mas muito mais potentes que essas:

“Como a alma é má quando está completamente misturada com o corpo e compartilha suas experiências e tem as mesmas opiniões, será boa e possuirá virtude quando não tiver mais as mesmas opiniões, mas agir sozinha – isso é, com inteligência e sabedoria - e não mais compartilhar as experiências do corpo – isso é autocontrole – e não ter medo de se afastar do corpo - isso é coragem – e ser governada pela razão e pelo intelecto, sem oposição – e isso é justiça. Não se enganaria em chamar esse estado da alma de semelhança com Deus, no qual sua atividade é intelectual e, portanto, livre de afecções corporais”.

Plotino encontra um protótipo platônico dessas virtudes no *Fédon*, onde Sócrates compara a virtude “cívica e vulgar” convencional à virtude dos filósofos (82a–b), vendo a essência desses últimos em sua capacidade de purificar a alma dos estados corporais (66b–69d). De Porfírio, essas virtudes superiores serão conhecidas como ‘purificatórias’ (*kathartikai*). Se o ideal a ser

alcançado no nível das virtudes cívicas era ‘afetividade moderada’ (*metriophateia*), o próximo passo no caminho para a divindade consiste em completa ‘liberdade de afetos’ (*aphateia*).

A classificação de virtudes de Plotino foi adotada e elaborada por todos os outros neoplatonistas. No extremo superior da hierarquia, Porfírio introduziu outros dois tipos: virtudes ‘contemplativas’ (*teoretikai*), que regulam a relação da alma com o intelecto, e virtudes ‘paradigmáticas’ (*paradeigmatikai*), que no nível do intelecto representam um arquétipo de todas as virtudes psíquicas. Jámblico coroou o grupo inteiro por virtudes “teúrgicas” ou “hieráticas”, que por meio de rituais apropriados tornam a alma divina. Na extremidade inferior, a escala foi expandida por virtudes “naturais” (*physikai*), consistindo em várias qualidades físicas inatas e perfeições psíquicas, e virtudes “éticas” (*ethikai*), que correspondem às virtudes da ética popular baseadas em tradições e regras convencionais (são essas que Platão contrasta no *Fédon* com a virtude dos filósofos).

A questão é como exatamente os graus mais baixos de virtude se relacionam com os mais altos. Elas são apenas uma fase passageira a ser superada no próximo estágio da ascensão de alguém ou todos os tipos coexistem, servindo os mais baixos como base para os mais altos? Em outras palavras, o sábio ideal está completamente acima dos assuntos mundanos, ou ele ainda cuida deles, apesar de seu desapego? Plotino formula essa pergunta e ele mesmo, no final de seu tratado “*Sobre a Virtude*”, fornece uma resposta clara (I 2, 7.19–28):

“O possuidor das virtudes [inferiores] as conhecerá, e o quanto ele pode obter delas, e agirá de acordo com algumas delas, conforme as circunstâncias o exigirem. Mas quando ele alcançar princípios mais elevados e medidas diferentes, ele agirá de acordo com elas. Por exemplo, ele não fará o autocontrole consistir nessa observação anterior de medida e limite, mas se separará, tanto quanto possível, de sua natureza inferior e não viverá a vida do homem bom que a virtude cívica exige. Ele deixará isso para trás e escolherá outra, a vida dos deuses: pois é para eles, e não para os homens bons, que devemos ser parecidos”.

O que isso significa é que o sábio realmente possui as virtudes cívicas, mas na maioria das vezes ele não age de acordo com elas, pois não precisa lidar com o tipo de problemas para os quais essas virtudes são projetadas.

Dessa abordagem, podemos sentir a concepção de Plotino da “alma não descendente”. Como vimos (cap. 1.2.2), para Plotino, o verdadeiro núcleo da alma está localizado no nível do intelecto. A maioria das pessoas não percebe isso, vivendo no nível de sua alma encarnada e lidando com seus problemas específicos. O objetivo do filósofo é ascender ao seu verdadeiro eu inteligível. Uma vez que ele consegue, ele não precisa mais ser incomodado pelos componentes inferiores de sua pessoa.

Isto não quer dizer, é claro, que o sábio Plotino deixaria que as partes inferiores de sua alma seguissem seu curso. Embora ele não preste atenção alguma a elas, ele é capaz de influenciá-las por sua mera presença. No tratado “Sobre a Virtude”, Plotino usa uma imagem pungente para descrever a influência da alma superior na inferior (I 2, 5.21–31):

“A alma será pura de todas essas coisas [ou seja, de todos os desejos básicos] e também desejará tornar a parte irracional pura, para que essa parte não seja perturbada; ou, se for, não muito; seus choques serão apenas leves, facilmente amenizados pela vizinhança da alma: assim como um homem que vive ao lado de um sábio se beneficiaria com a vizinhança do sábio, tornando-se como ele ou considerando-o com respeito para não ousar fazer qualquer coisa que o homem bom não aprovaria. Portanto, não haverá conflito: a presença da razão será suficiente; a pior parte o respeitará tanto que até essa pior parte em si ficará perturbada se houver algum movimento, porque não se calou na presença de seu mestre e repreenderá sua própria fraqueza”.

A relação da alma superior com a inferior é exatamente análoga à dos níveis mais elevados da realidade em relação ao nosso mundo. Segundo os neoplatonistas, cada nível apenas contempla a si mesmo e a sua causa mais alta, não prestando atenção aos efeitos mais baixos que produz. Não obstante, ele ainda ordena esses efeitos involuntariamente, agindo como um arquétipo ideal que os terrenos inferiores se esforçam para imitar (ver cap. 2.2.2). Da mesma forma, uma vez que o sábio Plotino ascende ao seu verdadeiro eu inteligível, ele não precisa tomar nenhum cuidado ativo com suas partes inferiores, ordenando-as simplesmente agindo como um modelo de virtude autoritário. Periféricamente, ele ainda está ciente do que está acontecendo lá embaixo, mas ele apenas monitora isso desinteressadamente, sem tomar parte ativa (Smith 1999: 235).

O mesmo padrão se aplica às ações externas do sábio, bem como à sua atitude para com os outros: o sábio os ajudará e será amistoso, mas toda a sua atividade externa é apenas um subproduto de sua contemplação e, portanto, é de importância secundária para ele. Um bom exemplo é o próprio Plotino, que estava sempre pronto para ajudar seus vizinhos e amigos. De acordo com Porfírio, as pessoas habitualmente pediam conselhos práticos e os nobres romanos o designavam guardião de seus filhos. Plotino nunca recusou, mas toda a sua ajuda foi incidental, por assim dizer, sem o filósofo se envolver realmente. Como explica Porfírio, "embora ele tenha protegido muitos dos problemas e preocupações da vida cotidiana, ele nunca, enquanto acordado, relaxou sua intenção de concentrar-se no intelecto" (*Vita Plot.* 9.16–18). O sábio Plotino era caracterizado por um tipo estranho de bondade fria. Plotino enfatiza a si mesmo que a pessoa perfeita "não será hostil ou antipática [...], ela prestará aos amigos tudo o que render a si mesma" (I 4, 15.23–4); mas ele certamente não será tocado por nenhum de seus problemas (I 4, 8.9–30):

“É preciso entender que as coisas não olham para o homem bom como olham para os outros; nenhuma de suas experiências penetra no eu interior, tristezas não mais do que qualquer um dos outros. E quando as dores dizem respeito aos outros? [Simpatizar com eles] seria uma fraqueza em nossa alma [...]. Se alguém disser que é da nossa natureza sentir dor nos infortúnios de nosso próprio povo, ele deve saber que isso não se aplica a todos e que é função da virtude se elevar da natureza comum a um nível superior, algo melhor do que a maioria das pessoas é capaz; e é melhor não ceder ao que a natureza comum normalmente acha terrível [...]. O bom homem, então, quer infortúnio? Não, mas quando o que ele não quer vem, ele coloca a virtude contra ele, o que torna sua alma difícil de perturbar ou angustiar”.

Como Plotino comenta mais adiante (11.12–14), o sábio “gostaria que todos os homens prosperassem e que ninguém estivesse sujeito a nenhum tipo de mal; mas, se isso não acontecer, ele estará da mesma forma”. Sua atitude geral é perfeitamente resumida por John Dillon (1996: 324): “Sente-se em Plotino que ele teria ajudado de bom grado uma senhora idosa a atravessar a rua – mas ele pode muito bem deixar de notá-la. E se ela fosse esmagada por uma carroça que passava, ele continuaria imóvel”. Devemos acrescentar que foi precisamente esse tipo de comportamento que deu ao filósofo sua forte autoridade moral. Seu total desapego e desinteresse garantiram que sua ajuda

fosse imparcial e confiável. No emaranhado de pressões mundanas, o filósofo destacou-se como um ponto constante em que todos podiam confiar (Brown 1978: 61–2).

Pode-se dizer o mesmo dos neoplatonistas tardios? Em linhas gerais sim. Marino certamente descreve Proclo como um santo cuja alma, “coletando-se de todos os lados e reunindo-se dentro de si mesma, quase partiu do corpo, mesmo que parecesse ainda detida por ele”. Proclo mostrou seu desapego deste mundo de várias maneiras: ele limitou a sua nutrição ao mínimo necessário, era um vegetariano estrito (embora não hesitasse em provar simbolicamente a carne durante os sacrifícios), recusou-se a casar e dormiu apenas algumas horas por dia – mas “mesmo com tudo isso, ele não se absteve de pensar”. De mãos dadas com isso, ele estava pronto para ajudar os outros, e isso em um grau ainda maior que Plotino. Para seus amigos, ele representava um pai comum, que os ajudava em suas dificuldades, os patrocinava financeiramente e supervisionava seu comportamento moral (*Vita Procli* 16–17). Além disso, ele participou ativamente da vida política (*Vita Procli* 15.1–8): “às vezes participava de deliberações políticas, participando de debates públicos sobre os assuntos da cidade, oferecendo conselhos perspicazes e conversando com os magistrados sobre assuntos da justiça, não apenas exortando-os, mas de uma maneira forçando-os por sua franqueza filosófica a dar a cada um o que lhes é devido”. Suas atividades políticas às vezes eram contra as autoridades, expondo nosso filósofo ao perigo de perseguição pelos cristãos. Em um caso específico, o risco foi tão grande que Proclo escolheu se exilar por um ano.

Tudo isso pode sugerir que o envolvimento de Proclo em assuntos mundanos talvez significasse algo mais do que apenas uma consequência não intencional de sua perfeição contemplativa. É significativo, a esse respeito, que Marino projete sua biografia como uma descrição de todos os tipos de virtudes de Proclo, tornando caro que todos coexistam, as virtudes inferiores cooperando com as mais altas, em vez de serem um trampolim temporário para ser abandonado mais tarde, como vimos em Plotino. Assim como a unificação teúrgica procede por etapas, com cada novo passo se apoiando nos anteriores, também as virtudes superiores exigem as inferiores como base. Não é de menos interesse o fato de que em *Vita Procli* nosso filósofo até mostra algumas emoções fortes:

“E se ele encontrava alguém muito frouxo em seu chamado, ele o repreendia severamente, de modo que ele parecia bastante temperamental e competitivo, estando ao mesmo tempo disposto e capaz de julgar tudo corretamente. Ele era de fato competitivo, mas nele a competitividade não era uma paixão, como nos outros. Não, a virtude e o bem eram os únicos objetos de competição para ele; e pode ser que nada de grande possa ocorrer entre os seres humanos sem esse tipo de ação energética (energeias)”.

O temperamento quente de Proclo não tinha o status de 'afeto' ou 'paixão' (*pathos*), ou seja, não era experimentado como uma forte pressão emocional além do controle de alguém. Em vez disso, consistia em energia forte, servindo a um propósito mais elevado. Nesse aspecto, Proclo mostrou sinais distintos de afetividade moderada (*metriopatheia*), combinada suavemente com sua liberdade geral de afetos (*apatheia*).

Naturalmente, não podemos legitimamente comparar a abordagem de Proclo e Plotino à ética prática apenas com base em suas biografias. O maior envolvimento de Proclo nos assuntos mundanos poderia simplesmente ser resultado de seu diferente caráter pessoal, e em certa medida também foi reforçado pelos tempos difíceis em que nosso filósofo viveu: sob a pressão vinda dos cristãos, os últimos helenos dificilmente poderiam ter proporcionado um desapego completo. Contudo, a diferença entre Plotino e Proclo parece ter suas razões filosóficas também. Antes de tudo, Proclo recusa a concepção de alma não descendente de Plotino, colocando a essência de nosso ser apenas no nível da alma racional. Ele ainda vê o objetivo de imitar o mundo inteligível, mas, a seu ver, essa imitação deve ocorrer de maneira psíquica. Os níveis mais altos de divindade são apenas um ideal remoto ao qual apenas nos assimilamos indiretamente. Uma assimilação direta só é possível em relação aos deuses psíquicos (*hipercosmicos*), que representam o tipo mais alto de almas participadas. O objetivo de Proclo é, portanto, mais moderado do que o de Plotino, ficando mais próximo do nosso mundo.

Além disso, Proclo difere de Plotino na questão das virtudes dos próprios deuses. Para Plotino, não existem virtudes apropriadas no reino inteligível, apenas seus arquétipos superiores (*Enn.* I 2, 2.1–4; 3.19–31). Segue-se que mesmo as virtudes purificadoras (para não mencionar as cívicas) são

apenas um estágio transitório no caminho da divindade. Uma vez atingido o objetivo, estamos além de todas as virtudes. Os neoplatonistas tardios adotam uma visão diferente: seguindo o princípio do "tudo em tudo", eles afirmam que "mesmo nos deuses existem todas as virtudes". Os deuses também possuem as virtudes cívicas. Afinal, as almas divinas têm seus corpos luminescentes e até um tipo mais refinado de irracionalidade (Proclo, *Em Tim.* III 236.32). Escusado será dizer que eles as mantêm em um estado perfeitamente ordenado, porém é precisamente nisso que eles mostram suas virtudes cívicas. Podemos esperar, portanto, que nem mesmo os humanos que se esforçam para ser como eles precisem desistir de suas virtudes cívicas, praticando-as de mãos dadas com todos os outros tipos.

É importante, nesse contexto, que Proclo enfatize muito o cuidado providencial dos deuses para todas as coisas inferiores. É certo que ele concorda com Plotino que, estritamente falando, o cuidado é bastante "automático": os deuses apenas enviam sua emanção involuntária para as coisas de baixo, enquanto são totalmente absorvidos por si mesmos (ver cap. 2.2.1–2.2.2). No entanto, em suas descrições, Proclo escolhe um tipo de metáfora ligeiramente diferente, descrevendo o cuidado como uma atividade sistemática que é parte integrante da existência dos deuses (ET 120). Ele chega mesmo a postular um tipo especial de "desejo providencial de amor" (*eros pronoetikos*) que, contrariamente à concepção platônica usual de eros, é concebido não como um desejo de alcançar a perfeição para si mesmo, mas um desejo de proporcionar perfeição às outras coisas. Em um filósofo platônico, essa ideia pode parecer surpreendente, e às vezes foi comparada ao conceito cristão de ágape caritativo, que costumava ser visto como o oposto de eros. No entanto, enquanto o próprio Platão provavelmente nunca pensaria em eros desse modo, vendo-o como essencialmente direcionado àquilo que o amante carece, de fato há vários pontos nos diálogos platônicos que Proclo poderia desenvolver ao refazer essa noção tradicional de eros. Em primeiro lugar, o funcionamento de eros pressupõe a presença da beleza, que brilha dos níveis mais altos para o mundo. O que Proclo faz é reunir esses dois aspectos, vendo-os como dois lados de um e o mesmo processo:

“Toda a ordem do desejo erótico é para todos os seres a causa da reversão da beleza divina, por um lado elevando, unindo e estabelecendo nela tudo que é

secundário, e por outro preenchendo com essa beleza todas as coisas inferiores e irradiando daí as comunicações da luz divina que dela decorrem”.

O conceito de eros de Proclo deve ser entendido no contexto do ciclo de processão e reversão. No primeiro estágio desse ciclo, equivale a uma emanção criativa; no segundo, muda de direção e se transforma em um desejo de reverter. Normalmente, falamos apenas de desejo erótico em conexão com o segundo desses movimentos, mas de fato a energia que leva as coisas para cima é a mesma que a da primeira metade do ciclo, que fluiu para baixo. Ao aplicar o conceito de eros a todo o ciclo, Proclo não introduz mudanças substanciais na metafísica neoplatônica, mas muda um pouco a ênfase, criando um efeito diferente de cosmovisão: enquanto os deuses plotinianos pareciam mais desapegados, os deuses de Proclo se relacionam ativamente com o cosmos e continuam cuidando dele.

O cuidado providencial com o mundo, é claro, anda de mãos dadas com a transcendência dos deuses (Em Alc. 53.17–54.8):

“Os relatos mais precisos dizem que existem dois elementos principais na providência divina e daemônica para com os seres secundários: (1) que ela passa por todas as coisas de cima para baixo, deixando nada, nem mesmo o mínimo, sem uma participação em si mesmo, e (2) não admite em si nada do que controla, nem está infectado com seu caráter, nem se mistura com ele. Não se mistura com os objetos de sua provisão apenas porque preserva e organiza tudo (pois não é da natureza do divino ou daemônico experimentar as emoções das almas individuais), nem deixa nenhum dos seres inferiores sem ordem ou arranjo por causa de sua superioridade distinta sobre tudo o que é secundário, mas ambos dispõem tudo devidamente e transcendem o que dispõem”.

É exatamente assim que um filósofo perfeito deve se comportar em seu esforço para se tornar como os deuses: ele deve impor ativamente a ordem às partes inferiores de sua alma, bem como ao mundo ao seu redor, e ainda assim deve manter seu desapego filosófico. Em outras palavras, ele deve possuir as duas virtudes, cívicas e purificadoras (assim como todos os outros tipos de virtude). Para Proclo, a personificação perfeita de tal abordagem é Sócrates e sua relação 'erótica' com Alcibíades: ele se chama o primeiro amante do jovem, mostrando assim seu amor providencial por ele, mas por

muitos anos ele não fala com ele (Platão, Alc. I 103a), expressando assim sua transcendência (Em Alc. 55.4–6): “Então, ao mesmo tempo, ele está presente em Alcibíades e não presente, ele ama e permanece desapegado, observa-o de todos ângulos ainda que de nenhuma maneira coloca-se na mesma classe”. Embora possamos talvez ver isso como uma leitura inventiva demais da passagem platônica em questão, em geral, dificilmente se pode negar que Sócrates de Platão realmente mostra sinais distintos de ambas as características da providência divina: ele se preocupa com o bem da cidade, ainda que ele não deseje se envolver na política; ele adora conversar com os outros, ainda que nunca perca sua própria concentração; ele entra em relacionamentos eróticos, mas nunca abandona seu autocontrole.

Em sua própria vida, Proclo tentou unir também essas atitudes opostas: “ele não viveu de acordo com apenas um dos modos que caracterizam a divindade, a do puro pensamento e da aspiração para o melhor, mas também exibiu uma consideração mais divina das coisas no segundo posto”. A contemplação só chega à sua conclusão quando combinada com cuidados providenciais para os níveis mais baixos (*De mal.* 23.10–18):

“Pois o bem primário não é apenas contemplação, vida intelectual e conhecimento, como alguém já disse em algum lugar. Mas sim, é a vida de acordo com o intelecto divino que consiste, por um lado, em compreender os inteligíveis através de seu próprio intelecto, e por outro lado, englobando os sensíveis com os poderes do [círculo da] diferença e dando até a esses sensíveis uma parte dos bens de cima. Pois o que é perfeitamente bom possui plenitude não pela mera preservação de si mesmo, mas também pela abundância incontida de sua atividade e porque deseja compartilhar seu dom para os outros, beneficiando todas as coisas e tornando-as semelhantes a si mesmo”.

Especialistas em Plotino, sem dúvida, seriam capazes de encontrar nele paralelos com a maioria das coisas citadas, denunciando o contraste ético entre ele e Proclo como algo artificial. Não se pode negar que os princípios filosóficos básicos são muito semelhantes, sendo a diferença mais na dicção e no gosto maior por determinados assuntos. No entanto, mesmo essa distinção puramente retórica significa muito, pois aponta para diferentes visões de mundo que podemos interpretar usando os mesmos blocos de construção. Enquanto o universo de Plotino tinha um teto aberto, por assim

dizer, permitindo uma fuga para o mundo inteligível, os neoplatonistas orientais postulavam limites acentuados entre os níveis da realidade, condenando a alma humana a perpétua permanência em seu próprio nível adequado (ver cap. 1.2.2). Ao mesmo tempo, porém, eles colocaram uma maior responsabilidade cósmica sobre ela. A tarefa da alma é mediar entre o nosso mundo e o reino inteligível, trazendo ambos para a harmonia. Essa função essencial está claramente presente na resposta de Proclo à pergunta do por que a alma desce ao mundo em primeiro lugar (*Em Tim.* III 324.6–12):

“Pois quer imitar o cuidado providencial dos deuses; é por essa razão que abandona sua contemplação. Pois a perfeição divina é de duas maneiras: uma é intelectual, a outra providencial; o primeiro consiste em repouso, o último em movimento. Sendo assim, a alma imita a estabilidade intelectual e inabalável dos deuses por sua contemplação, mas sua providência e movimento por sua vida no mundo da geração”.

A alma combina assim os movimentos ascendentes e descendentes, cuidando do corpo com o desejo de contemplar. Enquanto a maioria das pessoas experimenta descendência e contemplação como dois estágios distintos separados no tempo, estando apenas engajadas na contemplação no intervalo entre as encarnações, os filósofos devem ser capazes de realizar as duas atividades ao mesmo tempo durante sua vida na Terra.

Na mesma linha, Proclo insiste que, para as almas humanas, não há liberação do ciclo de reencarnações. "Toda alma particular pode descer ao reino da geração e ascender dele rumo ao reino do ser infinitas vezes" (*ET* 206.1–2). As almas piores descem com mais frequência, pois, devido à sua fraca vontade, gravitam naturalmente em direção ao domínio da matéria; no entanto, nem mesmo as melhores almas podem evitar completamente os nascimentos repetidos: cada uma precisa descer pelo menos uma vez em cada período cósmico (*ET* 206; *Em Tim.* III 278.9–27). A razão está na posição intermediária da alma: se durante todo o período cósmico não tiver descido, pertenceria a entidades intelectuais que, por sua natureza, sempre permanecem em si mesmas. Enquanto as almas imaculadas podem, em teoria, desfrutar de sua perfeição indefinidamente, na verdade elas escolhem cair na geração de seu próprio livre arbítrio – não por causa de sua fraqueza, mas por seu desejo providencial de cuidar das coisas inferiores e ajudar os

outros: “algumas ajudam almas menos perfeitas através da arte da adivinhação, outras através de ritos iniciáticos e outras através da arte divina de curar”.

Nada disso é negar que o esforço contemplativo foi de fato muito mais forte com nossos filósofos do que sua atividade providencial descendente. Como o mundo, por seu curso natural, arrasta a alma permanentemente, o filósofo precisa dedicar a maior parte de sua energia à contemplação, simplesmente para equilibrar esse constante impulso descendente. Por esse motivo, não podemos esperar encontrar os neoplatonistas expostos no meio dos assuntos mundanos em posições que tornariam extremamente difícil a manutenção do desapego contemplativo.

O próprio Proclo resolveu a discrepância entre a vida contemplativa e a prática através de uma manobra sofisticada: dedicou-se principalmente à contemplação, transferindo o ônus das atividades práticas para o seu melhor amigo Arquíadas, neto do neoplatonista Plutarco de Atenas. Ele “o ensinou e o treinou em virtudes e métodos cívicos e, ao encorajar as pessoas em uma corrida, exortou-o a estar à frente dos assuntos públicos em sua própria cidade e a ser um benfeitor privado para todos”. Arquíadas agia assim como uma espécie de duplo "prático" do Proclo contemplativo (*Vita Procli* 17.30–1): "pois Arquíadas não era nada que Proclo também não fosse, nem Proclo era algo que Arquíadas não era também". Robbert van den Berg (2005: 107) compara essa estratégia à do Demiurgo no *Timeu* (41–2), que cria almas e o universo como um todo, mas deixa a criação de corpos individuais para os 'jovens deuses', de modo que ele não suje as mãos pelo menor trabalho corpóreo. Da mesma forma, muitos dos neoplatonistas tardios apenas exerceram seus cuidados providenciais indiretamente. Eles acharam importante, mas preferiram direcioná-lo à distância, dando apoio contemplativo àqueles que tiveram a coragem de se lançar de cabeça no turbilhão da política.

8.2 – Ação e contemplação

Se a ética do sábio neoplatônico tinha uma forma procleana ou plotiniana, isso sempre criava uma clara divisão entre filósofos e leigos. Filósofos importantes desempenharam o papel de santos, que haviam ultrapassado os limites da natureza mortal, tendo alcançado um grau de perfeição ao qual as pessoas comuns não podiam aspirar. Sem dúvida, o sábio ainda poderia influenciar significativamente as ações dos leigos: sua integridade moral sobre-humana o transformou em um poderoso modelo ético que outros podiam admirar e imitar pelo menos parcial e imperfeitamente. Apesar disso, os objetivos dos filósofos diferiam muito daqueles de pessoas comuns e, portanto, podemos nos perguntar com razão se a ética neoplatônica tem algo a dizer sobre os problemas dos mortais comuns. Embora os neoplatonistas mal prestem atenção explícita a esse aspecto da ética, acredito que uma teoria coerente da ação moral possa ser deduzida de seus escritos – particularmente se levarmos em conta a teoria do mal de Proclo.

Qual é exatamente o status da ação prática no neoplatonismo? A resposta mais clara a essa pergunta é fornecida pelo tratado de Plotino, “Sobre a natureza e a contemplação e o Um” (*Enn.* III 8), que já discutimos no capítulo 4.2. Vimos que, para Plotino, “toda ação (*praxis*) é um esforço sério para a contemplação” (III 8, 1.15). Nos planos mais elevados da realidade, a ação é um subproduto natural da contemplação, pois é precisamente contemplando a si mesma e suas causas superiores que cada hipóstase atinge a perfeição e começa a produzir. Esse é o modelo ético imitado pelo sábio, que apenas realiza suas boas ações involuntariamente, sendo permanentemente absorvido em seus pensamentos. No domínio da matéria, a ação geralmente segue um curso mais complicado: não é uma consequência da contemplação, mas um substituto para ela. Como a maioria das almas encarnadas é fraca demais para contemplar diretamente, elas precisam recorrer a ações e criações externas que servem como um meio de apresentar os *logoi* ocultos da própria alma, permitindo contemplá-los e reconhecê-los como seus. No neoplatonismo tardio, essa concepção de ação humana foi adotada e sistematizada na doutrina da projeção (*probole*).

A ideia de ações mundanas tendo uma dimensão contemplativa não é uma invenção dos neoplatonistas. Ela remonta a Platão, que a formula claramente no *Fedro* e no *Banquete*. De acordo com o mito de *Fedro*, antes da encarnação, todas as almas passam seu tempo acima dos céus, contemplando as Formas; depois de nascerem em corpos terrenos, esquecem-se daquelas vistas maravilhosas, mas podem ser lembradas delas ao serem confrontadas com algo neste mundo que se assemelha às Formas. Em uma passagem memorável (255c–d), Platão dá uma imagem vívida do que mais tarde foi descrito como 'projeção' pelos neoplatonistas, narrando que de todo amante 'um fluxo de amor' derrama sobre o amado e se recupera dele a partir de uma superfície dura e macia e volta a entrar nos olhos do amante, de modo que o amado se torna 'como se fosse um espelho', no qual o amante 'inconscientemente se vê' (255d6), tendo o amante a oportunidade de recordar as Formas dentro de si mesmo através de sua amada. Além disso, no *Banquete* somos informados de que esse é realmente o caso não apenas das relações humanas, mas de todas as nossas atividades – pois *eros* é realmente um nome para 'todo tipo de saudade do bem' e se entrega ao amor mesmo se tornando um homem de negócios ou praticando exercícios ou filosofia de ginástica (205d). Segue-se que mesmo essas atividades devem envolver algum tipo de projeção, lembrando-nos das Formas cujos traços inconscientemente carregamos em nossas almas.

A teoria platônica da projeção é significativa, pois permite, pelo menos parcialmente, superar a antítese da ação e da contemplação. Concede às atividades externas sua importância, enquanto as considera como algo relativo e instrumental. As atividades cotidianas não têm valor em si mesmas, mas são valiosas como ferramentas que nos ajudam a reintegrar nossos *logoi*. Curiosamente, Proclo parece levar essa ideia um pouco mais a sério do que Plotino. Vimos mais acima que, embora Plotino realmente considere as ações como levando à contemplação, ele as vê apenas como um substituto ruim adequado para “as crianças mais maçantes que são incapazes de aprender os estudos contemplativos e recorrem ao artesanato e ao trabalho manual” (III 8, 4.45–7). O filósofo aparentemente não precisa de ações externas, examinando diretamente sua própria alma. A abordagem de Proclo às ações externas é mais hospitaleira (*De dec. dub.* 37.9–20):

“Além disso, como a virtude não é única e indivisível, mas multiforme, devemos entender que a providência sempre nos incita a projeções sempre diferentes de nossos princípios da razão, para que a pessoa virtuosa possa realizar todos os modos possíveis de virtude e ser mostrada como sua verdadeira campeã aos olhos daqueles que organizaram a disputa da virtude [i.e. os deuses]. Por essa razão, a providência muitas vezes leva as pessoas externamente ativas a descansar, fazendo com que o intelecto dentro delas revire a si mesmo, mas passa a ações que só olham dentro de si; desse modo, ensina-nos que forma a virtude tem e que é de dois aspectos. É por isso que a providência nos dá várias ferramentas, mas depois retoma o que deu: ao tornar a vida humana variada, desafia as pessoas boas a atualizar suas disposições de todas as maneiras possíveis, treinando-as dessa maneira para administrar esse universo junto aos deuses”.

Proclo fala de sua própria experiência: ele também não foi autorizado a passar toda a vida contemplando e foi ocasionalmente forçado pela providência a se envolver em debates políticos e, em um caso, a se exilar por um ano (Marino, *Vita Procli* 15). Ainda assim, ele tentou ver esses episódios problemáticos como provações positivas que "a providência nos envia como oportunidades de praticar os princípios da razão dentro de nós" (*De dec. dub.* 37.26–7). A atividade interna e externa eram complementares nesse sentido, correspondendo a diferentes tipos de virtude que se deve exercer simultaneamente.

A visão "projetiva" neoplatônica da ação humana não é apenas interessante por nos permitir levar a sério as atividades mundanas e encontrar um significado maior nelas. Ainda mais importante para nossa discussão, ela fornece o critério principal para sua avaliação moral. Segundo os neoplatonistas, ações que não levam à contemplação não são apenas sem sentido, mas positivamente más. Lembremos que, para Proclo, o mal consiste no fracasso de cada ser em alcançar sua própria perfeição. A perfeição dos seres humanos consiste em sua auto-reflexão racional, pois o homem é uma alma racional, que em sua essência perfeita se auto-constitui, contemplando-se. O autoconhecimento é, portanto, o verdadeiro objetivo da vida humana, e Proclo pode alegar devidamente que "o maior mal" consiste em "não conhecer a si mesmo" (*Em Alc.* 17.3–4), ou seja, deixar de ver as ações de alguém como um meio de reintegrar os próprios *logoi*, ficando assim aquém da perfeição básica dos seres humanos como seres reflexivos.

Pode parecer que, embora essa concepção faça sentido ontologicamente, seja difícil aplicar a ética prática. No entanto, está de fato de acordo com a linha básica da ética platônica, que foi revolucionária ao mudar os critérios de moralidade das ações para o estado psíquico do agente. Da perspectiva platônica, o que importa não é o que fazemos, mas como fazemos. Como Plotino coloca, "as ações não produzem bondade por si mesmas, mas são as disposições dos homens que tornam as ações excelentes". Na *República*, Platão postula a simetria hierárquica correta das partes da alma como um critério de sua justa disposição. O mito de *Fedro* descreve essas mesmas relações inter-psíquicas, referindo-se à capacidade contemplativa da alma: uma alma boa é aquela cujas asas crescem, isto é, que toma encontros mundanos com a beleza como oportunidades para contemplar arquétipos inteligíveis do belo sem ceder aos desejos corporais. A teoria neoplatônica da projeção é apenas uma maneira mais precisa de expressar a mesma ideia: uma ação só é boa se ajudar a alma a lembrar seus princípios de razão.

Por que exatamente uma ação divorciada da contemplação deve tornar a alma má e frequentemente produzir o tipo de comportamento que até a ética convencional baseada em ação considera cruel? A resposta está na bidimensionalidade essencial dos seres humanos (*De mal.* 23). Estamos essencialmente enraizados no mundo superior, portando sua fascinante visão invisível secretamente inscrita nas profundezas de nossas almas. Até os impulsos irracionais mais baixos são profundamente influenciados por essa visão primordial e se esforçam para captar alguma reflexão sobre esse mundo corpóreo. Eles sempre conseguem, com certeza, mas sendo cegos à dimensão transcendente, não conseguem distinguir entre a perfeição relativa da imagem e a verdadeira perfeição do original. Tendo uma fraca lembrança da beleza do reino superior, eles tentam alcançá-lo também em nosso mundo. Isso, é claro, é uma tarefa impossível, pois o mundo material simplesmente não pode conter a beleza ideal de realidades superiores. Como resultado, as pessoas pervertem os *logoi* que estão tentando realizar, investindo-as em mais expectativas do que podem suportar. Eles querem possuir tudo, assim como cada Forma possui todas as outras, e o resultado é cobiça e possessividade; eles querem alcançar a unidade com todas as outras coisas e, assim, se entregam à promiscuidade sexual ou se tornam parte da multidão;

eles querem ocupar o mesmo lugar que as outras pessoas da mesma maneira que as Formas, e assim cometem assassinatos.

Proclo fornece uma ilustração convincente desse princípio no *Comentário de Alcibíades*. Analisando a aspiração de Alcibíades de se tornar o maior e mais honrado homem que governa a Europa e a Ásia, Proclo explica que isso decorre de seu profundo desejo pelo divino. Infelizmente, Alcibíades confunde a imagem terrena da grandeza com seu arquétipo divino, pervertendo sua ambição e tornando-a imoderada (*Em Alc.* 148.10–16):

“Bem, ao perseguir tudo o que é mantido em honra, ele está de alguma forma lutando pelo divino; pois o divino é mantido principalmente em honra [...] mas a falta de consciência do que é realmente realizado em honra faz com que ele se preocupe com o que é aparente e instável. Portanto, é tarefa do conhecimento é indicar o que é a verdadeira honra e em que grau de honra o honorável deve ser encontrado”.

Da mesma forma, o desejo de governar sobre todos os homens é realmente o desejo da alma “de se juntar aos deuses na regulamentação de todo o mundo; se o conhecimento prevalece, o fim de uma alma assim é a salvação, mas sem ela o fim é arruinado tanto para aqueles que têm esses desejos quanto para o resto dos homens” (*Em Alc.* 149.6–10).

É útil comparar a posição neoplatônica com a dos estoicos. Para Crisipo, o vício consiste na paixão (*pathos*), que é definida como uma perversão do *logos* devido ao fato de estar associada a um impulso excessivo. Nossos impulsos são excessivos sempre que faltam reservas, ou seja, quando não somos capazes de adaptar nossas intenções aos planos cósmicos inescrutáveis de Zeus, aderindo às nossas próprias ideias do que é bom para nós. O homem apaixonado leva os objetivos pelos quais se esforça muito a sério, confundindo-os com algo sem reservas, escolhendo fortemente o que deveria ter escolhido de ânimo leve, sem a facilidade e a prontidão para desistir das coisas. Seu erro, portanto, consiste em supervalorizar as coisas, deformando-as por pressioná-las demais.

Proclo concordaria basicamente, mas provavelmente alegaria que, dentro de sua estrutura imanentista, os estoicos não são capazes de explicar por que os homens deveriam ter essa tendência a exceder as medidas e

superestimar as coisas. Se todo o mundo é divino, e matéria e logos são apenas dois aspectos da mesma coisa, como sustentam os estoicos, por que os logos deveriam ser pervertidos? A distinção platônica entre os vários níveis da realidade fornece uma resposta convincente, postulando uma tensão essencial entre logos e matéria. Para Proclo, essa tensão é positiva no coração: é constituída por esse fluxo contínuo de energia que une causas e efeitos em um ciclo perpétuo de *mone*, *prohodos* e *epistrophe*, combinando similaridade e diferença de maneira equilibrada. A tarefa das almas humanas é manter essa tensão, garantindo que o nível racional e o corporal sejam mantidos similares e distintos ao mesmo tempo. O mal se origina sempre que a tensão é liberada, com um de seus polos dando lugar ao outro.

A situação existencial peculiar da humanidade que nos tenta perverter nossos *logoi* se torna ainda mais óbvia quando comparada à dos animais irracionais. Ontologicamente, a diferença crucial entre bestas e humanos é que os primeiros vivem apenas em um nível, a saber, o do mundo corporal com a alma irracional imersa nele. Como resultado, suas aspirações são adaptadas aos limites da realidade corporal, e elas podem se entregar a elas mais ou menos livremente. Um leão pode se comportar violentamente e devorar nossas ovelhas, e, no entanto, não ficará incomodado por agir assim, pois em todas as suas atividades segue um padrão de comportamento estritamente definido que é natural para ele, estabelecendo medidas claras para o que o animal possa fazer. É apenas nos seres humanos que o mesmo tipo de comportamento se torna problemático, pois nossa verdadeira natureza é de um nível superior: “No caso de leões e leopardos, não se consideraria a raiva como algo mau, mas o faria no caso de seres humanos, para quem a razão é a melhor”.

O que Proclo talvez implique não é apenas que o mesmo comportamento seja bom para o leão, mas ruim para os humanos, mas, ainda mais significativamente, que ao se comportar como leões ou leopardos, os homens realmente se tornam piores do que eles. Que "o vício dos animais é menos sério que o das pessoas" foi observado por Porfírio, embora ele não tenha fornecido uma explicação para esse fato. A própria teoria de Proclo oferece uma resposta. O comportamento dos animais é regulado por um logos que é natural para eles, consistindo em um padrão de comportamento que pode idealmente ser realizado nesse mundo corporal. A realização pode às

vezes falhar, com o resultado sendo um comportamento fraco e antinatural – como o de um leão se tornando covarde. A situação dos seres humanos é mais complicada devido à sua bidimensionalidade. Eles também têm um *logos* a seguir, mas está em um nível ontológico mais alto. Em seu próprio nível, nossos impulsos irracionais não têm *logos*, ou seja, nenhum mecanismo de controle embutido para regulá-los. É uma tarefa da nossa razão fazer isso. Assim, enquanto a raiva de um leão só pode ficar aquém do seu limite natural, a raiva de um homem transgride facilmente todos os limites, tornando-se feia e incomensurável. Nossos impulsos aspiram a uma perfeição mais elevada do que o mundo material pode suportar, sobrecarregando-o e tornando-o deformado.

Do ponto de vista da ética prática, é importante que esse princípio se mantenha, independentemente da qualidade moral convencional de nossas ações mundanas. Até atividades aparentemente nobres são ruins se as perseguimos por si mesmas e não as vemos como se referindo a realidades mais altas. Como Plotino coloca (*Enn.* IV 4, 44.25–7): “Se alguém se contenta com a nobreza em atividades práticas e escolhe a atividade porque está iludido por seus vestígios de nobreza, fica encantado na busca da nobreza no mundo inferior”. Nem mesmo o trabalho de caridade ou outras atividades louváveis podem contar como garantia de bondade. De fato, às vezes pode ser mais perigoso que um comportamento claramente imoral, pois, por sua aparente beleza moral, pode facilmente nos enganar e nos fazer pensar que a atividade em questão tem seu valor moral em si. Seu autor pode, assim, tornar-se um “perpetrador apaixonado do bom”, cuja contorção moral interna não pode ser demonstrada por meio de critérios éticos convencionais.

É por essa razão que os neoplatonistas se recusam a delimitar o bem de qualquer maneira. Eles acreditam que qualquer "lista de bens" positiva levaria a um apego prejudicial a atividades "boas" específicas neste mundo, impedindo-nos de nos relacionarmos com suas fontes transcendentais. Do ponto de vista platônico, o bem pode ser alcançado por todas as estradas – mas apenas se as tomarmos como estradas, sem confundi-las com o fim como tal. A negatividade do Bem continua nos lembrando da estreiteza de todos os bens parciais. Mostra claramente que todos os bens definíveis são apenas relativos. Ele não fornece uma descrição positiva do que é bom, mas critérios negativos do que não é. Dessa maneira, evita as armadilhas do tradicionalismo

moral restritivo, mas não escorrega para o relativismo ético – pois os critérios negativos que oferece são absolutos. Os platonistas reconhecem que o bem deve ser definido de maneira diferente para cada indivíduo em cada situação específica, mas também estão convencidos de que, apesar dessa flexibilidade ética, podemos determinar claramente em cada caso se a ação de alguém é boa ou má. Eles são capazes de manter essa posição graças ao fato de não considerarem o Bem como uma medida positiva (que sempre seria restrita apenas a alguns casos), mas negativa – e, portanto, que é totalmente geral e pode ser aplicada igualmente para todas as situações possíveis.

9 – Cosmovisão

Ao longo dos capítulos anteriores, tentei apresentar o pensamento de Proclo não apenas como ele aparece de dentro (isto é, como um sistema filosófico coerente de proposições racionais que podem ser reconstruídas com base nos textos de Proclus), mas também no que diz respeito ao “efeito cosmovisão”. Acima de tudo, tentei argumentar por uma diferença de visão de mundo fundamental entre Plotino e os neoplatonistas orientais. Embora em termos de argumentos e concepções particulares a metafísica de Proclo possa ser vista como uma formalização rígida do pensamento de Plotino, uma vez que consideramos os dois sistemas holisticamente, vamos encontrá-los apresentando uma concepção muito diferente do sujeito humano, de seus aspectos e de seu lugar no universo. Até agora, apenas comentei essa diferença ocasional e sistematicamente. O objetivo deste capítulo é finalmente reunir todos os tópicos e tentar uma apresentação sistemática da visão de mundo de Proclo, em contraste com a de Plotino – e, de fato, com a filosofia clássica e helenística também.

Uma análise sistemática da cosmovisão exigirá uma mudança substancial na metodologia. Enquanto os capítulos anteriores foram escritos principalmente para estudantes de filosofia antiga, no que se segue, teremos que nos afastar dos detalhes filosóficos do pensamento de Proclo e olhar para o nosso filósofo no contexto mais amplo da sociedade e religião da antiguidade. Como expliquei na Introdução, entendo as 'visões de mundo' como transcendendo os limites da filosofia e se preocupando com a maneira como as pessoas pensam de si mesmas e de seu lugar no mundo. As visões de mundo certamente encontram uma de suas expressões mais elaboradas nas mãos dos filósofos; ao mesmo tempo, porém, elas também permeiam todas as outras áreas da cultura humana, como religião e política. Por esse motivo, teremos que ampliar a perspectiva e levar em consideração várias áreas normalmente ignoradas pelos historiadores da filosofia. Começaremos no capítulo 9.1, examinando o papel que os neoplatonistas desempenharam na cena religiosa da antiguidade. As seções 9.2–3 darão um passo adiante, visando uma tentativa geral de reconstrução de um processo de mudanças na cosmovisão entre o segundo e o quinto séculos. Meu guia principal será Peter

Brown, cujas valiosas análises tentarei combinar com uma investigação foucaultiana da noção grega do assunto.

9.1 – Filosofia e religião na antiguidade tardia

Por toda a antiguidade, a religião e a filosofia gregas sempre foram parceiras e não inimigas. Os primeiros filósofos podem ter criticado severamente a religião tradicional, mas na maioria dos casos não o fizeram para demoli-la, mas com o objetivo de corrigi-la e melhorá-la. Se eles castigavam a imagem mítica dos deuses, na maioria dos casos era apenas para oferecer uma concepção mais sublime de divindade, livre de características imorais e básicas. Significativamente, foram principalmente os mitos dos poetas que foram censurados, nunca os cultos cívicos que formaram o verdadeiro pilar da religião grega. Os filósofos desejavam falar dos deuses de maneira diferente, mas estavam preparados para realizar os mesmos rituais que as pessoas comuns – embora possam ter motivos diferentes para isso. Como resultado, filosofia e religião nunca realmente se chocaram. Na pior das hipóteses, eles corriam paralelos um ao outro. Na melhor das hipóteses, eram complementares, com a filosofia fornecendo um maior suporte teológico aos cultos tradicionais. Os neoplatonistas não foram exceção a esse respeito, e podemos traçar nelas essas duas abordagens opostas, Plotino favorecendo o paralelismo, e Jâmblico a complementaridade. No entanto, vivendo como viviam, em uma era de transição religiosa e social, suas atitudes religiosas exibiam algumas características interessantes. Para compreendê-las, precisamos fazer um breve esboço (e necessariamente simplista) das mudanças que a religião cívica pagã sofreu na antiguidade tardia.

A religião helênica sempre esteve intimamente ligada à existência de cidades autônomas, que formaram sua estrutura básica. O politeísmo tradicional foi caracterizado não apenas pela existência de múltiplas divindades, mas, ainda mais significativamente, por uma pluralidade de suas manifestações locais. De fato, cada cidade possuía um sistema religioso independente, bastante autônomo, apesar de cooperarem com outros sistemas religiosos em nível pan-helênico. A religião helênica era principalmente uma religião de comunidades locais cujos membros participavam dos mesmos cultos, que os uniam e lhes davam uma identidade comum. Na época romana, as cidades eram oligarquias governadas por membros das elites locais, que demonstravam o “amor de sua cidade natal” por seu “evergetismo”, ou seja, investindo suas riquezas em equipamentos

públicos. A religião ofereceu uma oportunidade ideal para esse investimento: cultos cívicos e festivais sempre foram a espinha dorsal da vida social, e seu apoio foi uma maneira perfeita de satisfazer as ambições individuais de uma maneira benéfica e aprovada pelo público. Dessa maneira, o competitivo “amor à honra” dos magistrados locais funcionava como combustível que mantinha os cultos tradicionais fortes e vitais.

O modelo que acabamos de esboçar desfrutou de seu último auge no século II dC, quando fontes escritas e arqueológicas atestam atividades religiosas vívidas e até um esforço para reconstruir santuários e renovar cultos antigos. Em retrospecto, esse renascimento religioso e cultural aparece como a última tentativa de salvar o velho mundo cultural que estava lentamente entrando em um período de transformação fundamental. A partir do final do século II, há sinais de "um afrouxamento da coesão cívica da cidade-estado grega". Não só houve um fosso cada vez maior entre a elite rica e a maioria passiva dos cidadãos. Ainda mais importante, a instituição crucial do evergetismo, que normalmente ajudaria a preencher essa lacuna e unir os ricos e os pobres em uma comunidade cívica, começou progressivamente a atingir seus limites. Quando Libânio analisou retrospectivamente esse processo em 365 dC em seu *Discurso Fúnebre sobre Juliano*, ele viu o principal problema como a tendência de cada vez mais notáveis escapar à responsabilidade do benefício público: as prefeituras, que nos velhos tempos (isto é, no segundo século) tinha muitos membros ricos, foi gradualmente reduzido a apenas um punhado de indivíduos desesperados, "muitos dos quais foram reduzidos a mendicância por seus deveres financeiros públicos" (Or. 18.146); a maioria dos ex-conselheiros haviam sido isentos do ônus financeiro ao ingressar no serviço imperial, “alguns servindo no exército, outros no Senado” (ibid.).

Geralmente, o que começou a mudar a partir do final do século II dC foi a relação entre cidades e o Império. Não que a autonomia das cidades desaparecesse: elas ainda eram as unidades organizacionais básicas do Império com um grande grau de responsabilidade local. No entanto, elas estavam agora inseridas em um complexo sistema de administração imperial, e que progressivamente oferecia “alternativas aos notáveis da cidade para uma carreira municipal, e motivos para sair dessa, que não poderiam ser considerados desonrosos nem pela comunidade e nem pelas pessoas em causa”. De fato, cada notável tinha duas cidadanias distintas: uma que o ligava

a sua cidade natal, potencialmente envolvendo-o em vários deveres financeiros públicos, outra que o tornava romano, permitindo que ele escapasse das restrições locais e buscasse uma vida muito menos onerosa, mesmo que ainda uma carreira imperial igualmente respeitável. Desde o século III, essa maneira de evitar as obrigações locais em favor do serviço imperial foi aparentemente adotada por mais e mais indivíduos, e foi cada vez mais tolerada pelo imperador.

Os efeitos desse desenvolvimento na vida das cidades foram amplos. Durante o terceiro século, "a grande inundação de munific ncia privada exibida em prédios públicos, banquetes, distribui o de dinheiro ou comida, jogos, estátuas e monumentos inscritos diminuiu em todos os lugares". Quando as atividades de constru o pública aconteciam, eram frequentemente iniciadas pelos governadores imperiais, ao invés de conselheiros locais. Para a religião cívica, isso significou uma mudança substancial. Os cultos públicos certamente não murcharam, mas estavam sendo lentamente afastados do que costumava ser sua principal fonte de vitalidade, a saber, o competitivo "amor à honra" de notáveis locais. As cerim nias tiveram que se tornar mais modestas e, quando mantiveram seu esplendor, foram frequentemente com a ajuda de subsídios imperiais. Inscri es públicas anunciando a generosidade de patrocinadores religiosos locais diminuíram drasticamente nos anos 250 – um sinal claro de que a principal fonte do prestígio social não estava mais no nível local. Em vez de considerar sua prerrogativa investir suas riquezas na vida social e religiosa de toda a cidade, muitos aristocratas locais agora preferiam seguir suas carreiras individuais nos escalões mais altos da administra o imperial.

Parece ter sido esse processo que corroeu internamente o polite simo tradicional muito antes de os cristãos chegarem ao poder. Externamente, a religião helênica ainda estava muito viva no início do século IV, mas em razão de que estava lentamente perdendo suas funda es locais, tornou-se muito frágil. Enquanto os cultos cívicos desfrutavam de apoio imperial, a fragilidade permaneceu bastante discreta, mas rapidamente se fez sentir após a conversão de Constantino em 312, quando o financiamento imperial de cultos pagãos secou. A longa tensão entre o engajamento local e o patriotismo imperial subitamente ganhou uma nova reviravolta,   medida que essa última se associou à nova religião. A decisão inesperada de Constantino de apoiar o

cristianismo revelou uma fraqueza fundamental no antigo sistema religioso: a religião helênica era essencialmente local, e nunca foi realmente capaz de ascender às alturas da universalidade; no entanto, o crescente patriotismo imperial exigia precisamente a piedade universal. O culto ao imperador dos Deuses e orações ao Sol foram tentativas dignas nessa direção, mas eram fracos demais para integrar a pluralidade de cultos locais em um sistema unificado. A nova perspectiva religiosa imperial tornou isso mais do que óbvio:

"Os notáveis locais se negaram o direito de recorrer precisamente àqueles cerimoniais religiosos que uma vez permitiram a cada cidade expressar publicamente seu próprio senso de identidade. Não era mais aconselhável sacrificar, visitar templos ou celebrar a própria cidade como morada de deuses particulares ligados à comunidade cívica por ritos locais particulares. Em vez disso, a corte cristã ofereceu um novo patriotismo em todo o império, centrado na pessoa e na missão de um governante universal dado por Deus , cujo vasto e profundamente abstrato cuidado com o império como um todo fez com que as antigas lealdades a cidades individuais que haviam sido expressas de todo o coração no antigo sistema politeísta parecessem paroquiais e triviais".

O cristianismo estava bem preparado para o papel de uma religião imperial: sua pedra angular não eram os cultos locais, mas a pessoa de um Deus transcendente universal. Ao mesmo tempo, sua estrutura hierárquica também lhe permitia operar localmente, atraindo muitos daqueles que anteriormente haviam financiado festivais pagãos locais. “As ocasiões públicas se tornaram ocasiões cada vez mais cristãs [...]. As igrejas recém-construídas se tornaram centros alternativos da vida urbana”. A capacidade de combinar universalidade com localidade era uma das maiores vantagens do cristianismo: enquanto as instituições cívicas tradicionais apenas atendiam aos cidadãos, a Igreja era capaz de prover a todos, inclusive aqueles dos estratos mais baixos da sociedade, que as comunidades locais não puderam mais integrar por meio de mecanismos tradicionais. O cristianismo não atacou diretamente as barreiras sociais, mas as “contornou em nome da igualdade espiritual, deixando-os no lugar”. A dimensão espiritual era precisamente o fator crucial que faltava à piedade pagã e que fazia seu patrocínio atraente mesmo para aqueles que há muito tempo viam competições locais de prestígio como provinciais demais:

"Os cultos pagãos se beneficiaram dos prédios e do 'amor à honra' de seus doadores, mas seus dons foram feitos por motivos um tanto limitados. Por outro lado, o cristianismo combinou o exercício do patrocínio com um senso de progresso espiritual, uma ética contra o pecado e esperanças de um tratamento superior no mundo vindouro".

Os helenos também tinham uma forte tradição "espiritual": a religião dos filósofos, que poderia igualar o cristianismo tanto em seu universalismo quanto em sua dimensão moral. O problema da religião filosófica grega corresponde perfeitamente à tensão entre o patriotismo imperial e o local: as elevadas concepções religiosas dos filósofos estavam muito afastadas da piedade cotidiana dos helenos comuns. Enquanto os cultos locais prosperassem, os filósofos ficaram felizes em participar deles, apesar de sua distância intelectual. A situação começou a mudar precisamente no terceiro século, quando o enraizamento local da elite helênica deixou de ser um dado adquirido. Plotino é o primeiro exemplo claro de um filósofo sem nenhuma conexão local: de acordo com Porfírio, "ele nunca suportaria falar sobre sua família, pais ou país de origem" (*Vita Plot.* 1.3–4). Sua verdadeira pátria estava no reino inteligível e seu pai estava lá (*Enn.* I 6, 8.21). Sua atitude para com os cultos tradicionais estava em harmonia com essa abordagem: ele não tinha nada contra eles, mas como filósofo, sentia-se acima deles e não precisava perder tempo com eles.

A abordagem de Plotino é bem ilustrada por uma famosa história contada por Porfírio. Quando seu pupilo Amélio pediu para participar de uma cerimônia religiosa, Plotino respondeu (*Vita Plot.* 10.35–6): "Eles deveriam vir a mim, não eu a eles". Como Robbert van den Berg mostrou (1999), as palavras de Plotino não são um sinal de arrogância, mas sim da incompatibilidade de dois discursos religiosos diferentes. Plotino descreve em alguns de seus tratados como os deuses no nível do Intelecto chegam até ele (*Enn.* v I, 6; v 3, 17.28–32; v 8, 9), e em tais passagens suas palavras irradiam com piedade. No entanto, é uma piedade filosófica, que considera irrelevantes os cultos locais. Enquanto gerações anteriores de platonistas consideravam a participação em festivais públicos interessante, os cultos cívicos de Plotino não significam nada. Sua atitude anda de mãos dadas com sua concepção da alma não descendente. Se o filósofo é capaz de ativar, por seu próprio esforço

mental, as camadas superiores de seu ser e viver no nível do intelecto, pelo menos em parte, não há necessidade de prestar atenção específica ao que se passa lá embaixo. Em vista disso, não surpreende que ele também tenha perdido o interesse pela religião helênica tradicional, que, em sua forma cívica convencional, quase nunca teve ambições "espirituais", abordando os deuses principalmente como poderes voltados para este mundo e preocupando-se com sua prosperidade. (cap. 9.2).

A própria abordagem filosófica plotiniana é fortemente religiosa, mas é um novo tipo de religião. Seus pontos focais são indivíduos fortes que alcançam Deus por seu próprio esforço interno. No terceiro século, esse não era um fenômeno incomum. Como Peter Brown afirmou, a antiguidade tardia deu lugar ao individualismo competitivo que os gregos sempre tendiam, mas que até o segundo século dC eles foram capazes de regular efetivamente entre outras coisas por meio de festivais religiosos compartilhados por toda a comunidade e financiados pela elite rica da cidade. Assim que os notáveis locais deixaram de considerar cada vez mais os cuidados com a cidade como seu principal compromisso e começaram a investir sua energia para subir a escada da administração imperial, ocorreu um desenvolvimento análogo no cenário religioso. Aqui também apareceram indivíduos fortes – os ‘amigos de Deus’, que por seu próprio virtuosismo religioso foram capazes de transcender disputas locais, representando 'um oásis de certeza em um mundo repleto de ambições'.

Na religião grega tradicional, o acesso aos deuses era o mesmo para todos, como podemos ver, por exemplo, da prática comum de eleger sacerdotes em lotes das fileiras de cidadãos comuns, sem exigir nenhuma preparação religiosa especial ou devoção e vocação pessoal. A partir do terceiro século, a fronteira entre o céu e a terra tornou-se mais fixa. No nível local, os deuses ainda eram acessíveis através de visões e oráculos, como costumavam ser, mas simultaneamente surgiu uma nova classe de virtuosos dotados que eram capazes de se elevar muito acima do povo comum e obter *insights* religiosos não disponíveis para todos. Esses indivíduos especiais foram capazes de estabelecer uma relação firme e íntima com Deus que, antigamente, não seria concebível. Entre os pagãos, o papel de "amigos de Deus" foi desempenhado pelos filósofos. Sua personificação perfeita é Plotino, que por sua enorme força intelectual foi capaz de se aproximar do

Uno, unindo-se a ele várias vezes. Não é de admirar que alguns dos romanos ricos confiassem em sua autoridade, a ponto de torná-lo um árbitro de suas disputas e um guardião de seus filhos (*Vita Plot.* 9).

No século III, a abordagem de Plotino foi altamente progressiva e totalmente de acordo com os últimos desenvolvimentos religiosos. Ao mesmo tempo, porém, ajudou a minar o politeísmo cívico. Culturalmente, Plotino ainda era um heleno, mas na verdade ele não sentia mais nenhum vínculo com a religião tradicional e não via razão para se interessar por ela. Seu sucessor, Porfírio, refletiu sobre seu próprio politeísmo com mais sinceridade, mas os resultados dessa reflexão estavam longe de serem otimistas. Porfírio ficou fascinado com os cultos helênicos e lidou com eles em vários de seus tratados. Ele estava ciente de sua importância para a cultura helênica como tal, mas lutou profundamente com eles como filósofo e, no final, não conseguiu reconciliá-los com sua própria espiritualidade intelectual. Ele sabia o quão importante era para as comunidades locais venerarem os deuses do mundo antigo, mas não era mais capaz de abraçar essa veneração seriamente. Para sua esposa Marcella, ele ainda o apresentava como “o maior fruto da piedade” (*Ad Marc.* 18), justificando sua decisão de se casar com ela pelo desejo de “apaziguar seus deuses nativos” e tocar para eles o teatro mundano que eles geralmente exigem de seus adoradores (*Ad Marc.* 2). No fundo, porém, ele estava acima de tipos semelhantes de culto, considerando-os como um substituto ruim adequado para as massas. Como ele explica condescendentemente à Marcella, realizar rituais de acordo com as tradições locais é certamente louvável, mas é preciso lembrar que a essência da piedade está em outro lugar: o verdadeiro templo de deus é o nosso intelecto e é apenas a virtude que atrai a alma para o alto rumo à divindade (*Ad Marc.* 16–19).

Em outras ocasiões, Porfírio era mais intransigente, recusando-se a participar dos cultos tradicionais. Como ele afirma em seu tratado “*Sobre a Abstinência*”, os cultos públicos não pertencem aos deuses, mas aos tipos mais baixos de daemons, que não são mais do que imitações inferiores e muitas vezes até distorcidas positivamente dos deuses verdadeiros, deliciando-se com sacrifícios sangrentos de animais e supervisionando paixões e desejos mundanos. Para as pessoas comuns, submersas no turbilhão de

paixões, a adoração a esses poderes das trevas é inevitável. O filósofo, no entanto, deve ficar longe deles o máximo possível (*De abst.* II 43):

"Portanto, um homem inteligente e temperado desconfiará de fazer sacrifícios pelos quais atrairá esses seres para si mesmo. Ele trabalhará para purificar sua alma de todas as formas, pois eles não atacam uma alma pura, porque é diferente deles. Se é necessário que as cidades apaziguem até esses seres, isso não tem nada a ver conosco. Nas cidades, considera-se que as riquezas e as coisas externas e corporais são boas e seus opostos maus, e a alma é a menor preocupação. Mas nós, tanto quanto possível, não precisaremos do que esses seres fornecem, mas fazemos todos os esforços, recorrendo à alma e às coisas externas, para nos tornarmos como Deus e aqueles que o acompanham – e isso acontece por desapego, por conceitos cuidadosamente articulados sobre o que realmente é, e através da vida que é direcionada a essas realidades".

O resultado dessa atitude religiosa foi uma divisão trágica e insustentável a longo prazo entre religião cívica e piedade filosófica. O filósofo ainda podia ser visto como uma pessoa de autoridade religiosa por pessoas comuns, mas na realidade ele não podia transmitir mais do que um eco de sua piedade a essas pessoas, deixando-as à mercê dos cultos tradicionais que ele não era mais capaz de tomar como algo sério.

Não é de surpreender que entre os pagãos a abordagem plotiniana não tenha prevalecido e tenha sido seguida principalmente por cristãos, cuja religião (ao contrário do politeísmo tradicional) foi capaz de preencher a lacuna entre as preocupações universais e locais, bem como entre os filósofos e os crentes comuns. Numa estrutura não cristã, essa reconciliação era muito mais difícil. Os filósofos helênicos logo se deram conta desse problema e procuraram possíveis soluções. Um papel crucial foi desempenhado por Iamblichus, que viu claramente os limites da posição de Porfírio; argumentando contra isso apaixonadamente em *De Mysteriis*. Jámblico estava convencido de que sem rituais tradicionais o politeísmo é inviável. Se a religião fosse reduzida a uma ascensão intelectual ao divino, o cisma entre a religião filosófica e a religião popular local se tornaria inevitável.

Naturalmente, Jámblico era incapaz de voltar as mãos do tempo e desfazer as mudanças religiosas do terceiro século. Ele também aceita o novo conceito de filósofos como santos dotados de autoridade religiosa. No

entanto, ele tenta oferecer um modelo de filosofia que não vá contra os cultos tradicionais, tornando-se seu principal aliado. É sintomático que quando, em 361, Juliano o apóstata se tornou imperador e tentou reviver a religião helênica, ele o fez precisamente com a ajuda do neoplatonismo jamblicano, que tentou transformar em uma teologia oficial. As reformas de Juliano estavam fadadas ao fracasso, pois elas foram contra a nova mentalidade, bem como contra a estrutura de poder do império. Os cultos tradicionais estavam intimamente ligados à autonomia política das cidades, que no século IV já se haviam passado. Juliano e os neoplatonistas foram capazes de defender os cultos intelectualmente, mas incapazes de justificá-los em termos de relações de poder. As tentativas de Juliano de retribuir às cidades pelo menos uma parte de sua antiga autonomia não tiveram êxito: os representantes da cidade haviam se acostumado demais ao novo sistema imperial e não estavam dispostos a sacrificar ambições individuais em favor do envolvimento ativo nos conselhos locais. Nem mesmo os aristocratas locais que permaneceram helênicos tinham muito interesse em financiar os velhos cultos cívicos; os canais de apoio público haviam mudado de rumo e agora era muito mais prestigioso os pagãos organizarem corridas de carroças. Os restos dos cultos pagãos eram principalmente apoiados por um punhado de velhas famílias helênicas, que o faziam por causa de seu tradicionalismo e sua adesão intelectual aos valores da religião cívica. Isso, é claro, era uma base muito fraca para a religião helênica se apoiar e que se tornou mais fraca com o tempo. O cristianismo, por outro lado, foi capaz de harmonizar reivindicações religiosas com as da estrutura de poder, tendo o caminho do sucesso sem problemas.

É nesse contexto histórico que podemos ler o esforço notável dos neoplatonistas orientais para defender a religião tradicional. Os neoplatonistas viram o velho mundo cultural em ruínas e fizeram o possível para salvá-lo. No segundo século, filósofos religiosos como Plutarco de Queroneia ainda podiam contar com a animada vida religiosa das cidades, oferecendo sua própria filosofia como complemento teológico intelectual. Jâmblico e seus seguidores não tinham mais tanta confiança. Os rituais tradicionais estavam entrando em um período de crise, e os filósofos não podiam apenas agir como seus defensores – eles tinham que se tornar seus executores também. A volta deles para a teurgia não foi uma marca de superstição, mas um esforço para combinar velhas formas de rituais com formas recém-inventadas, a fim de fornecer um substituto para a religião cívica ultrapassada. É significativo que,

nas suas formas mais baixas e menos elitistas, a teurgia incorporou uma série de práticas culturais tradicionais, como o sacrifício de animais, que sempre foram a pedra angular da religião grega. Do relato de Marino sobre o neoplatonismo ateniense do século V, podemos ver claramente que, em um nível, os filósofos de fato viam suas próprias práticas teúrgicas como uma continuação dos cultos tradicionais, realizando em privado o que não podia mais ser feito em público. Quando Proclo se considerava "o sacerdote comum de todo o mundo" (*Vita Procli* 19.30), estava expressando gravemente o ônus da responsabilidade cultural que os neoplatonistas estavam assumindo sobre seus ombros.

9.2 – A virada interior: Plotino e os ‘Amigos de Deus’

A ascensão dos "amigos de Deus", bem como as mudanças sociais e religiosas gerais no século III, ajudam a explicar o tipo de piedade plotiniano, bem como a reação jamblicana contra ele. Por si só, no entanto, pode ser visto como não mais que uma expressão de um processo mais amplo de mudanças na visão de mundo que ocorria na antiguidade tardia. Eles não estavam preocupados apenas com a religião e a sociedade, mas com a maneira geral como os homens pensavam de si mesmos e de sua posição na ordem da realidade. Ao tentar analisá-los, talvez possamos lançar luz não apenas sobre a posição religiosa dos neoplatonistas orientais, mas sobre toda a sua abordagem filosófica.

Como ponto de partida de nossa investigação, podemos recordar uma característica crucial do pensamento de Plotino que discutimos no capítulo 1.2.2, a saber, a identificação de níveis da realidade com estados de consciência. Por mais discreto que isso possa parecer, no contexto do pensamento antigo, era uma ideia revolucionária e que atesta uma mudança significativa na concepção do sujeito. Para apreciá-lo, precisamos reconhecer que, desde o período arcaico, os gregos geralmente tinham pouco sentido para a auto-reflexão introspectiva. Os gregos eram uma sociedade de vergonha e honra, uma sociedade na qual o valor pessoal era determinado pelo que se alcançava aos olhos dos outros. Como Jean-Pierre Vernant explica (1991: 327–8), o indivíduo na Grécia clássica e arcaica foi virado para fora, não para dentro:

"Os indivíduos procuram e encontram-se nos outros, naqueles espelhos que refletem sua imagem, cada um dos quais é um alter-ego para eles – pais, filhos, amigos [...]. Não há introspecção. O sujeito não constitui um mundo fechado e interior no qual ele deve penetrar para encontrar a si mesmo – ou melhor, descobrir a si próprio. O sujeito é extrovertido. Assim como o olho não se vê, o indivíduo deve procurar em outro lugar para se apreender. Sua auto-consciência não é reflexiva, encontrada em si mesmo. Isso não é interno, face a face consigo mesmo: é existencial. A existência é anterior à consciência de existir".

Em linhas básicas, isso também se aplicava aos filósofos. Embora seja verdade que eles prestaram muito mais atenção ao cuidar de si e da alma,

abrindo espaço para uma virada interior, esse cuidado não levou de fato à introspecção e ainda estava muito ligado à realidade externa, embora de uma maneira muito mais sofisticada: enquanto para os cidadãos comuns o espelho externo era representado pelo olhar expectante e crítico de outros, o alter-ego do filósofo era todo o cosmos. O conhecimento de si mesmo andava de mãos dadas com o conhecimento do universo e o lugar do homem: o sujeito humano se definia por meio de sua relação com a ordem cósmica. É significativo que a "alma" com a qual os filósofos tentaram cuidar era geralmente concebida não como um núcleo íntimo da personalidade, mas como um elemento racional impessoal dentro de nós, que a maioria das escolas interpretou como uma manifestação da Razão Universal. O cuidado de si era definido em uma perspectiva cósmica. O caminho principal para si mesmo – e também para Deus – não passava pelo interior da psique, mas pelo exame da ordem cósmica e pela concordância com ela. É por essa razão que a maioria dos filósofos estava tão interessada no estudo da natureza e do universo.

Essa postura cósmica estava em harmonia com a situação sócio-política. Na polis clássica, os interesses dos indivíduos eram idealmente subordinados às necessidades de todo o corpo cívico. O sujeito humano foi delimitado em relação à comunidade cívica da qual fazia parte. Dentro desta comunidade, no entanto, todos deveriam ser iguais, cada cidadão sendo um governante e um governado em uma pessoa. Para exercer seu poder, era preciso aceitar seus limites, de acordo com as decisões da assembleia cívica. Uma vez internalizada, essa atitude produziu a exigência de autocontrole – pois, para governar, era preciso ser capaz de governar a si mesmo. A maneira como alguém se relacionava era, portanto, comparável à maneira como se relacionava com a comunidade da polis – e por analogia com a comunidade do cosmos.

O mesmo se aplicava à maneira como os gregos se aproximavam de seus deuses. A religião grega era essencialmente ritualística. Não se importava com o que se pensa ou sente sobre os deuses. A única coisa que importava era o que se faz na frente dos outros. Como o assunto, a piedade grega foi extrovertida, consistindo em atos externos a serem realizados nas comunidades cívicas tradicionais. A atitude religiosa resultante é bem caracterizada por Vernant (2006: 354):

"A sociedade [na Grécia clássica] sempre age como o elo mediador entre os fiéis e os deuses. Não é uma interação direta entre duas personalidades individuais, mas a expressão do relacionamento que liga um deus a um grupo humano – uma família em particular, uma cidade, um tipo de atividade, um certo lugar na terra. Se o indivíduo é banido dos altares domésticos, excluído dos templos de sua cidade e exilado de sua pátria, ele é assim separado do mundo do divino".

Mais uma vez, os filósofos adotam esse modelo e o levam a escala cósmica: a parte mediadora entre o homem e os deuses é agora desempenhada pela ordem do universo, que pelas escolas mais importantes é vista como divina em alguns aspectos.

No período helenístico, a constituição grega do sujeito evoluiu lentamente. Como Michel Foucault mostrou no volume III da *História da Sexualidade*, os gregos progressivamente prestaram maior atenção à vida privada e ao cultivo do eu. Segundo Foucault (1986: 81–95), isso se deve à nova situação sócio-política. Enquanto as cidades mantinham a igualdade "horizontal" de seus representantes de elite, elas estavam ao mesmo tempo "verticalmente" subordinadas a potências imperiais superiores. O resultado foi uma maior conscientização da precariedade da fortuna e da fragilidade da existência humana, o que levou a uma maior ênfase no auto-cultivo privado. No entanto, esse auto-cultivo ainda está firmemente incorporado em uma estrutura cósmica. As melhores testemunhas são os estóicos romanos, que se concentraram em cuidar de si mais do que qualquer um de seus antecessores, mas viram o autocontrole e a autonomia interna intimamente ligados à capacidade de se sintonizar com a ordem do universo que expressa a vontade de Zeus. As *Meditações* de Marco Aurélio, apesar de sua maré, estão longe de ser um texto puramente introspectivo: Marco apenas se concentra em si mesmo para distinguir melhor entre o que está e o que não está em seu poder, para que ele possa desempenhar melhor o papel social que lhe foi atribuído no arranjo divino do mundo.

Uma mudança substancial só ocorre no terceiro século, quando o patriotismo imperial romano começa a oferecer uma alternativa ao engajamento local com suas restrições. Essa mudança significativa no campo da política parece ter sido provocada precisamente por uma mudança na constituição do sujeito. Como Peter Brown afirmou famosamente (1978: 27–

53), a antiguidade tardia foi caracterizada pela ambição de membros individuais da elite cultural e política. As ambições competitivas não eram novas no mundo antigo, mas até o final do segundo século dC, elas foram mantidas dentro de limites por meio de uma forte ênfase na reciprocidade e no 'evergetismo' da classe dominante. A piedade cósmica, que subordinava os impulsos do indivíduo aos movimentos cíclicos do universo, pode ser vista como um correlato filosófico dessa situação. No terceiro século, esse equipamento inquietamente mantido explodiu e as ambições foram dadas por completo. Na área da política, isso representava a nova possibilidade de notáveis locais subirem às alturas da hierarquia imperial; na esfera da religião, isso levou à ascensão dos 'amigos de Deus' – homens santos que se libertaram dos laços dos assuntos mundanos patrocinados pelas divindades locais e pela força de seu espírito relacionado ao Deus mais elevado. Em muitos casos, sua motivação original era um esforço para escapar da pressão social insuportável das comunidades nas quais a reciprocidade estava gradualmente dando lugar a uma concorrência implacável. Os homens santos reagiram cortando os laços sociais horizontais e elevando-se verticalmente a Deus.

São esses virtuosos religiosos que introduzem uma concepção inteiramente nova do sujeito. Sua abordagem é resumida por Vernant novamente (1991: 332), que reúne as contribuições de Brown e Foucault:

"Com a ascensão do homem santo, o homem de Deus, o asceta e o anacoreta, aparece uma espécie de indivíduo que se separa do rebanho comum e se desaprova do grupo social apenas para partir em busca de seu verdadeiro eu, alguém amarrado entre o anjo da guarda que o puxa para cima e as forças demoníacas abaixo que marcam os limites inferiores de sua personalidade. A busca por Deus e a busca por si são duas dimensões da mesma provação solitária".

Enquanto o antigo ideal ético era o autocontrole, entendido como a capacidade de estabelecer limites claros aos impulsos de uma pessoa e subordiná-los à ordem cívica e cósmica compartilhada, os homens santos não mais confiam nessa ordem. Para eles, o mundo exterior não é um espelho confiável, que permite vislumbrar a si mesmo. Em vez disso, eles se voltam para dentro e tentam encontrar um relacionamento mais autêntico com Deus através de seu mundo psíquico interno. No entanto, a psique humana é muito menos confiável que a ordem mundial, pois é facilmente enganada e é uma

fonte tanto do mal quanto do bem. A nova parte crucial da introspecção, portanto, se torna a capacidade de distinguir pensamentos puros de pensamentos impuros. Pensamentos maus eram tipicamente vistos como provenientes de demônios maus. A polaridade do divino e do demoníaco era paralela à do espírito e da carne. Se o nosso verdadeiro eu é encontrado dentro de nós, o corpo como nosso eu social externo deve ser visto como seu adversário.

O fenômeno dos homens sagrados é fascinante, pois atravessa diferentes religiões. Encontrou a expressão mais perfeita no cristianismo no qual uma das atrações era justamente a oferta da possibilidade de romper os velhos laços sociais de uma pessoa e juntar-se a novas comunidades reunidas em torno dos 'amigos de Deus' (Brown 1978: 72–8). O cristianismo estava bem disposto a um tipo de piedade "vertical", pois sempre fora um tipo de religião exclusivista. Aqui, o mediador entre Deus e o homem não era o universo compartilhado por todos, mas Cristo, que se dirigia a cada pessoa separadamente, exigindo arrependimento individual e oferecendo uma oportunidade de se relacionar com Deus de uma maneira sem precedentes e mais autêntica. Este era o terreno ideal para os homens santos, que se aproximavam mais de Deus do que os mortais comuns. O virtuosismo religioso individual foi grandemente facilitado pelo fato de que, diferentemente do judaísmo, o cristianismo não baseou seu exclusivismo na afiliação nacional ou social, oferecendo um modelo de piedade que depende unicamente da escolha individual e permite estabelecer laços sociais de uma maneira totalmente não tradicional e em certo sentido mais 'egoísta'.

Um subproduto natural da piedade cristã era a desconfiança de todos os poderes superiores, garantindo tipos alternativos de laços sociais. Ao contrário dos gregos, que, apesar da ênfase nas tradições locais, sempre deram como certo que os deuses de outras nações são apenas manifestações diferentes do mesmo poder divino genérico, os cristãos seguiram os judeus se distanciando das divindades estrangeiras, considerando-os como sombrios e como demônios perigosos. Nesse único princípio crucial reside um germe de dualismo ao qual o cristianismo sempre foi propenso. A princípio, esse dualismo dizia respeito às ações ritualísticas de alguém, levando a uma recusa categórica em participar de cultos pagãos. Muito em breve, porém, e em parte sob a influência da filosofia grega, ela também foi transferida pelos

pensadores cristãos para a alma. Os demônios começaram a ser vistos como poderes trabalhando nas partes irracionais da alma, escravizando-os e deformando-os à sua imagem. Na luta interna entre a parte inferior e a parte superior da alma, o objetivo não era mais colocar as faculdades irracionais em ordem, como no platonismo grego, mas cortar-se completamente das fontes da tentação demoníaca e apegar-se a Deus – que, como Criador pessoal, permitia uma relação altamente íntima que dificilmente seria imaginável para as divindades helênicas.

Os ascetas cristãos, no entanto, não eram os únicos "amigos de Deus". Um fenômeno paralelo pode ser encontrado entre os helenos. Enquanto, no segundo século dC, Luciano ainda zombava severamente de todos os virtuosos religiosos que transcendiam os limites da humanidade comum, a partir do terceiro século, então, esses mesmos homens divinos começaram a atrair admiração. “*Vida de Apolônio de Tiana*” de Filóstrato é uma das primeiras hagiografias da antiguidade tardia que propagaram esse novo ideal. Mais tarde, tratamentos hagiográficos de outros filósofos antigos (Pitágoras) e contemporâneos seguirão. Plotino é um excelente exemplo: o relato de Porfírio sobre sua vida testemunha a autoridade sobre-humana atribuída ao fundador do Neoplatonismo. Significativamente, Plotino não é apenas um novo tipo de virtuoso religioso no papel social que desempenha para os outros, mas, antes de tudo, na maneira com que se importa com ele próprio. Em harmonia com as últimas tendências que ele transforma em sua alma, mais do que qualquer outro de seus antecessores platônicos. É dentro de si que ele tenta encontrar o mais alto princípio divino. Plotino ainda está muito enraizado no pensamento grego tradicional, é claro, e ele o combina com a nova abordagem, identificando os graus de sua consciência subjetiva com níveis objetivos de realidade. A virada interior e a contemplação da ordem universal foram duas maneiras complementares para levá-lo ao mesmo objetivo. Ao combiná-los, Plotino provou ser um pensador inovador, abrindo novas perspectivas para o pensamento antigo. Não é de surpreender que sua abordagem platônica não ortodoxa mais tarde fosse inspiradora para Agostinho, cujas *Confissões* foram um verdadeiro marco na história europeia da "subjetivação".

Apesar do engenhoso esforço de Plotino, o equilíbrio entre "subjetivação" e piedade cósmica acabou sendo mais frágil do que parecia a

princípio. Por mais que tentasse manter ambos os aspectos em harmonia, sua concepção de matéria revela que a tarefa estava longe de ser fácil (ver cap. 7.1). A busca de Plotino pelo divino dentro de si parece não ter sido apenas uma escolha filosófica neutra, mas um resultado do desencanto com alguns aspectos do mundo externo, que, em sua dimensão material, lhe pareciam enganosos e perigosos. Plotino nunca sucumbiu inteiramente a essa visão dualista e, de acordo com o platonismo tradicional, ainda via o cosmos como uma imagem bonita e dentro dos limites da possibilidade, uma imagem perfeita do mundo inteligível. Ainda assim, sua identificação da matéria com o mal, bem como sua vergonha pessoal de "estar no corpo" (*Vita Plot.* 1.2), mostram claramente que manter uma relação positiva com o mundo corporal estava longe de ser fácil para ele.

Sinais importantes de crescente desequilíbrio podem ser encontrados em Porfírio, que segue os passos de seu mestre, tentando sistematizar suas ideias e levá-las à sua conclusão. Se para Plotino a natureza problemática do mundo foi representada pela matéria, no pensamento de Porfírio encontra uma expressão muito mais impressionante: associa-se às classes mais baixas de daemons, responsáveis por catástrofes cósmicas e que despertam nas almas humanas várias emoções prejudiciais (*De abst.* II 40.1–3):

"Uma coisa em especial deve ser contada entre os maiores danos causados pelos daemons maléficos: eles próprios são responsáveis pelos sofrimentos que ocorrem ao redor da terra (pragas, falhas nas colheitas, terremotos, secas e outras coisas semelhantes), mas nos convencem de que a responsabilidade está com aqueles que são responsáveis por apenas o oposto (isto é, os deuses). Eles se esquivam: sua principal preocupação é cometer erros sem serem detectados. Depois, nos levam a súplicas e sacrifícios, como se os deuses beneficiados estivessem zangados. Eles fazem essas coisas porque querem nos desalojar de um conceito correto dos deuses e nos converter para eles mesmos. Eles se regozijam em tudo o que é igualmente inconsistente e incompatível; deslizando (como se fosse) as máscaras de outros deuses, eles lucram por nossa falta de sentido, conquistando as massas porque eles inflamam o apetite das pessoas com luxúria e desejo de riqueza, poder e prazer".

A ideia de demônios do mal não era nova no pensamento grego. Foi introduzido pela primeira vez por Xenócrates, que postulou a existência de daemons "morosos" e "obstinados" para explicar os aspectos sombrios de

alguns cultos tradicionais. Sua natureza foi investigada por Plutarco na virada do segundo século dC, que deu para eles uma classe especial de almas superiores. Como almas, são capazes de decisões morais, algumas sendo boas, outras se tornando más e prejudiciais. Nesse sentido, Plutarco concordaria com Porfírio. Mas ao contrário dele, ele define essa concepção "dinâmica" de escolher daemons em uma estrutura "estática" mais ampla e acredita que, para os daemons do mal, existem certas posições estáveis no cosmos, nas quais suas atividades problemáticas podem ser úteis para o mundo como um todo, fornecendo punição justa para quem merece. O sinal mais claro da incorporação de demônios do mal na ordem mundial é seu lugar tradicional em cultos públicos, que ajudam a regular e apaziguar os poderes daemônicos sombrios. Conseqüentemente, Plutarco insiste em que mesmo esses daemons devem "ser adorados da maneira tradicional de nossos pais" (*De defectu* 416c).

A novidade da abordagem de Porfírio reside no fato de que ele recusa completamente a adoração de demônios do mal. Como vimos, em sua opinião, os daemons devem ser adorados apenas por pessoas comuns que são incapazes de se libertar das paixões. Para os filósofos, esse culto é positivamente prejudicial e deve ser evitado. Além disso, como os daemons do mal são definidos como aqueles que exigem sacrifícios sangrentos, agora compreendem não apenas um pequeno grupo de divindades extraordinariamente "morosas" descritas por Xenócrates, mas todas as divindades adoradas nos cultos tradicionais. Se aos olhos de Plutarco esses eram os servos inferiores dos deuses puros descritos pela filosofia (*De defectu* 421E), para Porfírio eles preferem agir como seus concorrentes, que enganosamente fingem ser deuses para eclipsar as verdadeiras divindades (*De abst.* II 42.2). Até agora, tais pensamentos radicais só haviam sido adotados pelos cristãos, que viam regularmente as divindades adoradas pelos pagãos como usurpadores demoníacos da glória de Deus.

Porfírio conhecia bem os cristãos (ver *Vita Plot.* 16), e ele pode ter sido parcialmente influenciado pela visão deles dos demônios, embora sua visão geral ainda seja decididamente helênica e tenha certamente se baseado em daemonologias pagãs também. Mais interessante do que suas fontes parciais, porém, é a maneira como ele as reúne e o efeito de cosmovisão que ele alcançou. Por estar associado a demônios do mal, o polo mais escuro da

realidade agora se torna muito mais tangível do que para Plotino. Além disso, a recusa de Porfírio em adorar os daemons trouxe importantes consequências sociais. Como Peter Brown sugere (1978: 75), os demônios do mal incorporavam "toda a anomalia e confusão" que, desde o século III, "estavam latentes na cultura e relações sociais humanas", depois que o modelo tradicional de solidariedade cívica começou a desmoronar à medida que mais e mais notáveis escaparam às suas obrigações evergéticas. A convicção de Porfírio de que são esses poderes perturbadores que as cidades adoram em seus cultos testemunha sua grande desilusão com as formas sociais tradicionais. No entanto, embora da perspectiva cristã a luta contra os demônios do mal fizesse sentido e fosse capaz de produzir novos tipos de coesão social, no universo helênico de Porfírio isso não era assim. Seu esforço para se separar das forças demoníacas sombrias e conflitantes era unilateral, criando uma barreira entre os níveis superior e inferior da realidade, entre o universal e o particular, entre os intelectuais e o povo comum.

Nesse sentido, o pensamento de Porfírio envolvia um dualismo que era fundamentalmente diferente do que costumamos encontrar em pensadores platônicos anteriores. Sempre houve inclinações dualistas no pensamento platônico, é claro, mas, embora esses postulassem a existência de um princípio independente do mal (seja matéria, alma má ou a díade), eles visavam dominar esse princípio e submetê-lo ao controle racional – nunca em rejeitá-lo completamente. Plutarco é um bom exemplo: em “*Sobre a geração da Alma no Timeu*”, ele postula uma oposição entre Alma e Intelecto. A alma é uma poderosa fonte de energia e movimento, mas por si só esse movimento é totalmente irregular e desordenado. A inteligência, por outro lado, é perfeitamente ordenada e regular, mas por si só é bastante impotente, sendo incapaz de se mover. O objetivo do Demiurgo é unir esses princípios, criando um todo concordante, cheio de ordem e energia. O mesmo deve ser alcançado por cada um de nós: nossa tarefa não é erradicar as paixões à maneira dos ascetas cristãos, mas cultivá-las e sujeitá-las à regra da razão.

A tendência de fugir das paixões em vez de lutar com elas e colocá-las sob o controle de alguém já pode ser vislumbrada ocasionalmente em Plotino (por exemplo, na *Enn.* I 4), mas é apenas na rejeição de Porfírio dos demônios do mal que encontrou uma expressão de destaque. De fato, a abordagem de Porfírio era um sinal de uma crise crescente no coração do platonismo, que,

em sua forma plotiniana, não era mais capaz de manter toda a realidade unida. Enquanto os "dualistas" platônicos mais antigos, como Plutarco, mantinham uma atitude geralmente otimista e abrangente, integrando demônios do mal na ordem do universo e não vendo motivo para recusar sua adoração, a incapacidade de Porfírio de fazer o mesmo significava que o divino não podia mais confiar inteiramente em sua capacidade de permear toda a realidade corporal – incluindo sua dimensão social – e mantê-la sob seu controle.

9.3 – Re-externalização jamblicana

Se a daemonologia de Porfírio trai sua falta de confiança cósmica, o neoplatonismo oriental pode ser visto como uma tentativa de restabelecê-la. Jâmblico, sem dúvida, não estava menos consciente da crise social do que Porfírio, mas sua reação foi justamente o oposto: ele tentou verificar as tendências perturbadoras e reintroduzir a ordem na sociedade e no mundo em geral. A reforma filosófica e religiosa projetada por ele pretendia colmatar o abismo porfiriano entre o mundo material e os níveis mais altos, fazendo-os parecer duas partes de um todo harmonioso. Significativamente, isso foi conseguido antes de tudo restabelecendo limites impenetráveis entre os níveis da realidade. Dessa maneira, a alma humana recuperou seu lugar firme na ordem das coisas e foi impedida de subir verticalmente até Deus por sua própria força. Mais uma vez, a alma ficou presa ao cosmos material e foi forçada a assumir a responsabilidade por ele – uma abordagem que Miller (2005) designa apropriadamente como uma mudança de 'um toque do transcendente' para o 'toque do real'. Nem mesmo as almas filosóficas mais perfeitas conseguiram escapar, sendo seu dever descer e ajudar os outros. Não é de surpreender que, quando Juliano projetou a visão de Jâmblico na política, ele o fez (sem sucesso) tentando abaixar sua majestade imperial, subordinar o imperador às leis e devolver pelo menos uma parte do poder político às mãos dos magistrados cívicos locais.

O universo hierárquico estabelecido por Plotino permaneceu o mesmo nos contornos básicos, mas foi meticulosamente externalizado: não era mais acessível apenas pela introspecção, mas era percebido como uma realidade objetiva 'lá fora', à qual é preciso se sintonizar. A tarefa decisiva passou a conhecer a estrutura dessa realidade o mais precisamente possível. Somente assim a alma poderia ser levada de acordo com a ordem do universo, ligando-se aos deuses por meio dela. Daí a paixão característica dos neoplatonistas orientais por meticulosas distinções conceituais, mapeando a zona externa situada entre o homem e o Uno. Embora os leitores modernos possam facilmente sentir repulsa pela extrema convicção "realista" (em oposição à nominalista) de que, por exemplo, ser, vida e pensamento são, na verdade, três níveis ontológicos objetivamente existentes (e não apenas três aspectos entrelaçados do Intelecto, distinguidos apenas pelo nosso pensamento, como

Plotino acreditava), isso faz sentido se vemos precisamente como uma maneira de subordinar firmemente a alma humana à ordem externa da realidade. Mais uma vez, assim como no pensamento clássico e helenístico, a alma teve que restringir suas ambições individuais e se ver como parte e sujeita a uma comunidade cívica cósmica.

Desnecessário dizer que, na virada do século IV, todos esses passos eram essencialmente conservadores. Eles significaram um grande “Não” para a maioria das novas tendências intelectuais introduzidas por Plotino. Jámblico reconheceu que o caminho plotiniano médio entre se virar para dentro rumo à si mesmo e se virar para fora rumo ao cosmos era difícil de seguir e acabaria por levar à busca de refúgio nos planos mais elevados de si mesmo dos aspectos mais sombrios do mundo externo. A longo prazo, os filósofos teriam que escolher entre continuar no caminho da piedade cósmica ou mudar para o cristianismo, que, diferentemente do platonismo, que é intelectual demais, foi capaz de encontrar um elo entre o virtuosismo subjetivo dos homens santos e a piedade mais prosaica das massas, permitindo a integração de todas as camadas da sociedade em um todo coerente. O preço dessa nova coerência, no entanto, seria o rompimento das formas sociais e religiosas tradicionais – uma eventualidade que Jámblico considerou inaceitável. Em vez disso, com sua reforma filosófica, ele tentou salvar o mundo helênico e mantê-lo vivo sob novas condições. Ele também teve que aceitar a ideia de homens santos mediando entre os deuses e os seres humanos comuns, pois no final do terceiro século não era possível voltar ao modelo mais antigo, que dava a todos igual acesso aos deuses. No entanto, Jámblico tentou encontrar um lugar para os 'amigos de Deus' no qual eles não perturbariam a ordem social e cósmica tradicional, ajudando a mantê-la unida.

A rejeição do processo de subjetivação ajuda a explicar uma característica do neoplatonismo tardio no qual a geração mais velha de estudiosos modernos é mais repelida: a adoção da teurgia. Para Jámblico e seus seguidores, a união com os deuses não era mais alcançada apenas voltando-se para dentro de si; exigia o apoio de atos ritualísticos externos. A ascensão interior ao divino praticada por Plotino foi considerada muito perigosa, pois afastou o filósofo do cosmos e seus concidadãos. A teurgia retornou à antiga prática helênica de se comunicar com os deuses por meio da performance simbólica externa. Assim como todas as distinções

metafísicas eram agora vistas como existindo objetivamente "lá fora", também a religião deveria ser externalizada. É típico dos rituais que eles aparecem para os atores 'como "externos", e não de sua autoria', como padrões objetivos pré-existentes a serem realizados e reencenados pela performance. Realizar rituais é como encenar uma peça de teatro em que todas as partes foram escritas previamente e em que tudo o que fazemos é voltado para um público externo (humano ou divino). Com efeito, a devoção ritual enfatiza precisamente a subordinação de alguém a uma ordem metafísica mais ampla existente fora do sujeito. Mesmo os níveis mais altos de adoração ritual foram concebidos dessa maneira e, embora os rituais fossem progressivamente menos materiais e mais mentais, é provável que tenham sido percebidos como externos ao sujeito, como corredores externos cujas portas só poderiam ser abertas apresentando o 'símbolo' certo (*synthema*) revelado aos teurgistas pelos próprios deuses.

Uma parte crucial do empreendimento iamblicheano consistiu na tentativa de retirar do platonismo todos os traços de dualismo. A imagem bipolar da realidade, que exigia que o filósofo rejeitasse o polo inferior e se ligasse ao polo superior, foi substituída por uma imagem circular muito mais "totalitária", na qual o Um envolve todas as coisas e as mantém sob controle. Já vimos (cap. 7) quão crucial era para Proclo absolver a matéria de toda responsabilidade pelo mal e oferecer uma visão de mundo em que todos os componentes até os mais baixos fossem bons, com o mal surgindo apenas parcialmente como um produto de suas ocasionais assimetria.

Ainda mais notável é a visão neoplatônica tardia dos demônios do mal, que contrasta nitidamente com a de Porfírio discutida acima. O próprio Jâmblico parece apenas ir a meio caminho a esse respeito. Como todos os neoplatonistas, ele não duvida da existência de demônios do mal que despertam desejos básicos nos seres humanos e os mantêm afastados dos deuses. Se os demônios personificassem as tensões implícitas nas relações sociais no final do terceiro século, Jâmblico dificilmente poderia tê-los ignorado. No entanto, ao contrário de Porfírio, ele rejeita a idéia de que esses poderes das trevas tenham algo a ver com os cultos tradicionais, e enfatiza que são precisamente esses cultos que mantêm os daemons longe com mais eficiência. Em vez de separar filósofos do povo comum, os cultos politeístas ajudam a uni-los.

Infelizmente, qual é o status cósmico preciso dos daemons maus não está claro nos escritos de Jâmblico, mas aprendemos mais com Proclo, que oferece não apenas a mais complexa, mas também uma das concepções mais positivas de daemons preservadas da antiguidade. Proclo enfatiza que, como os demônios do mal são uma classe de poderes cósmicos, eles não podem realmente ser maus. O Cosmos deve ser considerado como uma estrutura divina confiável para que possamos confiar, e é inadmissível ver qualquer uma de suas forças como positivamente prejudicial. Como vimos no capítulo 7.2, os daemons são inaceitáveis para o mal devido ao fato de sempre preservarem sua posição e nunca se desviarem da perfeição que lhes é natural (*De mal.* 18.10–22). Proclo não nega a nocividade ocasional dos daemons, mas a vê como estritamente relativa. Os daemons são bons em si mesmos, mas prejudiciais para aqueles indivíduos a quem impedem de alcançar sua perfeição adequada. A parte deles é análoga à dos professores nomeados para castigar os erros dos alunos ou para os guardiões “que ficam na frente dos templos e impedem qualquer pessoa contaminada de entrar, porque eles não lhes permitem participar dos ritos que acontecem no interior. Pois também deve haver demônios para deter no reino terrestre a pessoa contaminada que é indigna de viajar para o céu” (*De mal.* 17.16–25).

Em seu monismo abrangente, Proclo está pronto para incluir no todo significativo da realidade os aspectos mais problemáticos, insistindo em sua bondade final. Nem mesmo os recantos mais baixos e piores do mundo material ficam sem supervisão divina. Em todos esses casos, os daemons atuam como enviados dos deuses, examinando tudo até os detalhes mais sombrios (*Em Remp.* I 78.6–14):

“Para as classes mais baixas de daemons, que trabalham no domínio da matéria, encarregam-se até da deformação dos poderes naturais, da feiura das coisas materiais, dos desvios no vício e do movimento desordenado e discordante. Pois essas coisas também devem existir no mundo, contribuindo para a perfeita diversidade da ordem do universo; e é necessário que as classes eternas também contenham a causa da existência parasitária dessas deformações, a causa de sua estabilidade e permanência”.

No final, toda a responsabilidade por lapsos é da parte de indivíduos humanos. As forças cósmicas universais são inocentes e podemos confiar nelas mesmo em nossos momentos mais sombrios.

Uma maneira ainda mais radical de reunir o superior e o inferior consistia na tentativa de fornecer uma estrutura filosófica para valorizar o local e o particular. Em nenhum lugar isso é mais óbvio do que no famoso debate entre Porfírio e Jâmblico sobre os nomes divinos. Porfírio não entendeu por que, como um heleno, ele deveria usar nomes bárbaros dos deuses: certamente o que importa é o significado, seja qual for o tipo de palavras usadas. O que isso implica é uma teoria formal ou conceitual da linguagem, na qual nomes locais específicos são apenas veículos insignificantes mais baixos a serem chutados depois de subir nos conceitos universais aos quais eles se referem. Isso está totalmente de acordo com a tendência de Porfírio de desconsiderar as preocupações locais e materiais e procurar o divino nas alturas do intelecto. Jâmblico recusa essa abordagem: os nomes divinos têm uma força simbólica e, como tal, estão isentos da “tradutibilidade” formal da linguagem comum. São apenas as categorias formais de ser que podem ser traduzidas. Os símbolos, no entanto, são supra-essenciais: eles não são descobertos pelo raciocínio racional, mas revelados nas tradições religiosas locais.

Proclo desenvolveu a mesma concepção, fundamentando-a firmemente em sua concepção das hênadas. Como vimos (cap. 3.3), as hênadas transcendem o regime do ser, na qual sua unidade equivale à singularidade individual (idiotes), manifestando-se na singularidade não conceitualizável das tradições míticas e culturais locais. Dessa maneira, um método engenhoso foi encontrado para transpor o abismo entre o universal e o particular: a ascensão filosófica às alturas universais do ser tinha que ser acompanhada de um trabalho teúrgico com símbolos locais únicos. Mais uma vez, vemos aqui a mesma tendência radical de descartar o dualismo e ver a realidade como completamente unida. Embora à primeira vista o domínio contingente das particularidades materiais possa parecer um adversário da ordem formal do ser, as hênadas ajudam a reconectar os dois extremos, revelando-se precisamente no local e no particular.

Por mais irrealisticamente otimista que tudo isso possa parecer, foi apenas adotando uma posição monista radical desse tipo que os neoplatonistas tardios poderiam ter esperado parar as tendências disruptivas

que se espalhavam por toda a parte e gradualmente arruinando o velho mundo helênico. Desnecessário dizer que seus esforços estavam fadados ao fracasso, pois era muito elitista e progressivamente separado da realidade social e política. A breve tentativa de Juliano de restabelecer o helenismo e transformá-lo em uma religião imperial mostrou com muita clareza quão difícil isso teria sido, mesmo com o apoio do imperador. Os neoplatonistas podem ter venerado tradições culturais locais, mas suas próprias concepções religiosas eram muito elevadas para servir como uma estrutura teológica geralmente aceitável para os pagãos comuns. A vontade deles de experimentar novos procedimentos de rituais e usá-los para apoiar a religião que desaparece é fascinante, mas a curiosa mistura do antigo e do novo estava fadada a levantar suspeitas em muitos membros da elite helênica conservadora. No final, tudo o que nossos filósofos conseguiram foi criar ilhas de helenismo notavelmente estáveis em meio ao mundo cada vez mais cristão. Mesmo assim, o rigor intelectual que eles investiram em sua luta desesperada pela sobrevivência era tal que ainda hoje deve comandar nossa admiração.

10 – Epílogo: Legado de Proclo

Por volta do fim do século VI d.c., o neoplatonismo pagão jazia morto como abordagem filosófica. Entretanto, seus textos cruciais provaram-se duradouros e exerceram influência considerável - especialmente os de Proclo. A primeira instância decisiva disso ocorreu logo após a virada do século VI, quando um autor desconhecido adaptou, em quatro tratados, a metafísica de Proclo às finalidades do cristianismo sob o nome de Dionísio Areopagita, o ateniense convertido por São Paulo e mencionado em Atos 17:34. Dionísio também utilizou de outras fontes (como os padres capadócius) e simplificou demasiadamente o sistema procleano, dispensando a maioria das hipóstases intermediárias e tornando o cosmos dependente de Deus de forma muito mais imediata. Entretanto, ao fazer isso, ele conseguiu aplicar muitos princípios fundamentais da metafísica de Proclo, criando uma única síntese teológica e que deixaria uma marca inesquecível no pensamento cristão, tanto no Ocidente como no Oriente. Os teólogos bizantinos desde o início estavam bem cientes do quanto a impressionante similaridade entre o pensamento de Dionísio e aquele de Proclo, e chegando até mesmo a disputar a autenticidade dos tratados de Dionísio. No entanto, as dúvidas acabaram por ser dissipadas e Dionísio foi aceito como autoridade teológica, de quem Proclo teria “roubado” suas ideias fundamentais.

Provavelmente foi sua similaridade com Dionísio que tornou o arqui-pagão Proclo tão atrativo aos olhos de muitos intelectuais cristãos. Embora de início, não tenha exercido influência direta. Por muito tempo, ele foi estudado aparentemente com parcialidade pelos Bizantinos, embora suas obras estivessem entre as escolhidas para transcrição em minúsculas no século IX, um derradeiro sinal de sua relativa importância. No século VIII, a teurgia de Proclo parece ter desempenhado um papel na controvérsia entre iconoclastas e defensores de imagens em Bizâncio, o que auxiliou o segundo grupo a explicar o sentido em que as imagens podem ser iluminadas pela presença divina (ver Criscuolo 1992). Um grande renascimento procleano somente teve início no século XI com Michael Psellus, o qual não possuía somente conhecimento aprofundado quanto a metafísica procleana, mas era, ademais, muito interessado pela teurgia. Ele também inspirou um conjunto de seguidores, o que, em contrapartida, alertou os críticos do paganismo. Seu

sucessor, John Italus, foi excomungado e obrigado a passar o resto de sua vida na obscuridade monástica. Um outro estudante teve mais sucesso, Ioane Petrizi, filósofo da Geórgia, o qual desenvolveu uma harmonização original entre a doutrina cristã e o pensamento neoplatônico, e que introduziu Proclo nos círculos intelectuais da Geórgia ao traduzi-lo e comentar o *Elementos da Teologia*.

Do século XII em diante, podemos observar uma curiosa relação de amor e ódio dos intelectuais bizantinos quanto a Proclo, o qual era tanto admirado como condenado. Proclo foi estudado arduamente pelo círculo de filósofos do século XII, consistindo de Anna Comnena, uma princesa e historiadora bizantina, filha do imperador Alexius Comnenus. Embora seja característico que seu tio Isaac Sebastocrator tenha composto seus três ensaios sobre o destino, a providência e o mal, ocultando completamente sua proveniência procleana, a citar somente fontes reconhecidas, como Dionísio. O maior representante da oposição foi Nicholás de Methone, o qual escreveu, ainda no século XII, uma Refutação aos Elementos da Teologia. Nesse período, Proclo tornou-se uma personificação de tudo que era incompatível com a doutrina cristã. Apesar disso, ele não deixou de fascinar os Bizantinos. No século XIII, George Pachymeres se interessou muito pelos escritos de Proclo, e transcreveu seus comentários sobre Parmênides e Alcibíades.

A recepção do neoplatonismo por parte dos árabes foi de extrema importância. O câmbio filosófico entre o mundo grego e seus vizinhos orientais já existia no século VI, quando Damáscio e seus pupilos empreenderam uma viagem à Pérsia. Na orla oriental de Bizâncio, os contatos entre persas e intelectuais árabes tardios parecem ter tido continuidade nos séculos subsequentes, embora os detalhes nos escapem. Está claro, de qualquer forma, que os árabes absorveram a filosofia grega, em grande parte, na sua forma neoplatônica, o Aristóteles, a quem veneravam como autoridade máxima, não era o rebelde pupilo de Platão do século IV a.c, mas o companheiro cordial dos comentários neoplatônicos de Aristóteles, o qual concordava com Platão na maioria dos seus pontos. Foi essa atitude harmonizante que permitiu aos árabes a atribuição de inúmeras concepções neoplatônicas a Aristóteles (ver D’Ancona 2004: 24-6).

O centro original da recepção árabe do pensamento grego era o círculo intelectual em torno de al-Kindi, que ensinou no século IX em Bagdá. Al-Kindi

encomendou uma série de traduções do grego, muitas delas de obras neoplatônicas. Eles pretendiam suprir os princípios metafísicos que estavam faltando nas obras de Aristóteles e, como tais, eram vistos como parte integrante do projeto filosófico aristotélico. Um bom exemplo é a chamada Teologia de Aristóteles, na verdade uma versão árabe reorganizada e paráfrase de partes das Enéadas de Plotino, provavelmente aumentada pelo próprio al-Kindi por copiosas notas e comentários, e acompanhada de peças de Proclo. De gênero semelhante, foram selecionadas cerca de vinte proposições do “Elementos da Teologia”, de Proclo, transmitidas sob o título revelador “*O que Alexandre de Afrodísias Extraiu do Livro de Aristóteles Intitulado Teologia, i.e., O Discurso sobre o Senhorio*”, que tentou transmitir um pensamento monoteísta e criacionista como interpretação do sistema neoplatônico. Ainda outra antologia seletiva foi o “*Livro de Aristóteles sobre a Exposição do Bem Puro*”, uma seleção reorganizada de trinta e quatro proposições parafraseadas nos “*Elementos de Teologia*” de Proclo. Esse trabalho mostrou-se imensamente influente no final do século XII, quando foi traduzido para o latim como *Liber de causis*.

No ocidente latino, a influência de Proclo foi por muito tempo indireta, mediada em primeiro lugar por Dionísio, o Areopagita, cujas obras foram enviadas em 827 pelo imperador bizantino Miguel II ao rei Luís, o Pio da França. Dúvidas sobre autenticidade não pareciam ter se espalhado pelo Ocidente, e o trabalho sempre foi realizado com grande respeito, influenciando a filosofia medieval em grande parte. Ainda mais importante foi a enxurrada de traduções de filósofos árabes no século XII, que transmitiu ao Ocidente o mesmo tipo de aristotelismo neoplatonizado que foi promovido por al-Kindi e seus seguidores. Crucial entre esses trabalhos foi a tradução em latim do árabe *Liber de causis*, comentado por Alberto, o Grande, e Tomás de Aquino.

Foi somente na segunda metade do século XIII que Proclo se tornou conhecido diretamente, graças às traduções em latim de Guilherme de Moerbeke. O mais importante foi sua tradução dos *Elementos da Teologia*, em 1268, um texto que permitiu a Tomás de Aquino, no prólogo de seu tratado final “*Super librum de causis expositivo*” (1272), identificar o *Liber de causis* como um trecho dos *Elementos*. Nos anos 1280, Moerbeke continuou a traduzir os três *opuscula* e o *Comentário de Parmênides*. Para o próprio Tomás de Aquino, as traduções de Moerbeke chegaram tarde demais para modificar

substancialmente seu pensamento e ele absorveu indiretamente várias concepções procleanas. O uso direto extensivo de Proclo foi feito pelo aluno de Aquino, Henry Bate de Malines (1246–1310), que em seu “*Speculum divinatorum*” defende uma harmonia neoplatonicamente concebida entre Platão e Aristóteles. Proclo era particularmente popular na Tradição Dominicana Alemã, que seguia os passos de Alberto, o Grande. Proclo se firma proeminentemente no pensamento de Dietrich de Freiberg (1250–1310), e menos notoriamente também no de seu amigo um pouco mais velho, Mestre Eckhart. O seguidor alemão mais importante de Proclo, porém, foi Berthold de Moosburg, que em meados do século XIV compôs o “*Expositio super Elementationem theologiam Procli*”, o único comentário latino existente sobre Proclo.

Um novo boom nos estudos procleanos ocorreu no Renascimento, quando o Ocidente lucrou com o intercâmbio filosófico com os últimos representantes da filosofia bizantina: Gemistos Plethon (1360–1452) e, mais importante ainda, Basilius Bessarion (1403–72), ambos quem foi em 1438 à Itália para participar do Conselho de União entre as igrejas grega e latina. Como defensor do sindicato, Bessarion se ressentia amargamente em casa e, conseqüentemente, decidiu deixar a Grécia para sempre e se mudar para a Itália, onde o papa Eugênio IV o tornou cardeal em 1439. Bessarion estava muito interessado em Proclo e na exposição sistemática do platonismo. No livro II de seu tratado “*Contra o Caluniador de Platão*” (1469), deve-se muito à *Teologia Platônica* de Proclo. Importantemente, Bessarion estava em contato com os principais intelectuais italianos e desempenhou um papel crucial na disseminação do platonismo no Renascimento. Foi em grande parte por ele e seu debate com Plethon que os intelectuais ocidentais mais uma vez aprenderam a distinguir adequadamente entre platonismo e aristotelianismo, podendo agora seguir cada uma dessas abordagens filosóficas de uma forma mais pura.

O primeiro filósofo da Renascença a lucrar com o contato com intelectuais bizantinos foi Nicolau de Cusa (1401–64), que em 1437 trouxe de Constantinopla o manuscrito da “*Teologia Platônica*”, encarregando posteriormente Pietro Balbi, membro do círculo de Bessarion, de fazer uma tradução latina (que foi concluída apenas na década de 1460). Ele também estudou cuidadosamente as traduções de Moerbeke dos *Elementos* e o

Comentário de Parmênides, deixando numerosas anotações em seus manuscritos desses tratados e integrando uma série de concepções procleanas em seu pensamento. Todos esses tratados também eram bem conhecidos de Marsilio Ficino, que emprestou o título (embora não o conteúdo) de sua principal obra, *Teologia Platônica*, de Proclo. Ficino também traduziu trechos dos *Comentários de Alcibíades* e dos *Comentários da República*, e até afirmou ter feito uma nova tradução dos *Elementos* e dos hinos de Proclo, embora esses trabalhos tenham sido infelizmente perdidos. Além disso, ele traduziu o “*De sacrificio*” de Proclo em 1488 e mostrou grande interesse pela teurgia em geral. Na mesma época, Giovanni Pico della Mirandola publicou suas 900 teses reunidas por numerosas autoridades e destinadas a unir todas as escolas de pensamento em uma única sinfonia de filosofias; cinquenta e cinco delas foram retiradas de Proclo. Na mesma linha, Francesco Patrizi incorporou uma série de concepções procleanas em sua “*Nova Filosofia do Universo*” (1591), depois de ter publicado traduções em latim dos *Elementos de Teologia* e *Elementos da Física* em 1583.

Com o fim do Renascimento, o interesse em Proclo e no Neoplatonismo diminuiu, mas nunca desapareceu completamente. Em 1618, a primeira edição completa e a tradução em latim da *Teologia Platônica* de Proclo foi publicada por Aemilius Portus. Um grande admirador de Proclo foi Johannes Kepler (1571–1630), que em sua “*Harmonia do Mundo*” fez uso frequente do *Comentário de Euclides*. Proclo também foi amplamente utilizado pelos platonistas de Cambridge, como Ralph Cudworth (1617–85) e Henry More (1614–87). No entanto, como predominava a imagem mecânica e corpuscular do mundo, os filósofos eram cada vez mais hostis ao neoplatonismo.

O último grande renascimento do neoplatonismo ocorreu na virada do século XIX, em reação ao mecanicismo racionalista da ciência e da filosofia moderna. Na Inglaterra, Proclo foi despertado por Thomas Taylor, que publicou as primeiras traduções de textos neoplatônicos em uma linguagem moderna, incluindo os *Elementos da Teologia* (1792), *Teologia Platônica* (1816) e o *Comentário do Timeu* (1820). Embora ignorado pelos acadêmicos profissionais de sua época, suas palestras foram assistidas por alguns dos famosos poetas românticos, como William Blake, William Wordsworth, Samuel Taylor Coleridge e Percy Bysshe Shelley. Coleridge, o mais filosoficamente inclinado deles, leu também Proclo no original grego e se referiu a ele em

algumas de suas obras. Graças a Taylor, Proclo também influenciou os transcendentalistas americanos, especialmente Ralph Waldo Emerson (1803–82).

Ainda mais interessante foi o desenvolvimento na Alemanha, onde Proclo chamou a atenção dos grandes filósofos idealistas Hegel (1770–1831) e Schelling (1775–1854), que absorveram alguns de seus princípios metafísicos – principalmente o ciclo de permanência, processão e reversão, que reaparecem tanto em Hegel quanto em Schelling como o princípio básico da dialética triádica deles. Hegel viu o sistema de Proclo como o culminar do pensamento grego (1894: 451): “nele o mundo do pensamento se consolidou, por assim dizer, [...] pois o mundo sensível desapareceu e o todo foi elevado ao espírito, e esse todo foi chamado Deus e sua vida nele. Aqui testemunhamos uma grande revolução, e com isso se encerra o primeiro período, o da filosofia grega”. Não é de surpreender que Victor Cousin, em 1821, tenha dedicado sua edição do *Comentário de Parmênides* de Proclo precisamente a Hegel e Schelling. O legado do idealismo alemão foi usado como uma pista para a compreensão do neoplatonismo pelo estudioso alemão do século XX, Werner Beierwaltes, cuja monografia clássica de Proclo (1979) é muito hegeliana em sua seleção de tópicos.