

SEMENTES PARA UMA LEITURA TRANSCENDENTAL DA FILOSOFIA DO NEOPLATONISMO TARDIO

Ms. Danilo Costa Lima

PUC – São Paulo

RESUMO: Segundo uma leitura bem estabelecida da história da filosofia, a “revolução copernicana” ou “virada transcendental” que ocorre na filosofia moderna, atingindo maturidade no pensamento de Immanuel Kant, teria abolido a possibilidade da metafísica como ciência. Vemos, no entanto, imediatamente em seguida à crítica kantiana o florescimento de um novo modo de pensar a disciplina filosófica da metafísica em chave transcendental, já purificada pela crítica kantiana: o que o scholar Paul Redding chama de ‘idealismo transcendental forte’. Neste artigo, investigo algumas sementes que possibilitam pensar no Neoplatonismo Tardio de Proclo como antecipando alguns elementos dessa abordagem comumente atribuída exclusivamente a metafísicos pós-kantianos.

Palavras-chave: Neoplatonismo, Proclo, Idealismo Transcendental, Metafísica.

ABSTRACT: According to a well-established reading of the history of philosophy, the “Copernican revolution” or “transcendental turn” advanced in modern philosophy, reaching its maturity in the thought of Immanuel Kant, abolished the possibility of metaphysics as a science. However, we see, following immediately upon the Kantian critique, the flowering of a new way of thinking about the philosophical discipline of metaphysics in a transcendental key, already purified by the Kantian critique: what scholar Paul Redding calls ‘strong transcendental idealism’. In this article, I investigate some seeds that make it possible to think of Proclus’ Late Neoplatonism as anticipating some elements of this approach commonly attributed exclusively to post-Kantian metaphysicians.

Keywords: Neoplatonism, Proclus, Transcendental Idealism, Metaphysics.

INTRODUÇÃO

De acordo com uma leitura consagrada a respeito da história da filosofia (cf. PORTA, 2002, pp. 153-154), o advento da modernidade significou uma revolução no pensamento: enquanto a filosofia antiga e medieval seria caracterizada como um período metafísico, cuja questão central seria a de conhecer os objetos subsumidos sob o conceito de ‘ser’ (sejam objetos sensíveis ou suprassensíveis), a filosofia

moderna faz da epistemologia a sua disciplina principal, em que o conhecimento dos objetos (ao invés dos objetos eles próprios) seria a questão central.

Se essa nova abordagem teve início em Descartes (1596-1650), ela teria recebido sua formulação final na obra de Immanuel Kant (1724-1804). Este último tematizou metaforicamente esta nova abordagem filosófica em analogia com a revolução copernicana na física: enquanto a astronomia ptolomaica investigavam os céus como se focada apenas no movimento do seu objeto de estudo (os astros), a astronomia copernicana levava em consideração o movimento que o próprio observador fazia em relação aos astros. Da mesma forma, na filosofia, os antigos seriam como astrônomos ptolomaicos observando o ‘ser em si’, enquanto essa nova abordagem consistia em atentar-se, antes, ao que o conhecimento ele próprio (como entendimento e sensibilidade) contribui ao que é observado a partir de si mesmo, isto é, *a priori*. Isto é o que Kant denomina método transcendental, ou o conhecimento que se ocupa não com os objetos, mas com o seu conhecimento tal qual possível *a priori* (cf. *Crítica da Razão Pura*, B XXV). As implicações dessa mudança de paradigma na redefinição da disciplina filosófica ela própria são abrangentes:

... em sua passagem da ‘heteronomia à autonomia’, (...) a filosofia já não é mais um discurso sobre objetos, como no período anterior, mas sobre a ‘objetividade’, ou seja, sobre as condições de possibilidade do ‘objeto’. Por ‘objetividade’ (ou ‘validez’) entenderemos, basicamente, ‘intersubjetividade’, não no sentido de uma mera comunidade de sujeitos fáticos quaisquer, mas como caso limite, de sujeitos racionais possíveis. Validez quer dizer válido universalmente. Um discurso que não fala acerca de objetos mas das condições de possibilidade da objetividade é o que em filosofia costuma ser qualificado de ‘transcendental’. (PORTA, 2002, p. 155)

Como comumente entendida, esta virada na filosofia colocou sérios desafios à possibilidade mesma da sobrevivência da metafísica tradicional. O idealismo transcendental kantiano seria, de fato, um tipo de ceticismo metafísico: uma vez que o conhecimento depende da experiência, definida como o entendimento dando forma à matéria da sensibilidade, e o objeto da metafísica sendo desprovido deste

aspecto material, a metafísica não seria senão a ilusão transcendental da dialética, que aplica ilegitimamente os conceitos *a priori* do entendimento à realidade como se isso constituísse conhecimento. Além disso, toda a interrogação kantiana acerca da possibilidade do juízo sintético *a priori* apontaria para a restrição da possibilidade mesma do conhecimento *a priorístico* à matemática e à física, uma vez que essas seriam ciências que se apoiam sobre as formas *a priori* não só do entendimento, mas também da sensibilidade.

No entanto, esta é somente uma parte da história, aquilo que Redding (2009, p. 46) chama de ‘idealismo transcendental fraco’. Para alguns intérpretes, na *Crítica do Juízo*, e ainda mais marcadamente em seu *Opus Postumum*, veríamos um Kant movendo-se numa direção similar àquela dos seus sucessores do assim chamado Idealismo Alemão, os quais, apesar de seguir na esteira de Kant, parecem ter voltado a se engajar no projeto da metafísica tradicional que a crítica kantiana deveria ter demolido (ibid., p. 102). Mas é possível compreender que não há aqui uma contradição aqui na medida em que se trata de projetos metafísicos que, tendo passado pela purificação da crítica kantiana, reinterpretem todo o sentido da disciplina filosófica da metafísica em chaves transcendentais:

A metafísica científica é possível e completável, e aqui nada pode escapar à razão porque na metafísica a razão está preocupada inteiramente com *seus próprios produtos*. Chamarei essa postura de ‘idealismo transcendental forte’ (ou IT forte). (...) Em IT fraco, ‘metafísica’ significa o que os filósofos tradicionalmente consideravam que significa (e em grande medida ainda consideram): um conhecimento de como o mundo em última instância ‘realmente’ é, independentemente de nosso conhecimento dele na experiência empírica. Mas o *TI forte* nos incita a pensar sobre a metafísica de uma maneira diferente. A metafísica deve ser pensada como a ciência *do que* a razão produz a partir de sua própria atividade. Desse ponto de vista, os metafísicos “pré-científicos” tradicionais tinham uma concepção errônea de sua própria atividade. Este é o estado de espírito refletido, por exemplo, quando Kant reivindica compreender Platão - certamente o paradigma de um metafísico - *melhor do que ele entendia a si próprio* (CPuR:

A314 / B370). (...) (isso é central) para entender corretamente a relação dos idealistas pós-kantianos com Kant. Em suma, eles perseguem o projeto de IT forte ... (REDDING, 2009, p. 47)

Nesta chave, o projeto tradicional da metafísica é reinterpretado de modo congruente com a definição kantiana do método transcendental: um conhecimento que se dirige não aos objetos mas ao seu conhecimento tal como é possível *a priori*, isto é, a partir dos recursos e da autonomia do conhecimento em si. Em outras palavras, a metafísica como a disciplina que determina não a realidade como seria à parte do conhecimento, mas as condições de possibilidade do conhecimento. E na medida em que o que é descoberto desta forma é válido para todo sujeito racional possível, essa noção de validade universal concede às normas que descrevem a atividade da razão o estatuto daquilo que a metafísica tradicional tomava como seu objeto.

Seria possível, rompendo as barreiras estritas das categorias historiográficas, que o projeto metafísico de pensadores pré-modernos pudessem ser genuinamente inspirados por uma abordagem similar a essa da metafísica do “IT forte”? Neste artigo, investigo algumas sementes que possibilitam pensar no Neoplatonismo Tardio de Proclo como antecipando *alguns* elementos dessa abordagem comumente atribuída exclusivamente a um período histórico pós-kantiano.

O PLATONISMO COMO IDEALISMO TRANSCENDENTAL EM NATORP

O Platonismo enquanto tese filosófica é historicamente definível em termos da sua proposição central, a teoria das ideias. Esta, por sua vez, possui uma conotação metafísico e outra epistêmica: na primeira, uma teoria que postula as ideias como entidades ou substâncias primárias e imutáveis, a partir das quais o mundo das coisas mutáveis derivativamente possui uma ordem racional que o torne inteligível – ordem e inteligibilidade essa que, portanto, não pertencem intrinsecamente ao mundo enquanto tal. Essa proposição nos conduz à familiar formulação da ontologia dualista dos dois mundos, sensível e inteligível. No seu

aspecto epistêmico, a teoria das ideias significaria que ideias são aquilo que é primariamente conhecível, no sentido pleno do termo, na medida em que são de natureza isomórfica à razão ela própria; enquanto as coisas sensíveis enquanto tais não são transparentes à razão, e, portanto, conhecíveis senão à medida em que podem ser subsumidas sob uma entidade racional tal qual a ideia.

Como observa Politis (2004, p. 9), esse duplo aspecto da teoria definitiva do Platonismo abre campo para múltiplas possibilidades filosóficas distintas, dependendo de a qual desses dois aspectos concedemos prioridade ou de como interpretamos a relação entre eles. Uma bem conhecida leitura pós-kantiana desta problemática, defendida por Paul Natorp em sua obra *A Teoria das Ideias de Platão: uma Introdução ao Idealismo*, se posiciona definitivamente em favor da prioridade do aspecto epistêmico da teoria das ideias, isto é, que esta trataria primariamente da natureza do pensamento e do conhecimento, para só *derivativamente* tratar da natureza da realidade.

Neste sentido, para Natorp, como o explica Politis, as ideias platônicas não são substâncias constitutivas de um mundo transcendente, mas leis e explicações primariamente determinantes da natureza do pensamento e do conhecimento, para só conseqüentemente serem determinantes da natureza da realidade. No seu sentido transcendental, as ideias não seriam, nesta leitura, *objetos* (para o pensamento) e sim *objetivantes*, aquilo que torna possível que haja objetos para o pensamento e o conhecimento. Pois não há conhecimento não mediado pelo *logos*, na medida em que sem essa mediação não há *objeto* porque não há determinação do conteúdo indeterminado da experiência.

Só nessa definição seria possível assegurar a relação essencial das ideias à natureza do pensamento e do conhecimento e assim justificar seu estatuto de entidades primárias, prioridade compreendida por Natorp (cf. *ibid.*,) como sendo da forma da tese filosófica que a explicação é primária ao explicado. Esta compreensão repousa sobre a noção de que a coisa explicada só é o que é em virtude de sua adequação às condições de possibilidade racional da lei que a explica. Ainda que ambos lei e caso sejam sempre coexistentes, só a explicação é explicação *de algo*, de

natureza intencional, enquanto a noção de substância carece dessa intencionalidade, e esse é o sentido transcendental da noção de sua prioridade.

Entender a prioridade das ideias como consistindo na mera postulação de sua *existência* primeira falharia em torná-las essencialmente relacionadas à natureza do pensamento e conhecimento: diante da postulação desses existentes primários, aos quais o pensamento se dirigiria para conhecer, esses existentes mesmos seriam externos ao que quer que determina e explica a natureza deste pensamento e conhecimento. O “ser” não é inteligível à parte do conhecimento: o conteúdo do pensamento é primário, enquanto o objeto referido pelo pensamento é um elemento derivativo, aquele elemento do conteúdo do pensamento que é postulado como real no pensamento. Objetos sendo desta natureza, eles são sempre constituídos pelo pensamento e conhecimento (cf. *ibid.* p. 36). É só nesta leitura transcendental, tratando as ideias como *objetivantes* ao invés de objetos, é que seu estatuto primário é garantido. Essa precedência é justificada por Natorp (apud POLITIS, 2004, p. 12) nos seguintes termos:

Qualquer relação possível com um objeto, qualquer conceito de um objeto, e, portanto, (qualquer conceito) *de um sujeito*, originam-se puramente no conhecimento, de acordo com a lei do conhecimento; pois objetos devem conformar ao conhecimento, não o conhecimento aos objetos, se a relação regular entre ambos deve ser de todo inteligível. O idealismo transcendental é permanentemente protegido de todo perigo de cair em qualquer tipo de subjetivismo, apenas porque toda a suposição de um sujeito que está além, anterior ou fora da cognição é tão inaceitável como a suposição de um objeto que está além, anterior ou fora da cognição.

Natorp aqui situa a filosofia platônica firmemente no modo de investigação transcendental, isto é, que reflexivamente inquirere acerca das condições de possibilidade do conhecimento. A justificativa fundamental deste método é que o que quer que sejam essas condições gerais, todo e qualquer conhecimento particular não pode senão proceder segundo suas normas, e conseqüentemente todo e qualquer

objeto só poderá ser pensado em conformidade com elas: o pensamento só pode conhecer o objeto tal como ele próprio o constitui, reconhecendo naquele o que ele próprio introduziu.

Além disso, acrescenta Natorp na citação acima, mesmo a concepção do *sujeito* não pode senão proceder segundo essas mesmas normas que são condições de possibilidade de todo conhecimento em geral. Isso firmemente distanciaria o inquérito transcendental do psicologismo, pois impediria que as ideias sejam pensadas como meros atos individuais de pensamento por parte de mentes pensantes individuais: os sujeitos pensantes eles próprios também só possuem sentido no espaço do conhecimento, eles próprios sendo dependentes, portanto, das condições de possibilidade de todo o conhecimento em geral.

Se é preciso evitar a psicologização das ideias, outro risco a ser evitado aqui seria o de conceber a de-substancialização das ideias, presente na sua definição como normas, como sendo simplesmente uma mudança de tipo de substância, levando a uma concepção das ideias como “fórmulas flutuantes” existentes por si mesmas. Ao contrário, trata-se de defini-las como sendo fundamentalmente *objetivantes* e, portanto, *procedimento*; mas à medida em que universalmente necessário a todo pensamento e conhecimento em particular, um procedimento dotado de validade objetiva.

Entendida desta forma, a investigação transcendental é compatível com o projeto tradicional da investigação ontológica, na medida em que a natureza da realidade é derivada da natureza do pensamento e do conhecimento, o que se torna possível pelo abandono da noção kantiana de “coisa em si”. Esse abandono se mostra necessário pelo aprofundamento mesmo da postura transcendental: não é realmente possível postular uma concepção da realidade como existindo à parte ou desvestida das condições de conhecimento, pois não é senão por essas condições mesmas que tal concepção é possível. O erro da noção kantiana de “coisa em si” emergiria, segundo Natorp (cf. POLITIS, 2004, pp. 16-17), devido à tentação em tratar o conhecimento como sendo produzido pela interação causal da sensibilidade e do entendimento como se fossem duas fontes conhecimento independentes entre si,

levando a uma reificação das noções de sujeito e objeto como transcendentais às condições do conhecimento, o que na verdade é impossível:

Como pode ser de qualquer modo legítimo assumir, como o ponto de partida que deve ser pressuposto antes de qualquer outra coisa, que há, anterior ao conhecimento, um sujeito e um objeto, e que entre eles obtém uma relação causal de via dupla da qual o conhecimento supostamente é derivado - isto é, por um lado as coisas sendo dadas e afetando, do outro lado a recepção e o ser afetado em acordo com a natureza específica do sujeito receptivo? Pois isso realmente significa querer construir conhecimento desde fora - enquanto de fato nenhum ponto de vista é dado ou inteligível fora do conhecimento; isso significa fazer o conhecimento originar numa relação causal aparentemente transcendente. (apud *ibid.*, p. 16)

As ideias platônicas sendo elas próprias procedimentos *objetivantes* ou *determinantes* e não objetos determinados, o conhecimento das ideias, a que se propõe o Platonismo, não poderia ser senão uma investigação transcendental, na qual o conhecimento é pensado não em termos de sua relação causal com o que jaz fora de si, mas fundamentalmente em termos de um processo de autoexame (cf. *ibid.*), isto é, o modo como o pensamento examina a si mesmo sem que se reduza a um conteúdo tomado como objetivo, independente desse autoexame mesmo. Por outro lado, enquanto determinantes tanto do sujeito quanto do objeto, do pensar e do ser, o inquirido sobre as condições de possibilidade do conhecimento em geral é reflexivo ao mesmo tempo em que ontológico. O espaço de investigação que o 'idealismo transcendental forte' arrogaria para si seria, assim, irreduzível tanto à imanência psicológica do subjetivismo quanto à transcendência substancialista do realista.

O investigador transcendental observa o objeto não apenas como *dado*, mas como constituído *no* e *pelo* conhecimento. E não seria outro o fundamento da doutrina platônica da reminiscência, tal como interpretada por Natorp: que o conhecimento não é adquirido de fora da alma mas de dentro de si mesma significa que só se pode formá-lo a partir dos recursos do pensamento racional ele próprio, e

não a partir de algo que lhe seja estrangeiro e que de algum modo lhe é transmitido como se a partir de fora. A reminiscência seria, portanto, a natureza mesma da racionalidade, o método de investigação transcendental sendo nada mais que sua explicitação na reflexão.

Em suma, o núcleo do Platonismo como projeto filosófico do idealismo transcendental seria o procedimento investigativo do pensamento e conhecimento voltando-se reflexivamente a si mesmo, a fim de apreender as condições de possibilidade gerais de toda a racionalidade, as ideias, cujo domínio é prévio à divisão de sujeito e objeto. Nesta luz, a totalidade do sentido da filosofia é compreendida pela noção de reminiscência ou auto-conhecimento.

O INTELLECTO OU PENSAMENTO QUE PENSA A SI MESMO

Apesar de seus méritos filosóficos, a aplicabilidade da leitura de Natorp à obra histórica de Platão pode ser recebida com ceticismo por parte dos estudiosos de filosofia antiga ou da história da filosofia em geral. Afinal, segundo uma narrativa já bem estabelecida, é só a partir de Descartes que se instaurou uma filosofia da reflexão em que o foco do pensamento se voltou da temática propriamente clássica da substância para a temática propriamente moderna do sujeito. Nesta chave, os elementos necessários para possibilitar o tipo de pensamento e método investigativo transcendental que Natorp atribui a Platão só se presentificariam na modernidade, e sua retroprojeção à Antiguidade constituiria uma evidente acronicidade.

Mas a expansão recente dos estudos sobre as escolas filosóficas da Antiguidade Tardia, o Neoplatonismo em especial, nos permite questionar o *caráter absoluto* da divisão histórica consagrada nesta narrativa. Como observou Gerson (1997, p. 20), autores neoplatônicos tardios como Proclo, Damáscio, Olimpiodoro, Simplicio e Hierócles detêm cerca de noventa por cento das ocorrências na literatura filosófica grega da frase indicadora do movimento autorreflexivo do pensamento, 'επιστροφή προς 'εαυτον ou conversão a si mesmo. Uma análise do uso filosófico desse e outros termos semelhantes nos revelam um movimento filosófico em vias de

promover uma interpretação criativa da antiga máxima do “conhece-te a ti mesmo”, segundo a qual as formas de realidade objetiva são “fundamentalmente determinadas pelas perspectivas dos diversos sujeitos” (HANKEY, 2005b, p. 19), central ao Neoplatonismo pós-Plotiniano em seu projeto de “recentramento do conhecimento e da criatividade no caráter do sujeito e sua perspectiva” (ibid., p. 21).

Essa temática filosófica da reflexão aprofundada por esses autores não é, é claro, desenvolvida a partir de um vácuo: ao contrário, é firmemente enraizada em certos precedentes importantes no período clássico, tal como algumas passagens espalhadas pelos diálogos de Platão, cuja possibilidade de interpretação transcendental é bem explorada na obra de Natorp; e, em especial, a formulação da noética aristotélica no *De Anima* e na *Metafísica*, cuja recepção neoplatônica é absolutamente determinante para este período da história da filosofia.

No terceiro livro do *De Anima* (III.4.429a16-28), Aristóteles concebe o pensamento como o ato do intelecto assumir a forma do que é pensado, de tal modo que no conhecimento desprovido de matéria o pensamento e o pensado são idênticos (III.4.430a1-5), uma vez que, como o explica Simplício (*In de Anima*, III.237.28-29), “a definição do objeto de conhecimento em ato e do conhecimento em ato é uma e a mesma: a definição do que é conhecido.” A fim de que seja capaz de assim assumir a forma de inúmeros *pensados*, faz-se necessário que o intelecto tenha uma natureza plástica tal que seja potencialmente todos os objetos de pensamento, ao mesmo tempo que ele próprio não seja inerentemente determinado por nenhum deles. Pois, se, por exemplo, o intelecto fosse realmente determinado sob a forma do pensamento de um quadrado, ele não poderia assumir uma forma contrária para pensar um triângulo: para que pense ambos, não pode ele próprio ser inerentemente da forma de um *nem* de outro, mas potencialmente um *e* o outro.

Neste sentido, de fato, o pensamento é o que é devido a essa capacidade de tornar-se todas as coisas sem as sê-la ou sem que se determine por elas, sua atividade sendo comparável à luz tornando atuais as cores que já nela preexistiam potencialmente (*De Anima*, III.5.430a14-16). Por esta razão a alma pensante é o “loco das formas” (ibid., III.4.429a27), de modo que pensa o que está nela própria “assim como as letras podem ser ditas estar numa tábula em que nada foi ainda escrito”

(*ibid.*, III.4.430a1). Que o intelecto assim contenha todos os possíveis objetos pensáveis potencialmente não quer dizer, o explica Simplicio (*op. cit.* III.243.1-5), que sejam nele não-existentes, mas existentes de tal modo que não estão ainda cognizados, como no exemplo das cores existentes na luz.

E o mesmo valeria para a percepção: a faculdade da sensação sendo ela própria potencialmente todos os objetos perceptuais, ainda que passe da potência ao ato apenas na presença do objeto (*De Anima*, III.7.431a4-5). Em suma, para Aristóteles (*ibid.*, III.8.431b21-432a3) a alma é potencialmente da natureza de todas as coisas existentes: o pensamento da natureza de todas as coisas pensáveis, a sensação da natureza de todas as coisas percebíveis. Aparentemente o comprometimento de Aristóteles aqui é com uma concepção do conhecimento como sendo um movimento *autônomo*, isto é, que na presença do objeto o conhecimento se atualiza não de fora, mas a partir de si próprio. Neste sentido, o conhecimento em ato é entendido como sendo efetivamente o pensamento pensando a si mesmo (*ibid.*, III.4.429b6-9), ainda que lhe pareça que esteja pensando algo separado (III.7.431b16-19). Este caráter fundamentalmente reflexivo do ato de conhecimento como autoexame é bem identificado pelo comentário de Simplicio ao *De Anima*, em passagens como as seguintes:

... o intelecto pensa a si mesmo primariamente (...), pensa a si mesmo e sua intelecção, (...) dirigindo-se a outras coisas e tendo percepção de si mesmo juntamente com sua apreensão delas (...), como se toma parte nas outras formas inteligíveis a partir daquelas que a alma substancialmente possui, se tornando assim intelecto e inteligível pela agência do que é substancialmente intelectivo e sendo pensado. (IV.230.14-20)

... o assentimento (de algo) como verdadeiro é realizado à medida em que a opinião retorna a si mesma, julgando como verdadeiro seu entendimento das coisas. (III.237.9-10)

O pensamento é primariamente pensamento de si, mesmo quando pensa outras coisas, e é em seu autoexame que algum conteúdo é determinado como

verdadeiro: deste modo o conhecimento se torna primário, apenas nele e segundo aquilo que ele traz de si próprio é que o objeto é objeto. Nesse sentido seria possível tornar a investigação sobre as próprias condições de possibilidade do conhecimento como aquilo que é determinante da verdade para o pensamento e para a realidade.

Todos os elementos fundamentais para uma abordagem investigativa transcendental se encontram aqui enunciados. Como por exemplo, na recepção tardio-antiga das *Categorias* de Aristóteles, o texto tomado como introdutório à filosofia, é possível identificar uma leitura das categorias como termos básicos do juízo lógico e da composição estruturante linguístico-gramatical do pensamento: as determinações básicas do pensamento, condições de possibilidade *objetificantes* para qualquer objeto pensável; e, por derivação, também as divisões originárias do ser.¹

Em sua *Metafísica* (XII.9, 1074b), como é sabido, Aristóteles hipostasia o intelecto ao qual os seres têm parte quando conhecem, o pensamento que pensa a si mesmo (νόησις νοήσεως), como o que há de mais divino e a substância primeira. Mas como essa definição mesmo implica, e como ele o explicita (ibid., XII.9, 1072b), o intelecto não é substância no sentido de algo *objetificável* para o pensamento enquanto algo pensado; nem um ser que pensa como se por derivação do *fato* de ser; antes, é a vida, a atividade mesma ou o ato de pensar, que neste sentido é autônoma e dá a si mesma o próprio ser nesse ato mesmo de pensar-se.

Em contrapartida, vemos no *Timeu* (37d; 37e; 38b; 39d) de Platão que as ideias em sua totalidade são como o objeto do pensamento do Demiurgo (que é intelecto e alma²), que as contempla a fim de derivar um paradigma para a sua própria atividade demiúrgica. Neste sentido, as ideias são aparentemente apresentadas como

¹ “É assim claro, do que foi dito, que estes homens (comentadores anteriores) não definem o escopo (das *Categorias*) como sendo sobre meras palavras, *nem sobre os seres eles próprios enquanto seres*, nem sobre as noções apenas. (...) O escopo (das *Categorias*), apropriada ao estudo da lógica, é sobre palavras simples, primárias e genéricas, enquanto elas são significativas dos seres. Instrução é também dada, de todo modo, acerca das realidades significadas por elas e sobre as noções, *na medida em que são realidades significadas por palavras.*” (Simplício, *In Cat.*, 11, 30-33; 13, 11-16)

² Pois para Platão não há intelecto puro, senão que o intelecto é a parte pura da alma. Mesmo o intelecto demiúrgico é dotado de alma; enquanto Aristóteles trata o intelecto como distinto da alma, e o intelecto divino como puro intelecto. É essa diferença que levará à divisão do divino nas teologias helenísticas e antigo-tardias: o divino enquanto intelecto puro e transcendente, de um lado, e o divino enquanto alma demiúrgica de outro. (cf. BOS, 2018, p. 102) Esta hierarquia entre o deus aristotélico e o demiurgo platônico já aparece integrada no medioplatonismo de Alcino (séc. II E.C.).

objetos para o pensamento ao invés de elas próprias pensamento. À luz desta diferença, a crítica de Aristóteles à teoria das ideias ganha uma significação toda outra: uma mudança de ênfase das formas enquanto *objetos* para o pensamento, para a atividade intelectual que atualiza a si mesma *como* as formas. Neste sentido se poderia entender a crítica aristotélica às ideias platônicas como sendo o mesmo que as coisas sensíveis “sublimadas” (*Metafísica*, III.2, 997b5-12; XXIII.4, 1078b34-36): porque são postas como substâncias objetivas independentes do pensamento, ao invés de realmente espirituais e vivas enquanto modos da inteligência mesma.

Se faz sentido interpretar a diferença entre Platão e Aristóteles deste modo, seria apropriado dizer que Plotino é, ao menos em sua noética, um neo-aristotélico: pois de fato toda a sua noética interpretará as ideias platônicas em termos do *pensamento que pensa a si mesmo* formulado por Aristóteles. Vemos como parte da argumentação de Plotino a este respeito incorpora o argumento cético contra a noção do conhecimento como representação: se o que conhecemos é uma imagem que representa um objeto, não temos como verificar a verdade dessa imagem, reduzindo o escopo do discurso às nossas afecções apenas (cf. MARSOLA, 2007, pp. 5-6). Sendo assim, Plotino argumenta que pensar as ideias como existentes em si mesmas à parte do intelecto seria tornar impossível qualquer conhecimento verdadeiro delas, pois o intelecto só conheceria sua imagem e não teria como verificar a verdade dessa imagem:

Dado que quando o Intelecto conhece ele conhece os inteligíveis, como, se estes forem diferentes dele, se conectaria com eles? Pois é possível que não (conecte), de modo que é possível que não os conheça, ou os conheça apenas no momento em que se conectou com eles e que nem sempre tenha o conhecimento. Mas se disserem que eles estão a ele conectados, o que significa o termo ‘conectado’? Nesse caso, atos de intelecção serão impressões. E se assim for, eles atuam externamente, ou seja, são impactos. Mas como essas impressões serão feitas e qual será a forma dessas coisas? E nesse caso, um ato de intelecção será do que está fora assim como uma percepção sensorial. E de que maneira ela difere da percepção sensorial senão por apreender

algo menor? E como saberá que realmente os apreendeu? E como saberá que algo é bom, bonito ou justo? Pois cada um desses (juízos) será diferente do objeto, e os princípios de juízo pelos quais alcançará a convicção não estará nele, mas antes estes estarão fora dele, e a verdade estará lá. (...) Se, de fato, alguém admitisse que esses inteligíveis estão totalmente fora do Intelecto, e então afirmasse que o Intelecto os contempla como tais, segue-se necessariamente que ele próprio não possui a verdade dessas coisas e que é enganado em tudo o que contempla; pois esses inteligíveis é que seriam a verdadeira realidade. Assim, ele os contemplará embora não os tenha, em vez de receber reflexos deles em uma espécie de cognição como esta. Não tendo a verdadeira realidade, então, mas recebendo em si reflexos da verdade, terá falsidades e nenhuma verdade. Portanto, se souber que tem falsidades, concordará que não tem parte na verdade. Mas se também ignora isso e pensa que tem a verdade quando não é o caso, a falsidade que é gerada nele é dupla, e isso o separará consideravelmente da verdade. (...) Se, então, não há verdade no Intelecto, um intelecto desse tipo não será verdade, nem será verdadeiramente Intelecto, nem será Intelecto de forma alguma. Mas não há nenhum outro lugar onde a verdade possa estar. (V.5, [32], 1.20-33; 50-68)

Plotino encontra sua solução através da assimilação da noética aristotélica, compreendendo que “pensar no seu sentido primário é pensamento de si ou pensamento do pensamento” (V.3 [49], 13.13-14), isto é, concedendo prioridade ao pensamento sobre o que é pensado, num modelo em que pensar os inteligíveis (ideias) é o ato reflexivo da inteligência voltando-se a si mesma. Se pensar é determinar um conteúdo indeterminado/determinável, o intelecto é ele próprio o determinante e o determinado, as ideias sendo os vários pontos de autodeterminação constituídos no seu ato de autoexame. Por isso o intelecto é ele próprio a lei da existência das ideias, sendo ele próprio idêntico a elas na medida em que “o conhecimento científico daquilo que é sem matéria é idêntico à coisa ela própria” (V.9 [5], 5.28-32). Diante da objeção cética à noção mesma de verdade, a partir da crítica à noção de representação, Plotino toma esta identidade do ser e do pensar

como condição de possibilidade de qualquer verdade – ainda que apresentada de modo mais especulativo que reflexivo³.

Evidentemente, a absorção plotiniana da noética aristotélica não é acrítica. Uma análise cuidadosa das críticas de Plotino a Aristóteles, no entanto, nos levaria a discussões sobre a distinção entre o Uno e o Intelecto no pensamento do alexandrino, o que não está no escopo deste texto. Mas mesmo nesta discussão, acredito eu, poderíamos chegar à conclusão que o Uno plotiniano difere-se daquele de Platão na mesma medida em que sua noética é aristotélica: o Uno não mais pensando apenas como um princípio de identidade lógica conferindo concordância consigo ao pensamento e ao que é pensado (*República*, 508e); mas como um intelecto pré-cognitivo, “absoluta ou infinita consciência sem objeto, uma consciência não relacional desprovida de intencionalidade e composição” (BUSSANICH, 2017, p. 85). Retomando a metáfora aristotélica (*De Anima*, III.5.430a14-16) noutra contexto, um pré-intelecto que é como a luz que contém todas as cores indiferenciadas (não-cognizadas) em si, e que assume a forma do “sol” intelectual uma vez pense a si mesmo intencionalmente, formando a tríade pensador-pensamento-pensado (V.3 [49], 10.30-31; V.6 [24], 4.14-16).

Tal intelecto de que fala Plotino, no entanto, não é *humano*, mas sim uma inteligência ideal, por assim dizer, na qual a razão humana ocasionalmente tem parte quando *conhece*. Ainda assim, o intelecto não é um postulado alheio ao processo do pensamento e do conhecimento, portanto apropriado para uma investigação transcendental que tome esse processo por base a fim de determinar as suas condições de possibilidade. Neste sentido, embora no seu sentido primário o pensar seja pensamento do pensamento, para a alma, que hora tem parte no intelecto e hora não o tem, seu pensar é secundário, tal como a luz do sol é refletida na lua (V.6 [24], 4.14-16). Para uma análise mais detalhada do pensamento secundário característico da alma enquanto sujeito racional⁴, e uma visão da filosofia como investigação transcendental, é a Proclo que devemos nos voltar.

³ Ou, em outros termos, numa investigação mais metafísica que epistêmica, ao contrário do modelo kantiano de investigação acerca da “condição de possibilidade”.

⁴ Caracterizo esta consideração sobre a alma *como* sujeito racional para diferenciá-la de uma investigação acerca da alma enquanto um tipo de substância na paisagem metafísica.

A ALMA COMO REMINISCÊNCIA EM PROCLO

Poderíamos tomar como característico do idealismo transcendental a adoção da perspectiva da autonomia da razão em seu papel constituinte do objeto, e, conseqüentemente, a abertura da via investigativa sobre suas formas *a priori* enquanto condições de possibilidade do objeto. Seguindo esta definição, encontramos uma abordagem filosófica desta natureza no núcleo da teoria do conhecimento procleana: a doutrina da projeção das razões essenciais da alma (*probolê tôn ousiodôn logôn*). Sua tese central é que embora a alma possua os princípios seminais da razão (*logoi*) como sua essência, estes não lhe são imediatamente evidentes, de modo que só se atualizam temporalmente através da mediação de suas atividades e produções cogitivas e/ou agenciais, quando se torna possível à alma racional reconhecer-se em seus próprios produtos.

As atividades da alma consideradas por Proclo como sendo projeções de *logoi* são variadas o suficiente para abarcarem a sua vida como um todo – poética, prática, teórica. Ela pode assumir a natureza literal de ações externas e produções materiais, como quando Proclo considera que é através da ação no mundo que a alma manifesta a forma das virtudes que jaz em si e assim se re-conhece através delas (*De dec. Dub. 37.9-20*). Ou então o pensamento discursivo em si é tomado como a projeção por excelência. Vemos Proclo ressaltando este ponto quando diz, por exemplo, que “as projeções das razões essenciais são pensamentos, que é a maneira pela qual entendemos que a alma é uma plenitude de todas as Formas (*plê ema esti tôn eidôn*)” (*In. Parm. 899, 23-32*).

Mas também a imaginação é uma atividade projetiva que ajuda a trazer à luz o que o pensamento discursivo possui obscuramente, como quando, no contexto da geometria, Proclo comenta como o pensamento discursivo “possui as razões (*logoi*) mas, não sendo poderoso o suficiente para vê-las quando estão embrulhadas, as desdobram e expõem e as apresentam à imaginação [sob formas geométricas]” (*In. Eucl. 54.27 – 55.02*). Até mesmo nossos juízos empíricos fundamentais, como tratarei

adiante, dependem deste mecanismo projetivo. Neste sentido, as várias ciências que constituem o currículo de estudos de uma escola filosófica são compreendidas como várias plataformas de auto-conhecimento, modos de articular e assim trazer à tona os nossos princípios racionais. Comenta MacIsaac (2001, p. 57) a respeito do significado dessa mediação:

Sem refletir nos *logoi* eles próprios, somos cientes de que algumas coisas são maiores ou menores que as outras, que algumas coisas estão em movimento e outras em repouso, e assim por diante. Nós estamos cientes dessas coisas mesmo sem uma investigação consciente sobre a natureza do número, do movimento e do repouso eles mesmos. Se já não empregássemos, como um fator inconsciente de nossa experiência, esses *logoi* que estruturam a realidade material, então não seríamos de modo algum capazes de experienciar a realidade material. Portanto, a alma não é uma *tabula rasa*, mas tampouco é uma coleção de *logoi* imediatamente presentes a si mesma. Para que a alma possa se tornar consciente de seu próprio conteúdo, ela deve desdobrar o conteúdo oculto desses *logoi*. Começando de princípios unitários do número, da identidade, diferença, etc., a alma pode extrair as ciências da matemática, metafísica, e assim por diante. Os *logoi* não projetados não são deficientes quando comparados às ciências desenvolvidas que resultam de sua projeção. A deficiência não está nos *logoi* não projetados, mas em nossa apreensão deles. (MACISAAC, 2001, p. 57)

Nesta luz, a doutrina da projeção dos *logoi* essenciais da alma não é outra coisa senão a versão procleana da conhecida doutrina platônica da reminiscência, aqui desmitologizada. Explica MacIsaac (ibid., pp. 45-46) que o sentido em que todo o pensamento racional é reminiscência não é, para Proclo, que havia um tempo em que a alma não sabia o que ela agora memorizou; antes, o sentido é que a alma traz de si mesma os *logoi* que ela projeta. A reminiscência tal qual a entende Proclo não é, assim, uma doutrina sobre memória no sentido de lembrar-se de proposições esquecidas; é, em verdade, uma declaração da sua autonomia como pensamento auto-motriz (*autokinêsis*), que move a si mesmo e a partir de si mesmo, o que ocorre

à medida em que ela “faz nascer” seu próprio conhecimento como “um espontâneo auto-desdobramento do *logoi* da essência da alma na multiplicidade discursiva” (ibid., p. 53).

Além disso, a partir da observação de que essa atividade projetiva compreende todas as atividades que constituem a vida da alma, a reminiscência não deve ser entendida aqui como uma dentre outras de suas atividades, mas a natureza mesma da alma. Pensando a reminiscência em termos da tríade aristotélica, essência (*ousia*) – potência (*dunamis*) – atividade (*energeia*), teríamos que a essência seja a sua posse do *logoi*, a potência sua projeção a partir da essência, e a atividade os *logoi* atualizados como conhecimento. Mas não é o caso que seja possível fraccionar esses três momentos lógicos, como se existissem por si mesmos independentemente ou em recortes temporais distintos; antes, o que essa tríade descreve é a natureza internamente dinâmica de uma atividade auto-produtiva. O que essa dinâmica revela é que o ato de pensar é, para a alma, uma autoatualização pela qual ela dá o seu ser a si mesma, a partir de si mesma, nesse ato de pensar-se mediatamente.

Nesse sentido, a alma é ela própria reminiscência ou autoconhecimento apenas, “um ser cognitivamente ativo em virtude de seu poder; um poder que se emite na atividade do ser; uma atividade pela qual o poder do ser é articulado” (ibid., p. 58). Este ciclo recognitivo descreve a sua vida mesma, sua *autokinêsis* ou automotricidade que constitui sua natureza autônoma: uma “substância autoconstituente, vida autovivificante, conhecimento autocognitivo” (*El. Th.*, prop. 190). Isto é, através de seu próprio movimento recognitivo a alma constitui-se a si mesma ontologicamente, determina-se a si mesma volitivamente (a faculdade da escolha), e constrói ativamente seu objeto de cognição a partir de seus próprios princípios racionais (*logoi*).

Não se trata, evidentemente, de uma autonomia atômica. Em primeiro lugar, a alma depende do palco da alteridade do mundo e das outras almas para que possa projetar suas razões e, assim, se reconhecer no mundo e nos outros através do que faz ou pensa. Mas além disso, esse movimento reflexivo autoconstituente da alma *autokinética* é, na verdade, uma forma interiorizada de derivação de princípios superiores reconhecidos pela metafísica neoplatônica. Sem fazer da alma um átomo

de absoluta autonomia metafísica, mas tampouco fazendo-a mera receptora passiva da unidade do Uno ou dos princípios racionais do Intelecto, Proclo a compreende como receptividade ativa: ela só recebe dos princípios superiores (ou do mundo externo) aquilo que dá a si mesma a partir deles, aquilo que atualiza à sua maneira através de sua atividade projetiva-recognitiva.

A partir desta concepção acerca do sujeito pensante, temos que para Proclo todo o conhecimento racional que a alma tem do universo sensível é o que ela nele projeta a partir de seu olhar: uma forma da alma conhecer tomando-se a si própria como *medida* ou *paradigma* para o mundo. E todo conhecimento racional que a alma tem do inteligível é, inversamente, uma forma da alma conhecer tomando-se a si própria como *imagem* (do paradigma inteligível). Em ambos os casos, *todo conhecimento é na verdade autoconhecimento*. Neste sentido a filosofia procleana rejeita tanto o realismo direto do conhecimento sensorial dos objetos sensíveis, quanto o realismo direto do conhecimento intuitivo dos inteligíveis, em ambos os casos submetendo-os à mediação do *logos* de sua própria autonomia pensante.

O DESPERTAR FILOSÓFICO COMO ADOÇÃO DA PERSPECTIVA TRANSCENDENTAL

Seguindo a narrativa mítica da queda da alma no *Fedro* de Platão, Proclo compreende que embora a *autokinêsis* seja a natureza essencial da alma racional, em sua vida corpórea ela termina por se submeter a uma condição acidental de *heterokinêsis* (ser movida por outro ou heteronomia), em que ela *aparentemente* tem sua substância, volição e cognição determinadas extrinsecamente. Essa condição existencial é aquela da alma irrefletida, imersa na consciência natural em que o pensamento não conquistou sua autonomia intrínseca: a definição do *profano* que não foi admitido ao templo da filosofia. Essa perda de autonomia faz com que de substância autoconstituente ela se perceba identificada como o corpo e derivando sua existência de condições extrínsecas; de vida autovivificante a ser passivamente

movida por apetites; de conhecimento autocognitivo para o conhecimento como o registro passivo dos objetos externos impressos nos sentidos.

Nesta condição de passividade, a alma projeta suas razões mas não se reconhece no que projeta, e assim o ciclo de autoconhecimento se quebra, sua autonomia é perdida, pois seu ato temporal de autorreflexão falha em atualizar os *logoi* que constituem sua essência. Mas embora não o possua em ato (apenas em potência), esse conhecimento essencial não deixa de emanar seu ‘aroma’, de modo que se faz presente na vida da alma irrefletida sob a forma de noções (*ennoiai*)⁵ obscuras e desarticuladas acerca do bem, do verdadeiro, do justo etc, o que lhe condiciona ao vício cognitivo da falsa sensação de conhecimento, chamada por Proclo de dupla ignorância (‘não saber que não se sabe’). Essas noções desarticuladas também lhe condicionam ao vício moral, na medida em que, embora nesse estado a alma carregue em si uma noção do bem e o deseja ardentemente, ela é incapaz de determinar onde esse bem jaz, de modo a frequentemente tomar traços do verdadeiro bem, que ela é capaz de reconhecer nas coisas, como sendo, eles próprios o bem, caindo assim à inclinação aos bens meramente aparentes (*De Prov.*, 57.16-17; *In Alc.*, 251.1-2; 136-137; 148-149; 150.19-21).

A condição cognitiva pré-filosófica da alma sujeita à dupla ignorância, informada pelas noções comuns (*ennoiai*), é uma forma de pensamento e linguagem que consiste na imposição primária de nomes a entes particulares. Isso é o chamado *logos doxastikos*, a razão ou conceito opinativo, que no pensamento de Proclo não é uma condição psicológica de crença, mas propriamente uma modalidade da razão cuja natureza é atuar em conjunção com os sentidos de modo a realizar um juízo que conheça o todo (a essência) antes das partes (as afecções sensíveis), e assim determine a natureza dos objetos empíricos como numa apreensão da sua matéria *tal qual* ordenada pela forma que nela inere. Ela é, em outras palavras, o juízo empírico fático. Enquanto tal, a opinião é capaz de oferecer uma forma funcional de guia heurístico à realidade empírica comum, mas que não chega a constituir ciência pois

⁵ A incorporação deste vocabulário estoico no Platonismo já aparece no medioplatônico Alcino (c. II E.C.), como forma de explicar a diferença, apresentada miticamente no *Fedro* de Platão, entre o intelecto puro em ato na região “hiper-urânica” e sua presença diminuída na alma encarnada que passou pelo esquecimento.

consiste num juízo meramente factual, incapaz de apreender as causas do seu objeto; e que se mantém aquém da identidade do pensamento e do ser, isto é, numa relação representativa para com seu objeto, de modo que este não é realmente conhecido, mas apenas opinado (*In Tim.*, II.249.8-250.9; II.248.12-14).

A tarefa fundamental da filosofia, a partir da prescrição délfica de “conhecer-se a si mesmo”, é recuperar a *autokinêsis* da alma. O primeiro passo para essa *therapeia* da seria, na concepção de Proclo, o método socrático de refutação das opiniões, o qual ele caracteriza (*In Alc.*, 241.14-18) como um método de refutação no qual “a pessoa que é refutada parecerá ser seu próprio refutador e o sujeito da elicitación (*hō maiomenos*) opera sobre si mesmo”, de modo que atua não *sobre* a pessoa mas *através* dela, isto é, a move enquanto alma automotriz. Esta refutação de si mesmo, o reconhecimento da própria ignorância, remove a *heterokinêsis* da dupla ignorância (‘não saber que não se sabe’), reduzindo-a à simples ignorância (que reconhece não saber). Desta forma, desperta seu movimento *autokinético* sob a forma da atividade da investigação ou inquérito racional (*zêtêsis*), que só é possível àqueles que possuem ‘simples ignorância’ (*In Alc.*, 188.16-189.1).

Esta investigação racional, segundo Proclo, tem a forma da pergunta socrática: “o que é X?”⁶, pela qual os princípios racionais da alma, ordinariamente meramente pressupostos e aplicados irrefletidamente como noções comuns, são trazidos à tona e investigados. Isto é, quando julgamos que algo é adjetivamente bom, belo ou justo, o fazemos por ter em nós mesmos alguma noção substantiva do bem, a beleza e a justiça. Essa noção é a medida segundo à qual as coisas precisam se adequar para que possam ser por elas caracterizadas em nosso juízo. Mas quando perguntados sobre o que é o bem, a beleza ou a justiça, não os conseguimos definir. Percebemos, assim, nossa ignorância, e passamos a investigar essas noções em nossa alma, de modo a projetá-las através da nossa atividade discursiva e assim articulá-las em verdadeiro saber.

⁶ “É por esta razão que Sócrates, em suas conversas, sempre conduz a discussão em direção à questão “o que é X?”, uma vez que ele está ansioso para estudar os princípios racionais (*logoi*) na alma, (como por exemplo) em sua busca pela forma da Beleza, em virtude da qual todos os fenômenos belos são belos, isto é, o princípio racional das coisas belas preexistente na alma...” (*In Parm.*, 987.8-24).

Essa investigação da alma pela própria alma é um movimento *autokinético*, que recupera sua autonomia racional e a permite atuar segundo o *logos epistêmonikos*, que desdobra discursivamente as razões internas da alma através dos métodos de análise (*analutikê*), divisão (*diaretikê*), definição (*horistikê/dioristikê*) e demonstração (*apodeiktikê*), de modo que seus juízos não sejam apenas factuais, mas, apreendendo o seu objeto segundo causas ou razões, um juízo *justificado*. Segundo Proclo (*De Prov.*, 43.4-16), o propósito das ciências *dianoéticas* é conduzir a alma a atuar independentemente dos sentidos, acostumando-a a olhar para si mesma e suas razões imateriais, e desta forma ser capaz de demonstrações que estão em conflito com os sentidos, pois os sentidos só admitem aquilo que é divisível, particular, mutável; mas a ciência conhece aquilo que é indivisível, universal, estável, e nestes encontra o que é mais verdadeiro, e o que permite àqueles primeiros (admitidos pelos sentidos) a sua existência. Tudo isso a ciência só pode conceber segundo suas razões internas, que não podem advir dos sentidos.

O que esse movimento reflexivo revela é o erro fundamental de tomar o conhecimento em geral como *heterokinético*. Uma das instâncias dessa correção filosófica é a crítica de Proclo à noção de que os *logoi* com os quais a alma pensa sejam derivados da sensação via indução. Ele admite a existência das formas que os defensores da indução creem serem derivadas da sensação, as chamadas “formas tardiamente nascidas” (*husterogenês eîdos*), certos *logoi* que vêm a ser na alma (*eggignesthai tais psuchais*), isto é, que são *adquiridos*, fazendo a diferenciação: “em almas individuais os pensamentos são de dois tipos: os primeiros são os princípios racionais essenciais; os outros resultam de várias sensações reunidas pelo raciocínio em uma” (*In Parm.*, 895.32-36). No entanto, essa segunda classe de conceitos também são produtos da autonomia racional da alma, de sua atividade projetiva pela qual *logoi* são produzidos que remetem a si mesmos as impressões sensoriais (*phantasmatas*) e assim as dá unidade (cf. MACISAAC, 2001, p. 43).

A linguagem científica, portanto, não pode se restringir à linguagem ordinária do cotidiano, que apenas aponta factualmente os objetos sensíveis através de suas noções comuns, pois ela carecem de termos que signifiquem universais. À *therapeia* socrática se segue, no curso elementar de lógica do currículo neoplatônico a partir

das *Categorias* de Aristóteles, uma transição gradual entre a conceituação ordinária ou opinativa para a conceituação científica da filosofia. Esta passagem significa o reconhecimento de que é à *semelhança na diferença*, às classes e aos silos genéricos, que nossas predicções (*kategoríai*) de fato se aplicam (GRIFFIN, 2013, p. 13).

O estudo das categorias é um modo de, em primeiro lugar, reflexivamente apreender a “sintaxe” lógica e gramatical *a priori* que é *objetivante* para tudo o que pensamos e conhecemos. Por esta razão, a natureza dos conceitos que essa investigação reflexiva aporta não é referencialmente remetido às coisas diretamente, mas antes, segundo Proclo, “têm o papel de revelar os objetos da intelecção; e, uma vez que discrimina a essência, implanta em nós um entendimento das coisas” (*In Crat.*, §48, 16.23-25). Isto é, nomes (ou conceitos) são aqui palavras que voltam-se a si mesmas, que tornam discerníveis o que já é presente ao pensamento de forma confusa: um instrumento (*órganon*) de instrução (*didaskalikón*) que evoca e articula um *logoi* inerente à essência da alma racional.

A DIALÉTICA PLATÔNICA

Até este ponto o que vemos é a forma neoplatônica de assimilar o socratismo, aristotelismo e até o estoicismo, à luz da filosofia platônica; mas é só em seguida que o núcleo do pensamento platônico se presentifica. Pois embora a conclusão das etapas anteriores permita à alma superar o estado natural da vida irrefletida e voltar-se a si mesma como pensamento autônomo constituinte do seu objeto, não é ainda o suficiente para conduzi-la ao verdadeiro saber ou ao verdadeiro bem. Para tanto, é preciso que o pensamento projete seus princípios racionais a fim de articular a racionalidade inata da alma *como* imagem, como um modo de pensar analogicamente a “ordem eterna das razões”, que nada mais é que a plena articulação (ideal) dos princípios racionais inatos ao pensamento.

Neste sentido, a dialética é simultaneamente uma lógica e uma ontologia, uma articulação da racionalidade inata própria ao pensamento como sendo o real: “o racional é o real, o real é o racional”. Deste modo, o pensamento dialético é aquele

que se dirige à verdade entendida como sendo i) uma totalidade e como sendo ii) uma identidade entre ser e pensar, ambos elementos chaves da definição plotiniana do Intelecto⁷. No entanto, como veremos, mesmo neste salto especulativo Proclo evita um realismo direto do tipo racionalista: porque o pensamento que o dialético articula não é uma apreensão *direta* da ordem eterna das razões, mas uma apreensão *mediada* pelo movimento autônomo do *logos* da alma; isto é, não o modo como essas razões são em si mesmas, mas como a alma as dá a si mesma e a partir de si mesma no movimento do pensamento. Portanto, a dialética também é *conhecimento de si*, a alma pensando-se a si mesma como imagem da ordem eterna das razões que constituem o plano intelectual.

Podemos entender um pouco melhor de como a escola de Proclo entende esse processo nos voltando a um discípulo de seu discípulo, Simplício (c. 490 – 560 E.C.). Em seu comentário às *Categorias* de Aristóteles, enquanto revia as discussões hermenêuticas prévias e a questão de se as categorias delineadas nessa obra são lógicas ou ontológicas, Simplício defende que são ambas, pois embora sejam tratadas logicamente nesta obra, o são ontologicamente noutras. Não há conflito entre essas duas coisas precisamente porque em última instância há identidade de ser e pensar no intelecto:

Pois nem são as expressões significativas completamente separadas da natureza dos seres, nem são os seres desconectados dos nomes que são naturalmente apropriados a significá-los. Nem, finalmente, são as noções estrangeiras à natureza dos outros dois; pois essas três coisas foram previamente uma, e se diferenciaram posteriormente. Pois o Intelecto, sendo identidade das realidades com a intelecção, possui tanto os seres quanto as noções a seu respeito como se em um, em virtude de sua unidade indiferenciada, e (por isso) não necessita de linguagem. (*In Cat.*, I.12.13-17)

⁷ “Se, então, a intelecção é daquilo que é interno ao Intelecto, então a Forma é aquela que é interna. É a própria Ideia. O que, então, é isso? Intelecto e a Substância intelectual, com cada Ideia não sendo diferente de Intelecto, mas cada uma Intelecto. E o Intelecto é totalmente todas as Formas, e cada Forma é Intelecto, assim como a totalidade do entendimento científico inclui todos os teoremas, cada parte do todo não é discriminada por lugar, mas cada um tem seu próprio poder no todo.” (V.9, [5], 8.1-7)

Evidentemente, no entanto, essa não é a natureza do pensamento secundário característico da alma, que ora tem parte no intelecto (quando *conhece*) e ora não tem. Simplicio explica (I.12.19-26) que quando a alma se volta ao intelecto (o que discutirei adiante), ela possui os princípios racionais do intelecto de modo secundário; mas ao projetar seu pensamento do intelecto ao mundo ela separa esses logoi dos seres, de modo que eles se convertam em meras imagens. Isto é, o movimento do pensamento racional ele próprio introduz a dualidade entre o pensamento e o ser, e passa a projetar suas noções como se buscando adequá-las às realidades externas. Na condição de “esquecimento” (a adoção da *heterokinêsis* aparente da vida encarnada), se torna ainda necessária a mediação dos sentidos para que suas razões internas sejam projetadas em juízos empíricos e assim sirvam de ponto de partida para a reminiscência.

Mas o que nos interessa aqui é como, nesse contexto da sua exposição da reminiscência platônica, Simplicio (I.13.5-10) traz uma clarificação a respeito da função intelectual da linguagem: segundo ele, a linguagem é o limite da atividade psíquica, isto é, o ponto em que ela se volta ao seu princípio. Isso se evidencia no fato de que a linguagem reúne os vários sujeitos pensantes na unanimidade do pensamento, desperta e ajusta as suas noções inatas aos conceitos superiores, e, através destes, volta o pensamento à identidade intelectual do ser e pensar. Deste modo pondo-o em comunhão com a intelecção, ele diz, a linguagem prepara o sujeito pensante a desejar ser sem linguagem e conceitos, isto é, ser na condição da intelecção pura.

Por um lado, a característica fundamental da intelecção pura é ser uma apreensão do seu objeto não por representação, mas por identidade, na imediatez de “um só golpe”, de modo que não lhe seja necessária a mediação de imagens ou proposições. Essa cognição por presença (*parousia*), na simplicidade da identidade cognoscente-cognoscível, significa uma cognição de si em transparente auto-evidência que “é o que diz e diz o que é”, ou a identidade do ser e do pensar. Mas o que é característico do *logos* é uma divisão de uma unidade prévia: como se na raiz de nossa vida cognitiva houvesse uma instância de intuição simples e direta da unidade simples (não-discursiva) do ser e do pensar, que, no entanto, é fraccionada

à medida em que a alma racionalmente a confere a si mesma através do movimento do pensamento. O *logos*, entendido como projeção ou divisão, implica esta unidade prévia; e o *logos* como reconhecimento de si nos seus produtos implica um retorno a esta unidade prévia. Esse duplo movimento discursivo é caracterizado por Proclo (*In Alc.*, 179.11-180.6) como síntese ou afirmação (*kataphasis*) e análise ou negação (*apophasis*), respectivamente. O que esses movimentos discursivos significam desde o período clássico é bem apresentado por Hadot (2002, pp. 240-241; 243), ainda no contexto dos antigos acadêmicos e peripatéticos:

... a *noêsis* consiste na intuição de uma forma ou de uma essência, e esta apreensão da forma implica uma retração daquilo que não é essencial: é próprio ao pensamento o poder de efetuar esta separação. (...) [Por exemplo,] para definir as entidades matemáticas: pela retração da profundidade, nós definimos a superfície, pela retração da superfície, nós definimos a linha, pela retração da extensão, nós definimos o ponto. (...) Ora, esta operação de retração pode se conceber, numa perspectiva lógica, como uma operação de negação. Nós podemos representar a atribuição de um predicado a um sujeito como uma adição e a negação deste predicado como a retração desta adição. (...) Esta abstração é um verdadeiro modo de conhecimento. Nós retraímos e negamos um 'extra' que é adicionado a um elemento simples. Nesta análise, nós remontamos assim do complexo ao simples e da realidade visível – os corpos físicos – às realidades invisíveis e puramente pensadas que fundam sua realidade. A hierarquia e a gênese das realidades se estabelecem em função de seu nível de complexidade ou simplicidade. O complexo procede do simples por adições de elementos que, tal como as dimensões espaciais, materializam a simplicidade original. É por isto que a ascensão em direção ao inteligível se efetua ao retrair essas adições materializantes. Esta ascensão tem, portanto, um aspecto negativo: a subtração dessas adições, e um aspecto positivo: a intuição das realidades simples. Este método permite se elevar de um plano ontológico inferior aos planos ontológicos superiores, numa progressão hierárquica. (...) esta abstração não conduz a 'abstrações'. As negações são de fato afirmações (...). As

abstrações podem, portanto, conduzir à intuição intelectual de uma plenitude concreta, o verdadeiro concreto sendo incorpóreo e inteligível.

O procedimento ascendente de análise ou negação não acrescenta novas informações empíricas, mas tampouco seria ele apenas um formalismo vazio⁸: na compreensão procleana, o procedimento analítico é na verdade aquele capaz de *evidenciar* uma intelecção pressuposta pelo pensamento discursivo, como quando se ascende de proposições que podem ser demonstradas para seus pressupostos indemonstráveis e imediatas, ou quando se ascende através de hipóteses ao que é não-hipotético (cf. *Manual do Platonismo*, 5.157.11-14).

É esta intelecção que é imediatamente presente à alma, mas que só deixa de ser uma mera noção quando articulada pela projeção discursiva e ativa, da natureza do procedimento sintético, seguido do reconhecimento de si nas suas produções por análise. Pois o reconhecimento implica que o pensamento seja capaz de reconhecer-se no que foi projetado *retraindo* desse produto aquilo que lhe é acidental, que lhe foi acrescentado no processo de sua projeção. Deste modo, pela retração aquele conhecimento reassume a sua forma originária, de simplicidade intelectual, e esta é a intelecção que é possível à alma racional. Em termos gnosiológicos, abstraímos do nosso conhecimento as contribuições acidentais das diversas atividades projetivas da alma até que reste a positividade da intelecção apenas, como o aponta Proclo:

... quando quer que a alma distancia a si mesma da imaginação, da opinião e da cognição que é variegada e indeterminada, e ascende à sua própria indivisibilidade em virtude da qual é enraizada num intelecto particular, e em sua ascensão conecta sua própria atividade com o conhecimento intuitivo daquele intelecto, é então que, juntamente com ele, ela conhece o sempre existente. (*In. Tim.*, II, 247.9-15)

⁸ Esta é a diferença fundamental de Proclo para Kant, como o explica MacIsaac (2001, pp. 81-82; 202n; 276-277): a partir de Kant a razão discursiva é pensada como uma síntese de termos, de modo que a síntese seja um juízo unindo ideias em si mesmas desconexas e a análise seja uma repetição o que já está contido no primeiro termo. Em Proclo, por outro lado, a *dianoia* é uma atividade que divide a partir de uma unidade prévia, o que pressupõe uma apreensão simples *a priori* a ser dividida. Nesta perspectiva, a síntese seria, portanto, um desdobramento do que essa unidade contém de modo indeterminado, e a análise o modo de desnudar esses desdobramentos ou retorná-los à sua simplicidade originária.

É assim que o ciclo da reminiscência se completa, pois é no retorno a essa inteligência, após sua manifestação inicial como noção e sua articulação intermediária pela projeção discursiva e opinativa, que o sentido daquela cognição é plenamente manifesto. Uma forma de ilustrar esse processo, a partir da compreensão procleana da matemática: a alma possui uma noção inarticulada da ideia de unidade, que a fim de se tornar mais clara é sinteticamente projetada através do discurso como o número 1 da aritmética, através da imaginação como o ponto da geometria, e, por fim, através da opinião emite um juízo empírico de que algo sensível forma um ente unitário. Atentando-se a isso, e investigando sua própria noção de unidade que jaz pressuposta em todas essas projeções, é possível retornar à ideia de unidade em si e entendê-la. Essa ideia, portanto, não é produto da abstração da coisa sensível julgada unitária, e sim a condição prévia para julgá-la enquanto tal, ainda que o filósofo só seja capaz de pensá-la a partir da experiência desse juízo empírico.

A importância da dialética se evidencia a partir da sua diferença fundamental em relação às demais ciências racionais: pois essas últimas, caracterizadas pelo procedimento dedutivo e demonstrativo, partem necessariamente de axiomas tomados como dados. Proclo cita Aristóteles dizendo que “os geômetras não argumentarão contra alguém que abole seus princípios”, pois “o que quer que siga dos princípios admitidos nessas ciências será evidente, mas o que quer que diga respeito aos princípios em si mesmos será deixado de lado como sendo obscuro e desconhecido” (*De Prov.*, 28.6-14). A dialética, em contraste, ascende aos seus princípios e assim os justifica; ainda, ascende ao princípio não-hipotético do qual é derivado os princípios das diversas ciências, possibilitando a convergência e interconexão de todas as ciências parciais. Nos diz Proclo:

Ascendendo mais alto, [...] [há outra] forma de conhecimento da alma humana, aquela que ascende ‘através de todas’ as Formas, por assim dizer, em direção ao Uno e Princípio ‘incondicional’, dividindo algumas, analisando outras, ‘tornando o uno múltiplo’ e ‘o múltiplo uno’. Este conhecimento Sócrates define na *República* como a ‘cúpula’ das ciências matemáticas, e o

estrangeiro do *Epinomis* a chama de ‘interconexão’ das ciências. Pois é desta ciência que o geômetra e cada um dos outros cientistas derivam o conhecimento de seus próprios princípios, porque ela conecta os muitos e divididos princípios com o Princípio único de todas as coisas. Pois o que é este Princípio em todos os seres, na geometria é o ponto, na aritmética a unidade, e em cada uma das outras ciências aquilo que é o mais simples; pois a partir daí cada uma das ciências produz e demonstra seu próprio objeto. Mas cada um desses princípios é e é dito ser um princípio particular, enquanto que o Princípio de todos os seres é um princípio num sentido absoluto e é a Este que a ciência suprema [a dialética] ascende. (*De Prov.*, 29)

Também Siriano, mestre de Proclo, considerava a dialética como a ‘ciência de todas as ciências’, como o explica Ierodiakonou (2008, p. 416):

... primeiro, porque ela assiste as almas humanas em sua ascensão aos paradigmas arquetípicos no nível inteligível; e segundo, porque ela provê as outras ciências com seus axiomas. Por exemplo, ela oferece à lógica o princípio da não-contradição, à física o princípio de que nada vem do nada, à geometria, ou à matemática em geral, o princípio de que coisas iguais a algo são iguais uma à outra. O primeiro filósofo adquire conhecimento destes princípios não através de demonstrações, mas apreendendo-os com seu intelecto, enquanto todas as outras ciências particulares os aceita como axiomáticos e demonstra com base nele as suas afirmações. (IERODIAKONOU, 2008, p. 416)

A dialética se mostra aqui como a fonte mesma das ciências demonstrativas e o ponto em que todas elas convergem e se permitem vislumbrar como um só conhecimento orgânico total, em que suas várias partes analogicamente refletem o todo. Neste sentido, a dialética é movida pelo desejo inato da razão pela verdade como sendo um *todo*, que tem no *todo* seu início e no *todo* seu fim: a teia da “ordem eterna das razões” em sua plena articulação e organicidade, o ideal do pensamento cujos princípios racionais são plenamente explicitados. Essa *verdade* nada mais é aquilo que o platônico identifica idealmente com o Intelecto, e ao qual o dialético

busca ascender: a razão especulativa realizada, que vê o todo ao ver-se a si mesma, em que ser e pensar são um.

Pensar a verdade como sendo um *todo articulado* significa que o pensamento dialético tenta apreender não apenas as ideias isoladamente, mas em sua organicidade, cada ideia refletindo o todo e urdida no todo, o que torna necessário ao pensamento buscar apreender cada ideia articuladamente em suas relações lógicas com as demais. No entanto, tanto a ideia em si, quanto suas articulações totais, são inesgotáveis em sua fertilidade: o pensamento discursivo, pensando parte a parte e caracterizado como projeção ou divisão de uma unidade prévia, é inerentemente incapaz de apreender um todo senão como produto de operações de divisão e reunião.

Poderíamos comparar este quadro com um pensador que tem uma ideia, para explicar a qual ele escreve um livro, no processo de cuja escrita ele desdobra a ideia numa pluralidade de discursos a fim de explicitá-la e articulá-la em todas suas relações e consequências. Ao final do processo da escrita, a ideia original está mais clara para ele próprio, o produto total dessa projeção (o livro) se torna como um espelho em que ele é capaz de novamente reunir a totalidade daqueles discursos e remetê-los novamente à apreensão simples da ideia inspiradora, a apreensão “de um só golpe” que ele possui do sentido completo do livro. Deste modo, a pluralidade de discursos do livro refletem a simplicidade da ideia, que os contém em si de forma unificada; e um leitor entende o livro quando é capaz de se remeter àquela ideia.

Por outro lado, embora vislumbrar a ideia unificante seja fundamental para entender o livro, o livro não será jamais o desdobramento de todas a fecundidade de possibilidades e articulações daquela ideia. Isso também nos permite entender que a pluralidade de desdobramentos possíveis a partir de uma intelecção é potencialmente infinita, que a imagem nunca esgota a fertilidade do seu paradigma. Infinitas novas consequências e relações podem ser dela derivadas. O ciclo da alma assim se repete continuamente, passando da intelecção à sua articulação, remontando a articulação ao seu princípio, sucessivamente.

A ambiguidade do *logos noeros*, assim caracterizado, é que ele realmente toca o conhecimento intelectual verdadeiro, em que há identidade entre o ser e o

pensamento; por outro lado, o que ele consegue articular a partir deste acesso permanece sempre inacabado, e sua incompletude mesma é da natureza do erro. Esta condição limítrofe entre a ignorância e o conhecimento é o modo propriamente neoplatônico de entender a caracterização de Diotima (*Banquete*, 202a-204b) acerca do filósofo como *daimônico*, o intérprete ou barqueiro perpetuamente navegando entre as margens do divino e do mortal, sem jamais repousar em nenhuma das duas. A combinação dos aspectos divino e mortal da primeira filosofia (dialética) resultam num sistema inacabado: um saber racional que é, de fato, saber; mas que é ignorante e se reconhece como tal na medida da sua incompletude. MacIsaac (2005, pp. 83-85; 100-101) comenta acerca dessa concepção platônica de filosofia sistemática:

A filosofia de Proclo é a filosofia como sistema. O Ser como um todo, assim como o que está acima e abaixo do Ser, é articulado em categorias racionais determinadas em suas várias obras. (...) A amplitude deste *corpus* sugere que, de acordo com Proclo, não há nada que não esteja aberto ao pensamento humano. (...) *Dianoia* de fato conhece a verdade do que existe, e o conhece por meio de suas próprias categorias divididas. Mas como *dianoia* é uma atividade que divide, seu próprio conhecimento está dividido. Também é parcial, e essa parcialidade surge porque sua atividade circular em torno de seu objeto unificado, que é o próprio *Nous*, nunca é completada. Consequentemente, podemos pensar nas várias obras de Proclo como articulações de *Nous* a partir das várias perspectivas diferentes, mas complementares, que a alma assume ao circular em torno do centro que é *Nous*. Como as regiões do Ser podem ser infinitamente sondadas por tal pensamento dividido, (...) não devemos atribuir ... completude [à filosofia]. (...) Por fim, a linguagem dividida em que a filosofia sistemática se expressa é trazida à existência pela própria *dianoia*, então qualquer conjunto de princípios ou proposições que constituem um sistema filosófico deve ser pensado como uma imagem dividida do Ser indiviso, ao invés de uma descrição abrangente do articulações do próprio Ser. (...) ao dar vida a essas obras, o pensamento divisor que é *dianoia* simultaneamente faz surgir os termos filosóficos que emprega. (...) para Proclo, a filosofia como sistema deve

ser pensada como uma série de vetores, que apontam a mente que divide de volta para a unidade que ela divide.

O dialético vive a verdadeira vida *teorética* que Platão e Aristóteles exaltavam, tal qual retratada no *Teeteto* (173d-174a) na figura do filósofo contemplativo que vive completamente desapegado das coisas mundanas com as quais as outras pessoas se ocupam, prosseguindo “seu caminho alado”, “investigando a natureza universal de todas as coisas que são, cada uma em sua inteireza, jamais rebaixando-se a qualquer coisa ao alcance da mão”. Porém, o *logos* intelectual da dialética é perambulação infundável, de forma que ao dialético nunca cabe a plena satisfação de repousar na sabedoria. Por esta razão, ela é apenas uma preparação para a unidade e o repouso, e o filósofo é aquele que vive segundo essa preparação até que a “morte” o permita ascender à verdadeira sabedoria (*Fédon*, 66b-67b).

O CONHECIMENTO DE SI COMO SABEDORIA

A vida e a morte, como já havia observado Porfírio (*Sententiae*, I.7-9), são de dois tipos: há aquela vida em que a natureza ata o corpo à alma, e a correspondente dissolução desta associação, que liberta o corpo da alma; e há também aquela vida em que a alma ata a si mesma ao corpo, e a correspondente dissolução na qual a alma liberta-se a si mesma do corpo. A primeira é uma morte natural, a segunda uma morte peculiar aos filósofos.

Na compreensão neoplatônica, portanto, a morte que permite a ascensão à verdadeira sabedoria não é contraditória à existência encarnada: através da vida contemplativa a alma aprende a habitar no pensamento puro; e quando a alma se desnuda de sua atividade divisória e se contenta apenas com a unidade de seu centro, de onde sua atividade discursiva se projeta, ela excede sua natureza racional/discursiva e se remete ao silêncio, passando assim a um modo de ser superior ao seu próprio sem que deixe ontologicamente de pertencer à província metafísica da alma. Isto seria possível porque embora seja alma racional segundo a essência, em sua *huparxis* ou existência indiferenciada ela se enraíza diretamente no

Intelecto e no Uno pela imagem destes em si mesma, o que é descrito por Proclo como “a flor do intelecto” (*anthos nou*), a “parte mais elevada da alma” (*akrotaton tês psukhês*), por um lado; e “a flor da alma” (*anthos tês psukhês*), a “*huparxis* da alma” (*huparxis psukhês*) do outro. Através destas imagens em si a alma se estabelece no silêncio da clara visão intelectual, e mais além no silêncio da *não-visão*, do recolhimento no Inefável (cf. LIMA, 2018, pp. 246-247). Neste estado ela não é nem movida extrinsecamente (*heterokinêsis*) nem movida por si mesma (*autokinêsis*), mas “repousa aberta à luz divina” que habita o seu interior.

O silêncio da visão intelectual seria aquele da alma cuja infundável perambulação chega a seu termo: estabelecida na vida segundo o intelecto, que é livre da perambulação (*tò aplanês*), a alma encontra o seu “místico ancoradouro” (*In Parm.*, 1025.15-28). Embora uma irradiação luminosa (*ellampsis*) intelectual esteja sempre presente à alma, como a raiz a partir da qual sua projeção de *logoi* se dá, esta presença é ignorada por aquele cuja atenção se inclina exclusivamente à multiplicidade projetada. Mas ela é percebida por aquele que se recolhe internamente sob sua irradiação e se ancora na calma, ali focalizando sua atenção numa concentração contínua, até que a luz do verdadeiro intelecto se acende e realiza-se “o contato direto com o Inteligível e a unificação com o intelecto demiúrgico” (*In Tim.*, II.302.14-16), estabelecendo a alma “imaculadamente nos pensamentos demiúrgicos” (*ibid.*, 302.18-25). Deste modo, “o que antes estava silencioso e quietamente presente nos dá uma parte de sua elocução” (*In Alc.*, 44.4-45.4), e em conjunção com o que contemplamos “a essência que habita a eternidade, a vida ardente, a inteligência que nunca dorme” (*ibid.*, 274.4-6; 249.4-7). Essa seria a verdadeira sabedoria (*sophía*), caracterizada por não ser adquirida por raciocínios e nem tem aquela marca do encontro com as dificuldades que é a deliberação (cf. PLOTINO, V.8 [31], 4.36-38 ; PROCLO, *In Parm.*, VII, 74k.28-29).

A ascensão à *não-visão* inefável do Uno se dá através da metodologia dialética negativa que os neoplatônicos identificavam no diálogo *Parmênides* de Platão, à qual seria necessário se aplicar através de uma combinação simultânea de três atividades: lógica, intelectual e divinamente inspirada (*In Parm.*, VI, 1071.7-1072.16). Seguindo essa dialética, adota-se a via das negações: no esforço para pensar o Uno, projeta-se

discursivamente todas as categorias racionais da alma para em seguida negá-las, negando-lhe até mesmo o *ser*, de modo a introduzir a inteligência em um estado de indeterminação. Pois, Proclo comenta, afirmações limitam, enquanto negações libertam de toda definição e distinção, conduzindo àquilo que é incircunscrito por qualquer limitação (*In Parm.*, VI, 1074, 1-7). Ao fim desta dialética, porém, até mesmo a *negação* é negada, resultando no apaziguamento do próprio método dialético: a deliberação e o esforço em direção ao Uno repousando, a alma repousa no próprio centro unitário (o “uno da alma”) e o mais inefável silêncio da unificação com o Uno é alcançado (*In Parm.*, VII, 74k.4-76k.6).

Este “uno da alma”, por sua vez, não é algo completamente estrangeiro à vida ordinária do pensamento discursivo: enquanto imagem do Uno na alma, é o seu centro aperceptivo unitário que concede identidade e reúne as várias atividades da alma em si: ‘eu penso’, ‘eu percebo’, ‘eu desejo’, ‘eu ajo’, etc. Esta apercepção mediada por suas atividades é o modo próprio pelo qual a alma manifesta a natureza do Uno: sua autoidentidade, sua unidade, sua independência ou autonomia. Explica Proclo:

Pois novamente encontramos a faculdade do desejo (*epithumia*) buscando arduamente por um conjunto de coisas, e a faculdade irascível (*thumos*) buscando outras, e a escolha racional dirigindo a si mesma a outras, mas há um único princípio vivífico que move a alma em direção a todas essas coisas, pela virtude do qual nós dizemos ‘eu desejo’ e ‘eu estou com raiva’ e ‘eu faço tal e tal escolha’; pois esse princípio vivífico dirige a si mesmo a estes objetos juntamente com as faculdades mencionadas e ele vive com todas elas, sendo um poder que dirige um impulso em direção a todos os objetos de impulso. E de fato anteriormente a ambas essas faculdades está **o uno-da-alma** (*tês psuchês hen*), que frequentemente diz, por exemplo, ‘eu percebo tal e tal’ e ‘eu estou calculando’ e ‘eu desejo tal e tal’, e que é consciente de todas essas atividades e atua juntamente com elas; de outra forma, nós não conheceríamos todas essas atividades, nem seríamos capazes de dizer de que modo elas diferem, se não houvesse um único princípio unitário em nós que conhecesse todas elas, que está

acima da faculdade do senso comum e anterior à opinião, anterior ao desejo e à vontade, e que conhece todas as deliberações dessas faculdades e que as une em si de maneira indivisa todos seus impulsos, dizendo em cada caso ‘sou eu que estou fazendo isso, e eu quem estou agindo’. (*In Parm.*, 957, 30 – 958, 13)

Em sua introdução à tradução do *Comentário ao Parmênides*, John M. Dillon comenta que esse “uno-da-alma” não pode ser o mesmo que aquele através do qual a alma alcança *henosis* ou união com o Uno. Riggs (2015, p. 188n) argumenta na mesma linha, pois segundo ele este ‘uno-da-alma’ aperceptivo não é algo ‘místico’, e sim algo integral ao funcionamento diário da alma. Lankila (2010, p. 151n), por outro lado, inclui esta mesma passagem citada acima entre aquelas que são significativas na compreensão do ‘uno-da-alma’ através do qual a *henosis* ou união com o Uno se dá. No entanto, ele não argumenta por sua inclusão face à recusa de Dillon e Riggs.

A leitura transcendental é capaz de justificar a posição de Lankila, e de refutar a divisão entre o místico e o ordinário que está pressuposta na posição de Dillon e Riggs. Pois em meio às atividades ordinárias da alma, o uno-da-alma é a presença aperceptiva que concede à alma sua unidade consigo, sem a qual ela não poderia ser o que é, e sem a qual suas atividades cognitivas e conativas não seriam possíveis: por esta razão o núcleo aperceptivo da alma é *henoeidestaton*, aquilo que tem a forma do Uno (cf. RIGGS, 2015 p. 187). E é isso mesmo que, imediatamente dado de modo obscuro no funcionamento ordinário da alma, quando reflexivamente desnudado de todos os acréscimos se mostra como o limite do retorno à coincidência simples com a o Uno em si. Se a inteligência é a *forma* das formas dos nossos juízos, o Uno enquanto centro aperceptivo é ambos a *forma determinante* e a *matéria determinada* (ou limite e ilimitado⁹) da inteligência, pressuposto por todo ato da inteligência como sua

⁹ Segundo Plotino: “... nada possuindo e nada buscando em sua perfeição, o Uno transbordou e sua superabundância produziu algo diverso dele mesmo. O que foi produzido voltou-se de novo para a sua origem e, contemplando-a e sendo por ela preenchido, tornou-se a Inteligência. O ato de ter-se detido e se voltado para o Uno deu origem ao Ser; o ato de ter contemplado o Uno deu origem à Inteligência. O ato de ter-se detido e se voltado para o Uno a fim de contemplá-lo tornou-o simultaneamente Ser e Inteligência.” (V.2[11], 1.8-13)

condição de possibilidade. Essa leitura faz do Uno neoplatônico absoluta espontaneidade autônoma, inserindo-o diretamente no seio da história da filosofia da liberdade como antecessor direto, ainda que obscuro, da tradição do idealismo continental¹⁰.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma vez que Proclo compreende as ações e as produções (internas e externas) da alma como sendo meios através de cuja mediação a alma conhece-se a si mesma, ou seja, porque seu conhecimento de si é mediado pelas projeções de suas razões, as ciências são produções, autocriações da alma, por intermédio das quais é capaz de conhecer os *logoi* que constituem seu saber essencial; assim como suas ações são autocriações da alma através das quais ela pode vir a conhecer os *logoi* que constituem suas virtudes essenciais. Como um legítimo socratismo, a unidade das ciências e das virtudes aqui declarada se revela, portanto, uma via dupla de conhecimento de si, cuja culminação está na união com os princípios divinos que “possuem” a alma desde seu interior. A culminação da educação filosófica, do resgate da *autokinêsis* da alma, deve ser o conhecimento ou assimilação ao Divino – na medida em que este é identificado como núcleo do processo do pensamento. O caminho neoplatônico de conhecimento de si seria, assim, uma passagem da vida irrefletida ordinária à vida refletida da filosofia, e desta, às causas divinas que a tornam possível.

Através de sua doutrina da projeção (*probolê*), posta como a natureza *autokinética* própria à razão, Proclo alcança uma “unificação de abstração e inatismo, de produção e contemplação, de raciocínio e iluminação” que nos guia a um caminho de “autoconhecimento levando à mais elevada união que a religião busca” (HANKEY, 2005, p. 53). Ao tornar a projeção essencial para a contemplação e união, ele justifica a natureza anagógica da hierarquia das ciências, o que viria a ser um modelo predominante na escolástica medieval (cristã e islâmica). Nesse sentido

¹⁰ Tal como identificada e caracterizada por Redding (2009).

diz Hankey (ibid., p. 54) a seu respeito, chamando-o “o grande sistematizador das ciências para o propósito do autoconhecimento levando ao conhecimento de Deus”.

E se a posteridade filosófica da escola neoplatônica se mostra abundantemente na filosofia medieval, a leitura transcendentalista de sua teoria cognitiva nos dá abundantes pontos de aproximação com segmentos da filosofia moderna como aquele do Idealismo Alemão. Também na contemporaneidade, uma linha filosófica que me parece demonstrar forte herança filosófica das teses aqui expostas, como projeto de pensar a metafísica clássica numa perspectiva pós-kantiana, é o Tomismo Transcendental de autores como Joseph Maréchal (1878-1944), Karl Rahner (1904-1984), Bernard Lonergan (1904-1984), Emerich Coreth (1919-2006).

Também esses autores enfatizam que a tarefa da metafísica (ou dialética, na terminologia platônica) é uma de mediação do imediato: não revelar algo novo e desconhecido, mas tornar explicitamente reconhecido aquilo que é implicitamente familiar (cf. MASCALL, 1974, p. 333). Deste modo, seguindo a via transcendental, sustentam que o absoluto ou o divino não deve ser tomado como um objeto da realidade a que se dirige o pensamento, mas como o princípio mesmo e condição do conhecimento (cf. ibid.), em última instância definível como identidade do ser e do pensar, ou do ser absoluto e o ato irrestrito do entendimento (HILL, 2003, pp. 55-56). O mais importante paralelo, no entanto, é o modo como fundamentam essa abordagem transcendental à metafísica clássica numa teoria cognitiva projetiva muitíssimo afim à de Proclo. A passagem a seguir serve simultaneamente como uma ponte com esta tradição filosófica, bem como um resumo de muito do que foi exposto neste artigo:

Para o neotomismo, o “ser” chega até nós a posteriori, a partir da experiência dos sentidos. O intelecto é ativo, sem dúvidas, mas sua atividade consiste em remover as camadas dos sentidos que ocultam o “ser” e tomando, de nossa experiência total, o “ser” nele contido. Para o tomismo transcendental, por outro lado, o “ser” é uma contribuição *a priori* do próprio intelecto. (...) Não há extração de um núcleo intelectual de qualquer casca material. Mas há a projeção sobre uma realidade

material de uma luz intelectual que revela algo da natureza dessa realidade, e que só é conhecível quando assim projetada, exatamente como o farol do meu carro é visível ao anoitecer apenas sobre os sinais de trânsito que ilumina. (...) O tomismo transcendental sustenta que não é apenas o conhecimento de 'ser', mas toda a metafísica que é, desta forma, virtualmente inata no homem. (...) Longe de ser o resultado de uma abstração do conhecimento dos sentidos, a metafísica é ontologicamente, embora não cronologicamente, anterior a todo conhecimento realmente humano e uma condição de sua possibilidade. Longe de ser uma ciência que o homem adquire com a experiência, é uma (ciência) que ele (...) leva consigo para toda a sua experiência, o que lhe permite ter qualquer experiência humana. Enquanto ao aprender as ciências naturais ou culturais o homem passa da não posse de uma certa quantidade de conhecimento para a posse dele, ao aprender a metafísica o homem passa do conhecimento implícito, não temático, para o explícito, temático. Isso explica a dificuldade da metafísica. É tão difícil porque é tão simples. Está muito perto de nós, nós a 'vivemos', nós a projetamos sobre tudo o que encontramos e não é fácil tomar consciência, nos objetos de nossa experiência, daquilo que neles projetamos sobre eles, sem o qual não os conheceríamos, senão como impressões subjetivas apenas (...). Para o tomismo transcendental, as afirmações metafísicas são como os faróis da pessoa humana. É uma luz que vem dele, que ele não pode, entretanto, descobrir diretamente em si mesmo; ele passa a conhecê-la apenas quando refletida nos objetos que conhece. (DONCEEL, 1974, pp. 76-78)

Reconhecer o parentesco filosófico entre Proclo e abordagens transcendentalistas para a metafísica clássica não só as concede validação tradicional, mas pode ser um passo significativo para o desenvolvimento de outros projetos desta natureza na contemporaneidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PRIMÁRIAS

- ALCINO. *The Handbook of Platonism*. Translated with an Introduction and Commentary by John Dillon. Oxford, Clarendon Press, 1993.
- ARISTÓTELES. *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation (Volume 1)*. Jonathan Barnes (editor). Princeton University Press, 1991.
- PLATÃO. *Plato's Complete Works*. Editado, com introdução e notas, por John M. Cooper. Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1997.
- PLOTINO. *The Enneads*. Edited by Lloyd P. Gerson. Translated by George Boys-Stones, John M. Dillon, Lloyd P. Gerson, R. A. H. King, Andrew Smith, James Wilberding. Cambridge, Cambridge University Press, 2018.
- PROCLO. “*Alcibiades I (Comentário ao)*”. Traduzido e comentado por William O’Neill. The Hague, Springer-Science+Business Media Dordrecht, 1971. [In Alc.]
- _____. “*On Plato’s Cratylus*”. Traduzido por Brian Duvick. Ithaca, Cornell University Press, 2007. [In Crat.]
- _____. “*On Providence*”. Traduzido por Carlos Steel. Londres, Bloomsbury Publishing Plc, 2007. [De Prov.]
- _____. “*Commentary on the first book of Euclid’s Elements*”. Traduzido por Glenn R. Morrow. Nova Jersey, Princeton University Press, 1992. [In Eucl.]
- _____. *Comentary on Plato’s Timaeus: volume II*. Editado e traduzido por David Runia. Cambridge, Cambridge University Press, 2008. [In Tim., II]
- _____. *Proclus’ Commentary on Plato’s Parmenides*. Traduzido por Glenn R. Morrow e John M. Dillon. New Jersey, Princeton University Press, 1987. [In Parm.]
- _____. *Ten Problems concerning Providence*. Traduzido por Jan Opsomer e Carlos Steel. Londres, Bloomsbury Publishing Plc, 2012. [De dec. Dub.]
- _____; DODDS, Eric R. *The Elements of Theology*. Tradução, introdução e comentários por E.R. Dodds. Oxford, Oxford University Press, 1963. [El. Th.]
- PORFÍRIO. *Select Works of Porphyry*. Tradução de Thomas Taylor. Londres, J. Moyes, 1823.
- SIMPLÍCIO. *On Aristotle On the Soul 3.1-5*. Translated by H. J. Blumenthal. New York, Bloomsbury, 2000.

_____. *On Aristotle On the Soul 3.6-13*. Translated by Carlos Steel in collaboration with Arnis Ritups. New York, Bloomsbury, 2013.

_____. *On Aristotle Categories 1-4*. Translated by Michael Chase. London, Bloomsbury, 2003.

SECUNDÁRIAS

BOS, Abraham P. *Aristotle on God's Life-Generating Power and on Pneuma as Its Vehicle*. Albany, State University of New York Press, 2018.

BUSSANICH, John. *A Metafísica do Uno*. In: Plotino. Editado por Lloyd P. Gerson. Traduzido por Mauricio Pagotto Marsola. São Paulo, Ideias & Letras, 2017.

DONCEEL, J. *Transcendental Thomism*. The Monist, Vol. 58, No.1. Janeiro 1974 (pp. 67-85).

GRIFFIN, Michael. *Universals, Education, and Philosophical Methodology in Later Neoplatonism*. Uncorrected first draft of chapter forthcoming in R. Chiaradonna and G. Galluzzo (eds.), *Universals in Ancient Philosophy*. Pisa, Edizioni della Normale, 2013. Acessado em 11/12/2021 em: https://www.academia.edu/4480785/Universals_Education_and_Philosophical_Methodology_in_Later_Neoplatonism

GERSON, Lloyd P. *Epistrophe pros heauton: History and Meaning*. Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale 7, 1997. pp. 1-32

HADOT, Ilsetraut et Pierre. *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité : l'enseignement du 'Manuel d'Épictète' et son commentaire néoplatonicien*. Librairie Générale Française, 2004.

HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et Philosophie antique*. Paris, Éditions Albin Michel, 2002.

HANKEY, Wayne J. *Self and Cosmos in becoming deiform: Neoplatonic paradigms for reform by self-knowledge from Augustine to Aquinas*. In: *Reforming the Church before modernity patterns, problems, and approaches*. Ashgate Pub., 2005.

HELMIG, Cristoph. *Proclus on Epistemology, Language, and Logic*. In: *All from One: a Guide to Proclus*. Edited by Pieter d'Hoine and Marije Martijn. Oxford, Oxford University Press, 2017.

HILL, W. J. *Transcendental Thomism*. In: *New Catholic Encyclopedia Volume 14 (2nd Edition)*. Catholic University of America. Detroit, Thomson/Gale, 2003.

IERODIAKONOU, Katerina. *Syrianus on Scientific Knowledge and Demonstration*. 2008. Acessado em 13/07/2018 em:

https://www.academia.edu/3677790/Syrianus_on_scientific_knowledge_and_demonstration

LIMA, Danillo Costa. “*Conhecimento de si como caminho filosófico em Platão, Plotino e Proclo*”. 2018. 281 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018. Acessado em 19/03/2021 em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/21491>

MACISAAC, Gregory. *The soul and discursive reason in the philosophy of Proclus*. A dissertation submitted to the Graduate School for the degree of Doctor of Philosophy. Indiana, University of Notre Dame, 2001.

_____. *Projection and Time in Proclus*. In: *Medieval Philosophy and the Classical Tradition*. Routledge, 2005. p. 80-99.

MARSOLA, Maurício Pagotto. *Plotino e o Ceticismo*. DoisPontos v.4 n.2, 2007, pp. 5-6.)

MASCALL, E. L. *Thomism, Traditional or Transcendental?* Tijdschrift voor Filosofie, 36ste Jaarg, Nr. 2. Junho 1974 (pp. 323-341).

POLITIS, Vasilis. INTRODUÇÃO. In: NATORP, Paul. *Plato's Theory of Ideas: an Introduction to Idealism*. Academia Verlag, Sankt Augustin, 2004.

PORTA, Mario Ariel González. *A filosofia a partir de seus problemas*. São Paulo, Edições Loyola, 2002.

REDDING, Paul. *Continental Idealism: Leibniz to Nietzsche*. Oxon, Routledge, 2009.

TROUILLARD, Jean. *La Mystagogie de Proclus*. Paris, Les Belles Lettres, 1982.