

ARTIGOS ORIGINAIS

# Henologia: implicações na apreensão da realidade e conhecimento na filosofia procleana

Henology: implications for the apprehension of reality and knowledge in philosophy of Proclus

Suelen Pereira da Cunha

<https://orcid.org/0000-0002-7062-7971> – E-mail: [suelenldp2011@gmail.com](mailto:suelenldp2011@gmail.com)

## RESUMO

Na filosofia procleana há uma mudança da perspectiva da ontológica para a *henológica*, na medida em que o elemento de referência é a unidade e não o ser. Partindo da perspectiva procleana, que tem a unidade como fundamento da existência, este trabalho investiga qual a relação entre a hipóstase inteligível e conhecimento, considerando a problemática de o *Noûs* não ser o primeiro termo do sistema procleano. À vista disso, são analisados os elementos que envolvem o conhecer, bem como o modo como ocorre a atividade cognitiva no âmbito do real. Por fim, a investigação se volta para a compreensão humana da apreensão da realidade, apresentando como as hipóstases são compreendidas pelo ser humano a partir de seu modo próprio, que encontra na racionalidade um aspecto central.

**Palavras-chaves:** Henologia. Conhecimento. Humano.

## ABSTRACT

In Proclus's philosophy, there is a shift from an ontological to a *henological* perspective, as the reference point is unity rather than being. Starting from the Proclean perspective, which considers unity as the foundation of existence, this work investigates the relationship between

the intelligible hypostasis and knowledge, taking into account the issue that Noûs is not the first term in the Proclean system. In light of this, the elements involved in knowing are analyzed, as well as the way cognitive activity occurs within the realm of reality. Finally, the investigation turns to the human understanding of the apprehension of reality, presenting how hypostases are understood by human beings based on their own mode, which finds in rationality a central aspect.

**Keywords:** Henology. Knowledge. Human.

## Introdução

A busca por conhecimento (ἐπιστήμη/γνώσις), pelo entendimento de como as distintas realidades existem e se manifestam, está presente desde antes do advento da filosofia. A literatura expressa este desejo quando, por exemplo, descreve o roubo da sabedoria das artes de Hefesto e Atena, bem como do fogo, por Prometeu (*Prot.*, 320d), que os teria oferecido aos humanos, os capacitando para o desenvolvimento de técnicas, raciocínio e, assim, interpretação da realidade. O desejo humano pelo conhecimento não é encontrado somente no mundo grego, sendo observado também na tradição judaico cristã na narrativa do desejo pelo fruto do conhecimento do bem e do mal por aquela que seria a primeira mulher (*Gen* 2:17-3:6). Estas narrativas apontam para o que Aristóteles, no séc. IV a.C., sintetizou na frase “todo ser humano deseja naturalmente conhecer” (*Met.*, A1, 980a21).

O conhecimento, desde as narrativas mítico-religiosas, está ligado ao modo como o mundo se apresenta, sendo por meios das múltiplas narrativas e teorias que o *cósmos* é decodificado. Tal fato é observado também com os filósofos pré-socráticos, a exemplo de Tales de Mileto que afirmou que a causa de todas as coisas é úmida (*Met.*, A3, 983b20-24) estabelecendo na materialidade o fundamento da realidade. Ou ainda Anaximandro, que via no *ápeiron* (ἄπειρόν) a causa de todas as coisas (DK 12 A9), expandindo o *cósmos* e apresentando outra chave de leitura para a realidade, uma vez que não entende a causa como um elemento específico da natureza. Seja sob a perspectiva de Tales de Mileto ou de Anaximandro, na estreita relação entre conhecimento e *cósmos* há a introdução da *causa* (αἴτια) como fundamento não só do *cósmos*, mas do próprio conhecimento, pois, como manifestou o Estagirita: conhecimento é conhecimento das causas (*Met.*, A1, 981a28).

Todavia, ainda que partamos das afirmações aristotélicas que estabelece o desejo de conhecimento como natural ao ser humano e que tal conhecimento é conhecimento das causas, um ponto precisa ser esclarecido: o que queremos dizer quando falamos sobre conhecimento? Wilson, no texto *Relación del pensamiento con el conocimiento* entende conhecimento como um processo de raciocínio, defendendo que “existe um certo conhecimento, a saber, o processo de raciocinar, ao qual o ‘nome ‘pensar’ se aplica indubitavelmente” (WILSON, 1967, p. 29). Contudo, para o estudioso, conhecimento não se limita ao processo de raciocínio, ganhando contornos mais amplos, embora sempre ligado a uma atividade cognitiva.

Enquanto atividade cognitiva, na filosofia procleana só é possível atribuir conhecimento a hipóstases específicas, aquelas que participam do *Noûs* (νοῦς), dado que somente a partir dele é possível falar de conhecimento. Conhecimento, então, na filosofia procleana, se distingue de apreensão da realidade, sendo esta última de caráter mais amplo, por estar relacionada não só à relação entre o sujeito que apreende com o objeto apreendido, mas com a própria estrutura do *cósmos* apresentado em distintas hipóstases. Neste sentido, este trabalho está voltado

para a compreensão de como se dá a relação entre conhecimento e as distintas realidades a partir da diferenciação entre conhecimento e apreensão da realidade presente no sistema *henológico* de procleano.

Partimos da compreensão do sistema procleano como uma *henologia*, demonstrando o papel da unidade (ἕν) no sistema e que, a partir dela, tem origem os demais termos, além das regras gerais que determinam a saída da unidade em direção à multiplicidade (πλῆθος). Posteriormente, o estudo se volta para a passagem da *henologia* para o aspecto ontológico, em razão do surgimento do Ser (ὄν) e, com ele, das características distintivas da multiplicidade que, ao mesmo tempo que separa os seres, permite que eles sejam compreendidos em si mesmos. Por fim, nos atemos aos modos de conhecimento e apreensão da realidade sob a perspectiva humana, que se mostra como um termo médio do sistema que detém todos os termos.

## As causas e a estrutura da realidade em Proclo

Conhecimento e apreensão da realidade, na filosofia procleana, são noções distintas, em razão do modo como o sistema é teorizado. O sistema procleano não está fundamentado no Ser, logo, não diz respeito a uma ontologia, mas a uma *henologia*, por estar fundamentado na unidade. Três proposições são chaves para esta compreensão: 1. "Toda multiplicidade vem depois da unidade" (*Elem. Teo.*, prop. 5); 2. "Toda unidade participa de alguma maneira da unidade" (*Elem. Teo.*, prop. 1) e; 3. "Tudo o que participa da unidade é tanto uma unidade quanto uma não-unidade" (*Elem. Teo.*, prop. 2). Deste modo, o sistema do Bizantino está estruturado a partir de dois modos de existência: unidade e, unidade e não-unidade, que se apresenta como multiplicidade, correspondendo a todos os seres que não são a unidade em si mesmos, mas participam dela. Neste aspecto, tudo tem origem no Uno mediante o movimento de processão (πρόοδος), que possibilita a saída da unidade absolutamente simples em direção à multiplicidade com toda a sua complexidade.

A unidade, para Proclo, é o Primeiro Princípio de todas as coisas e Causa Primeira de todas elas, exercendo influência sobre todos os seres. Assim, os seres não apenas procedem e participam do Primeiro Princípio, como dependem dele, sendo o Uno causa da existência de tudo. O problema, por sua vez, se apresenta quando observadas as características do Uno, que é Causa Primeira de todas as coisas, ou seja, quando são analisados os pontos de distinção de um sistema *henológico* em comparação com um ontológico. Pois, se afirmamos, com Aristóteles, que "o ser se diz de muitos modos", temos que, no âmbito da ontologia, os elementos são passíveis não apenas de serem ditos, como também do processo que vem antes do nomear, o pensar. Deste modo, na ontologia os existentes podem ser indicados, por deterem qualidades possíveis de serem diferenciadas.

A *henologia*, por sua vez, consiste em um sistema cujo fundamento está na unidade, de maneira que, para compreender as implicações de classificar o sistema procleano como um sistema *henológico*, se faz necessário entender o que o Bizantino teoriza sobre o Uno. O primeiro ponto é que o Uno, em Proclo, bem como no neoplatonismo desde Plotino, é uma realidade que está acima do Ser, sendo supra ontológica. Sua teorização tem como fundamento duas obras platônicas, a *República* e *Parmênides*. *República* e *Parmênides* possuem em comum o estabelecimento de um elemento que não pertence à realidade do ser e que, ao mesmo tempo, é fundamento de toda a realidade ôntica, de toda substância.

Da *República*, Proclo se utiliza da noção do Bem como fundamento dos seres, o compreendendo como aquele que sustenta a todos. O fundador da Academia, em analogia com o Sol, teoriza o Bem como o elemento do qual todos os seres se beneficiam, mas que não está em

contato direto com nenhum deles. Proclo segue este entendimento compreendendo que o Uno, ao ser causa da sustentação e objeto de desejo dos seres, é causa final de todos, não sendo, contudo, nenhum deles. Assim, o Uno procleano é, também, Bem<sup>1</sup> (ἀγαθόν). Do *Parmênides*, Proclo faz uma análise identificando sua primeira hipótese com a primeira hipótese da segunda parte do diálogo. Na primeira hipótese, que é interpretada como características do Uno, tem-se a aporia que culmina na impossibilidade de pensar ou dizer o ser. Isto porque as relações estabelecidas se demonstram impossíveis, logo, se no *Parmênides*, na primeira hipótese não é possível nenhuma relação, também sobre o Uno neoplatônico não é possível qualquer afirmação. O Uno, assim, é apontado como acima de qualquer afirmação ou negação, porque não está sujeito à predicação.

Em seu hino *Ao Deus transcendente*, Proclo expressa o caráter inominável e incognoscível do Primeiro Princípio:

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

O hino *Ao Deus Transcendente* revela que o Uno, que é Causa Primeira, não é nomeável, é incausado e incompreensível a qualquer pensamento, demonstrando que atividades cognitivas não podem alcançar a Causa Primeira de todas as coisas. Ademais, o hino corrobora com a identificação do Uno com o Bem, ao indicar que ele é origem e sustentáculo de toda existência. Porém, por permanecer em si mesmo, na medida em que é unidade absolutamente simples, o Uno é imparticipado, o que leva à questão: como é possível que ele sustente toda existência estando separado de tudo? Para dirimir esta questão, Proclo introduz no sistema o movimento de processão, que é composto por três momentos específicos: processão (πρόοδος), que responde a saída da unidade em direção à multiplicidade; permanência (μονή), que consiste na

<sup>1</sup> A recente tradução dos *Elementos de Teologia* em língua portuguesa (2024), por Antonio Vargas, traduz ἀγαθόν por Valor. Optamos, no entanto, por traduzir o termo por Bem, seguindo a tradução francesa de Trouillard e inglesa de Dodds, por julgar que tal termo melhor situa o pensamento procleano na tradição (neo)platônica e ser um termo cujo o valor conceitual já está consolidado na tradição filosófica, inclusive em língua portuguesa. Por esta mesma razão, optamos por traduzir as demais proposições, dado que a tradução de Vargas opta por termos que, ao nosso ver, pode levar a um afastamento do pensamento procleano da tradição platônica ou rompe com o sentido característico do pensamento procleano, como são os casos, respectivamente, da tradução de μεθέξει/μετέχει que ele opta por incorporação, e πρόοδος, que ele traduz por avançar e entendemos que as melhores traduções seriam participação e processão.

permanência da causa no causado e; conversão(ἐπιστροφή), que corresponde ao retorno do efeito a sua causa (*Elem. Teo.*, prop. 35).

O movimento de processão não é um movimento no sentido de alteração e deslocamento, devendo ser compreendido como recurso metodológico para explicar a origem de todas as coisas a partir do Uno. Esta tese, do movimento de processão como um movimento lógico, tem sustentação na compreensão de que, assim como o era para a tradição grega antiga, para Proclo o mundo é eterno e incriado. Assim, compreendemos o movimento de processão como recurso metodológico, de modo que ele apresenta regras que regem todo o sistema, são elas: processão por semelhança, diminuição de potencialidade do produto em relação a seu produtor e participação nas causas imediatas.

Para Proclo, "Todo produtor produz seres semelhantes a si mesmo antes que a dessemelhantes" (*Elem. Teo.*, prop. 28), ou seja, na medida em que toda a multiplicidade tem origem na unidade e que toda saída da unidade em direção à multiplicidade ocorre pela semelhança entre produto e produtor, porque nada pode originar algo diferente de si mesmo, significa que todos os seres devem ter algo de unidade. Os seres, por não serem o Uno em si, mas semelhantes a ele, são uno e não-uno, fazendo com que tudo o que existe depois do Uno tenha algo de múltiplo. Esta não-unidade é fator que faz com que tudo que existe depois do Uno seja dessemelhante a ele e, neste sentido, potencialmente inferior.

Para Proclo, todo produzido é potencialmente inferior ao produtor, pois se fosse igual não haveria diferença entre o que produz e o que é produzido, sendo os dois um só indivíduo. A não-unidade marca a diferença entre o Uno e os demais elementos do sistema e, na medida que toda unidade que não é o uno mesmo é lida como multiplicidade, ela também implica em menor potencialidade. Logo, a cada nível de multiplicação há uma diminuição da potência de capacidade produtiva.

Processão por semelhança e diminuição de potencialidade na relação entre produto e produtor são aspectos da multiplicação das hipóstases, porém, para Proclo, não é possível que haja somente o movimento de saída, sendo necessário a participação na Causa Primeira, que a tudo sustenta. Esta participação não se dá de modo imediato, em razão do caráter separado e imparticipável do Primeiro Princípio e do grau de multiplicação nos diversos níveis hipostáticos. É neste ponto que tanto a permanência quanto a conversão são tidas como fundamentais, pois, para que haja sustentação dos diversos modos de existência (ὑπάρξις) e que a processão não se dê *ad infinitum*, um limite é estabelecido: o desejo de retorno do produto ao seu produtor. Ao ser potencialmente inferior, todo produto deseja retorna à causa, que é sempre mais perfeita, possibilitando a conversão até a Causa Primeira através da participação nas causas imediatas.

Porém, a conversão, bem como a participação do causado na causa, só é possível se não houver algum elemento que estabeleça a ligação entre eles. Em outras palavras, a processão não pode se dar de maneira total, é necessário que algo do produto permaneça no produtor estabelecendo um ponto de contato. O elemento comum que há entre causa e causado é o que permite a participação e, com ela, o retorno à Causa Primeira. Neste aspecto a *henologia* se consolida, dado que, se na Causa Primeira a única identificação possível é a unidade, significa que na medida que a influência do que é universal tem maior alcance do que o que é mais particular, é o aspecto unitário que está presente em todo o sistema do Bizantino, e não o ser, que tem existência posterior.

## Conhecimento: entre a alma e o inteligível

Do exposto, na filosofia procleana a *henologia* sustenta a ontologia e, com isto, também a epistemologia. Rosán (1949), neste sentido, defende que a ontologia procleana pode ser dividida em três partes: as coisas individuais, as relações e as predicções. Esta tripartição da ontologia explicita como a causa influencia os efeitos, na medida em que os seres podem ser analisados a partir de duas perspectivas: em si mesmos ou em relação. Os seres em si mesmos são aqueles que possuem uma existência própria (ROSÁN, 1949, p. 65), já os seres em relação estão associados à capacidade de influenciar e serem influenciados por outros, dizendo respeito ao poder dos seres em si (ROSÁN, 1949, p. 68). Os seres em relação são o fundamento do sistema do Bizantino, pois “o universo procleano é um sistema fechado, selado do topo à base e limitado em seus lados. Todas as coisas têm seu lugar. Todas as coisas se relacionam com todas, direta ou indiretamente” (ROSÁN, 1949, p. 68). É na relação entre o ser em si mesmo e o ser em relação que a predicação ganha contornos, porque, ao estar associada ao poder de cada ser, Proclo diferencia aquilo que tem uma característica determinada com a característica propriamente dita, fazendo com que os predicados tenham caráter ontológico (ROSÁN, 1949, p. 81).

As características apresentadas por Rosán são adquiridas diretamente da formação do ser, que consiste no terceiro termo da tríade *Péras* (πέρας), *Ápeiron* (ἄπειρον) e *Mixto*, de modo que tudo o que existe depois do Uno é uma mistura destes dois princípios. As *archai* possuem funções bem delimitadas na esfera ontológica, que Proclo expõe do seguinte modo:

A potência da primeira infinitude dá por si mesma a processão a tudo o que pode ser de algum modo, porém o limite define, circunscreve e situa cada coisa em seus próprios limites; [...] de maneira que cada um dos seres tem uma certa natureza, uma definição, uma propriedade e uma ordem própria por meio do primeiro limite (Lec. del Crát., XLII, 13P19-26).

Pela composição de Limite e Ilimitado, os seres adquirem qualificações, de modo que se pode distinguir, além dos níveis do ser, oriundo da diminuição de potencialidade entre produto e produtor, também características distintivas que correspondem a cada um dos seres, bem como o modo com que eles se relacionam. É neste aspecto que Rosán fala sobre uma ontologia que se apresenta por meio dos seres em si, das relações entre os seres, bem como da predicação. O ponto de nossa investigação, no entanto, está na maneira como Proclo apresenta os tipos de seres, a saber: como causa, em si mesmos e como imagens que, em nossa leitura, sintetiza não só a organização do sistema como o modo como a realidade pode vir a ser apreendida. Este fato encontra analogia na comparação do *Noûs* com a figura do círculo no *Comentário aos Elementos de Euclides*.

Na referida obra, três elementos compõem o círculo: centro, raios e circunferência. O centro corresponde ao princípio do círculo. Ele é o elemento que possui, potencialmente, a forma circular, sem ser ele mesmo um círculo, dado que é um ponto. Neste sentido, o centro do círculo é causa, pois é a partir dele que se estabelece a forma, bem como as dimensões da figura em questão, de modo que ele pode ser lido como o momento de permanência do movimento de processão. Do centro do círculo irradiam os raios, que se distinguem do centro por serem múltiplos, ainda que todos tenham origem no mesmo princípio. São os raios os responsáveis por dar extensão àquilo que já existia no centro de maneira unitária. Eles são como o momento de processão, por corresponderem à saída da unidade em direção à multiplicidade, dando forma e particularizando os elementos. Por fim, tem-se a circunferência, que é a imagem do centro, revelando a forma que já existia no centro de maneira causal. Nesta perspectiva, a hi-



póstase do *Noûs* é apresentada como aquela que dá início aos modos de apreensão da realidade, uma vez que nela tem origem o ser enquanto ser, além das relações de identidade e diferença, que são fundamentais para tornar possível a percepção da realidade<sup>2</sup>.

Identidade e diferença são compreendidas como conceitos distintos de semelhança e dessemelhança. Semelhança e dessemelhança correspondem à relação com o Uno e níveis de potencialidade, dizem respeito sempre ao outro. Semelhança e dessemelhança se implicam, posto que, se algo é semelhante, significa que não é o mesmo, havendo também dessemelhança. Quando falamos de identidade e diferença, por sua vez, não tratamos de conceitos limitados à relação com o outro, mas do ser consigo mesmo. Isso na medida em que identidade é sinônimo de mesmidade, de maneira que as características distintivas de um ser fazem com que ele seja ele mesmo. A identidade trata-se da coesão do ser, daquilo que faz com que ele possa ser comparado com ele mesmo e distinguido dos outros. É neste processo que a noção de diferença ganha contornos, uma vez que ela é termo de comparação, sendo aquilo que separa um ser de outro.

Estamos falando de uma relação dialética na qual, ao mesmo tempo em que separa, une os seres, pois é no processo de separação que ocorre a diferenciação. O processo de diferenciação, oriundo da atuação de Limite e Ilimitado, por meio da processão, unifica cada ser individual, fazendo dele uma unidade que é ele mesmo e não outro. Assim, a esfera do *Noûs* é dividida em: Inteligível, Inteligível-Intelectivo e Intelectivo, tornando possível um modo de compreensão da realidade que tem como parâmetro as características particulares. Esta tríade inteligível está relacionada com as categorias de sujeito e objeto de conhecimento, de modo que o primeiro termo é compreendido como sendo objeto de conhecimento; o segundo, como termo de mediação entre extremos, é tanto objeto como sujeito de conhecimento e; o terceiro, corresponde ao sujeito de conhecimento, aquele que tem atividade de captação do objeto, sendo também uma inteligência.

É estabelecido, assim, uma relação entre sujeito e objeto, mas que na esfera do *Noûs* se apresenta de maneira específica, em razão de esta hipótese não estar no âmbito da temporalidade, não possuindo uma atividade que tenha por característica o movimento de deslocamento ou alteração. Proclo, nos *Elementos Teológicos*, caracteriza a tríade do *Noûs* do seguinte modo: "Todo intelecto pensa a si mesmo; mas o intelecto primeiro só pensa a si, de modo que o intelecto e o inteligível são um; cada intelecto sucessivo pensa a si mesmo e a seus antecedentes, de uma parte aquilo que é e, de outra, aquilo do qual deriva, constitui para ele o inteligível" (*Elem. Teo.*, prop. 167). Com tal proposição, o Bizantino demarca o Intelecto como o lugar da cognição, do conhecimento, mas que se dá de maneira simultânea, havendo uma unificação entre intelecto e inteligível. Logo, o intelecto é aquilo que ele pensa e, por isso, é também um inteligível (*Elem. Teo.*, prop. 171).

Todavia, na medida em que todo intelecto é imóvel, não pode passar de um objeto a outro, de um pensamento a outro, pois sua atividade também é imóvel, é necessário que conheça unitária e simultaneamente todas as coisas (*Elem. Teo.*, prop. 170), sob pena de nele residir a ignorância, o que por si mesmo seria um contrassenso. Deste modo, o *Noûs*, como espelho do movimento de processão, mostra a relação entre sujeito e objeto, mas o faz de maneira unitária, o realizando de acordo com a capacidade do seu próprio ser. Neste sentido, a pergunta que se tem é: porque compreender como esta hipótese se apresenta é tão fundamental à discussão sobre conhecimento e *henologia*? O primeiro ponto é que, ainda que o conhecimento

<sup>2</sup> O resultado do movimento de processão compreende a multiplicidade de seres e, com isto, também a possibilidade de identificação, a partir da separação de cada um destes elementos que, ao logo do sistema, se distinguem entre si.

no *Noûs* ocorra de modo simultâneo, é nessa hipótese que há a divisão entre sujeito e objeto, o parâmetro que estabelece os termos pelos quais podemos falar de conhecimento. O segundo, reside no fato de a realidade inteligível demonstrar que o conhecimento se dá a partir de uma atividade, de uma unificação entre o sujeito e o objeto e, junto a isso, há a consciência do saber, dado que “Todo intelecto, no ato de sua intelecção, sabe que pensa; não havendo disparidade entre o intelecto que pensa e o intelecto que sabe que pensa” (*Elem. Teo.*, prop. 168). Assim, Beierwaltes entende que inteligível é o ser que se funda no *Noûs*, sendo o que é enquanto pensante; o intelectivo, por sua vez, apresenta o aspecto da intencionalidade, fazendo com que, no ato de pensar, este ser que é inteligível e esta inteligência, que é ação, executem o ato de pensar<sup>3</sup>, que confere vida ao pensamento (BEIERWALTES, 1990, p. 134-137).

Uma vez compreendida como se dá o conhecimento no *Noûs*, nos importa analisar como estas características estão na Alma, dado que ela se distingue do *Noûs* por participar não só da eternidade, como do tempo (*Comm. Tim*, 128.16-26), fazendo com que sua apreensão da realidade se diferencie da realidade do *Noûs*. Alma ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ) tem seu ser na eternidade, mas sua atividade no tempo, o que faz com que ela seja o primeiro ser móvel, sendo, por ela mesma, automotora. Neste aspecto, Trouillard afirma que ela é automotora de três modos: 1. como substância autoconstituente, vida autovivente e conhecimento autoconhecente (TROUILLARD, 1982, p. 65). Tal característica corrobora com nosso entendimento da Alma como espelho do inteligível. Contudo, na medida em que ela tem sua atividade no tempo, o modo de apreensão da realidade está associado à mobilidade. A mobilidade faz com que o modo de conhecimento, pela Alma, seja diferente do que ocorre no *Noûs*, porque não é imediato nem unitário, posto que ela carrega consigo as características da esfera psíquica, ainda que os elementos próprios do conhecimento observado no *Noûs* também estejam presentes.

A Alma é o centro do sistema procleano, sendo um todo de tudo (TROUILLARD, 1959, p. 10). Deste modo, pode conhecer aos mais diversos níveis de realidade, pois, por ser automotora e ter parte nos diversos níveis de existências, seja como causa, seja como imagem, ela tem algo de semelhante com cada uma, podendo mover-se em direção às diferentes hipóteses. Tem-se, portanto, um centro de sistema que tem por característica ser um termo de mediação, uma vez que a alma tanto pode mover-se em direção aos seres inteligíveis, quanto ao universo sensível<sup>4</sup>.

Assim, pela mediação, a alma se dirige e conhece distintas hipóteses, uma vez que ela pode transitar entre as esferas. Ademais, a realidade sensível, pela presença da matéria simples, é uma imagem da realidade suprassensível, reproduzindo a tríade do *Noûs*: ser, vida e intelecto. O sistema procleano é marcado pela unidade que não apenas dá existência, mas também identidade, ao circunscrever cada ser em si mesmo, fazendo com que um ser se diferencie de outros. Diante disso, o problema que se põe é: cada termo da realidade suprassensível, ainda que participe da unidade, apresenta características muito distintas umas das outras, dificultando o modo de conhecimento, como, então, apreender estas distintas realidades?

A questão a respeito da diferença entre os seres e a sua possibilidade de conhecimento deve considerar a máxima procleana de que “Tudo está em tudo, mas cada um, em seu modo próprio” (*Elem. Teo.*, prop. 103), que representa a superação da contradição presente nas proposições: 1. “conhecimento é conhecimento das causas” e, 2. “as causas são conhecidas por

<sup>3</sup> A terceira tríade do cosmo inteligível: ser, vida e pensamento, é a expressão do sistema, seja das características da alma, seja da realidade sensível, que pode ser dividida em seres pensantes; aqueles possuem ser e vida, mas não pensamento; e ainda, aqueles que só possuem ser.

<sup>4</sup> Diferente da teoria plotiniana, na qual a alma não participa da materialidade, em Proclo, isto é possível de modo tal que há a alma do mundo, mas também as almas parciais, da qual a alma humana faz parte, e que diz respeito à alma completa e não somente parte ou uma imagem dela nos corpos.



seus efeitos". As duas proposições, quando comparadas, deixam uma lacuna sobre como é possível apreender a realidade, uma porque aponta que o conhecimento tem como critério o saber sobre as causas e a outra, porque afirma que estas causas só são conhecidas por seus efeitos sem, contudo, estabelecer como se dá a relação entre causas e efeitos no âmbito do conhecimento. É neste aspecto que a *henologia* procleana determina sua epistemologia, uma vez que todo o *cósmos* tem influência da Causa Primeira que, por estar acima da esfera do real, é incognoscível.

O "tudo está em tudo", por um lado, reafirma a participação e, com isso, a permanência da unidade incognoscível do Uno em todos os seres e, por outro, que cada coisa está presente em cada um dos elementos do sistema conforme o modo de ser do receptor. Falamos aqui de receptor, mas vale pontuar que estamos tratando de composição e não de passividade. Cada elemento está conforme o modo específico de cada termo. Seguindo esta linha de entendimento, dois pontos devem ser demarcados: 1. que conhecimento diz respeito à capacidade cognoscitiva e, portanto, 2. nem todos os existentes são capazes desta atividade. Logo, estamos tratando de modos de apreensão da realidade, dos quais o conhecimento corresponde à alguns tipos específicos de seres, aqueles que participam do intelecto.

## Apreensão da realidade e o cosmo no ser humano

Quatro são os tipos de realidades que devem ser apreendidas: divina, inteligível, psíquica e sensível. Se voltarmos aos modos de existência estabelecido (como causa, em si mesmo e como imagem), podemos afirmar que a realidade divina, que compreende o Uno e suas *Hénadas*, existe como causa de todos os seres. Deste modo, para acessá-la é preciso um modo de apreensão diferente do conhecimento, pois conhecimento está relacionado ao ser, por sua ligação com a atividade cognitiva. Nesta perspectiva, Proclo apresenta o conhecimento do *Noûs* como unitário. O Intelecto compreende tudo o que existe nas esferas temporais e que possui mobilidade como unitário e atemporal, pois o faz conforme a possibilidade do seu ser. Além do modo unitário e atemporal concernente ao *Noûs*, dois outros modos de apreensão são possíveis com a existência da Alma e das realidades materiais.

Tratemos primeiro de como se dá no âmbito dos seres que não participam do Intelecto, ou seja, excluamos aqui o âmbito humano, pois ele é composto por almas parciais que possuem atividade cognitiva. Quando a análise se volta para a apreensão da realidade por seres que não possui atividade cognitiva, tem-se um problema de linguagem, porque sem atividade cognitiva não há simbolismo, não sendo possível o nomear, assim, a comunicação entre o que seria sujeito e objeto se dá no âmbito da sensopercepção. Ocorre que os seres sensíveis participam do inteligível na medida em que correspondem a uma forma impressa na matéria, o que indica que a participação na realidade inteligível pode ocorrer tanto naqueles que possuem somente ser, quanto nos que possuem também vida. Porém, mesmo nos casos dos seres que participam da vida, não se pode falar de conhecimento ou atividade cognitiva propriamente dita, mas de imagem de cognoscibilidade oriunda da sensopercepção. O que significa uma imagem de alma e intelecto, pois, para Proclo, sensação é uma das potências cognitivas (*Teo. Plat.*, III, 6, 23.25-24.1).

As potências cognitivas podem ser ditas métodos para alcançar cada objeto, principalmente quando se está a tratar dos seres humanos a partir dos seus diferentes elementos de composição. Neste sentido, vale observar o lugar que o ser humano ocupa no sistema, levando em consideração a relação de sujeito e objeto. Ora, se a Alma é o centro do sistema, sendo o primeiro ser que participa tanto do tempo quanto da eternidade, bem como tem seu ser indivisível, mas

atividade compreendida pela divisibilidade em razão da participação no tempo, o ser humano também é um elemento chave do sistema, pois ele possui racionalidade, sendo um ser intermediário, na medida em que é compreendido como sua alma (*Comm. Prem. Alceb.*, 316.10-16).

Ao ser um intermediário, o ser humano reúne em si todas as hipóstases, incluindo a matéria, que se apresenta na corporeidade, que é matéria informada. Mas a relação humana com o inteligível não se resume à forma corpórea, se estendendo às capacidades cognoscitivas pela presença da alma. O ser humano tem mobilidade, o que indica a presença da alma e, somado à mobilidade, participa do tempo, fazendo com que sua participação no *Noús* não seja direta, necessitando da mediação da alma. Logo, o ser humano participa, além da matéria, do Intelecto e da Alma, mas também da realidade suprainteligível, pois existe e toda existência tem como requisito a unidade.

Logo, o ser humano é a síntese do *cósmos* procleano, porque tem todas as hipóstases do sistema. Contudo, o fato de possuir todas as hipóstases não significa que há somente um modo de conhecer todas elas. Aqui, tem-se mais um aparente embaraço na apreensão da realidade, posto que, se é o sujeito que define o modo de conhecimento do objeto (*Sur Prem. Alc.*, I, 77.15-20), como estabelecer o melhor modo de apreensão? Neste ponto é importante ressaltar que conhecimento é um ponto intermediário entre sujeito e objeto (*Sobre la Prov.*, §7), ou seja, ainda que haja uma determinação que parte do sujeito, esta determinação não é arbitrária, porque ela tem que ser capaz de alcançar o objeto, uma vez que neste processo o cognoscente torna-se um com o cognoscível (*Teo. Plat.*, II, 1).

Logo, ainda que o ser humano seja o sujeito de conhecimento, cada realidade possui um modo próprio de existência, de maneira que nas obras do Diadoco encontra-se pelo menos três listas de modos de conhecimento diretamente relacionados ao objeto conhecido. A primeira está na *Teologia Platônica*, são elas: sensação, opinião, razão, intelecto e uno (*Teo. Plat.*, I, 3), na qual sensação tem por objeto as realidades sensíveis; a opinião, aquilo que é opinável; a razão, o que é racional; o intelecto, os seres realmente seres e o uno, que se volta para o uno em nós. Chama atenção, no estabelecimento dos modos de conhecimento no livro I da *Teologia Platônica*, a separação entre razão e opinião. Ocorre que as divisões hipostáticas são facilmente identificadas quando observadas sob as perspectivas da matéria, com a sensação, e do inteligível, com os seres realmente seres, além da realidade divina, com o uno em nós. Contudo, no âmbito psíquico o conhecimento é atribuído a dois modos de apreensão: a opinião e a razão.

A divisão dos modos de conhecimento que podem ser atribuídos à alma na *Teologia Platônica* corrobora com a compreensão do próprio lugar da alma no sistema do Bizantino, dado que, é preciso lembrar, a Alma está no ponto médio entre o inteligível e o sensível, participando das duas realidades, da primeira como efeito, da segunda, como causa. Nesta perspectiva, Álvarez, Gabilondo e García, em sua introdução à *Lecturas del Crátilo de Platón* (ÁLVAREZ; GABILONDO; GARCÍA, 1999, p. 20), ao discorrer sobre a relação entre os graus de conhecimento e lei de semelhança, também compreende opinião e razão como elementos intermediários do conhecimento que tem como objetos os opinativos e os racionais, respectivamente. O ponto que nos inquieta, no entanto, é: o que significa esta divisão? quais são os seres opinativos e porque se diferenciam dos racionais? Neste aspecto, o *Comentário sobre o Primeiro Alcebiades* pode auxiliar, na medida em que elenca os seguintes graus de conhecimento: sensação, imaginação, razão e intelecção.

A imaginação figura uma posição intermediária entre a razão e a sensação (*Sur Prem. Alc.*, I, 136.8-10), de modo que Trouillard a compreende como uma faculdade associada à memória. Tal tese se consolida quando observada a interpretação do Bizantino das cenas do prólogo do *Parmênides* de Platão. Em seu comentário ao *Parmênides*, Proclo compreende que

tanto imaginação quanto memória compõem a segunda conferência da obra (*Comm. Parm.*, 56-57 I §9) e, de maneira mais explícita, justifica a relação da faculdade imaginativa com a memória com o fato de elas estarem ligadas aos sentidos (*Comm. Rep.*, II, 7,233.4-9). Assim, além do *Comentário ao Parmênides*, tem-se que, no *Comentário ao Crátilo*, a imaginação é resultado de uma atividade sem o corpo (*Lec. Crát.*, XLIV, 14P.4-9) e em *Dez questões sobre a Providência*, Proclo entende a imaginação como uma forma de conhecimento que tem início na irracionalidade (*Diez Cues. Prov.*, §3).

A imaginação, portanto, figura como intermediária entre aquilo que o ser humano tem em comum com o corpo e aquilo que ele tem em comum com o intelecto. Em outras palavras, ela é um modo de apreensão que tem por característica a consideração dos dados obtidos pelos sentidos, bem como os princípios racionais oriundos da participação da alma no intelecto. Trouillard caracteriza a imaginação do seguinte modo: “A imaginação, segundo Proclo, não tem uma função de condensar e reproduzir os dados dos sentidos externos, mas tem uma atividade que prolonga e transpõe em figuras o desenvolvimento *a priori* do pensamento” (TROUILLARD, 1982, p. 41), evidenciando que ela tem um papel figurativo. Assim, porque é intermediária, a imaginação tem papel de projeção, porque atua sobre o pensamento com uma atividade que não se resume a condensar os dados obtidos pela sensopercepção, mas os amplia e replica em imagens por meio dos princípios matemáticos.

A opinião, por sua vez, é um modo de conhecimento que está acima da imaginação, porque seu grau de abstração é maior que o da imaginação, que se utiliza de imagens. Neste sentido, Proclo compreende a opinião como parte da intelectção, por que tem como objeto as formas opinativas, sendo também um modo de conhecimento intermediário (*Lec. Crát.*, III, 23P.24-26). Isto se dá na medida em que a opinião é característica da vida racional, por tanto, da vida humana, e tem como objeto os seres mutáveis (*Diez Cue. Prov.*, §3). Desta maneira, opinião corresponde a um modo de cognição que tem por característica a temporalidade e, por isso, pode ser subdividida em opinião verdadeira e opinião falsa, já que seus objetos estão sujeitos ao devir e são captados pela sensação. Assim, imaginação e opinião são meios de apreensão da realidade sensível pela alma, que se utiliza dos sentidos para construção da captação dos dados que serão objetos de entendimento.

Diferente de imaginação e opinião, mas que também é uma faculdade da alma, tem-se a razão. Ela é uma faculdade característica dos seres racionais e diz respeito à capacidade da alma de apreender as realidades suprassensíveis, ou seja, as formas, mas se diferencia da imaginação e da opinião em razão do seu grau de abstração e se diferencia da intelectção porque não se dá de maneira simultânea. Na razão, o modo de apreensão da realidade e, assim, de conhecimento, se dá por meio do movimento pelo qual o pensamento avança sobre cada um de seus objetos. Nesta perspectiva, Garay compreende a razão como razão dialética:

A razão dialética, ascendendo de mediação em mediação, supera e unifica a unilateralidade das perspectivas particulares. A negação exercer, deste modo, um papel produtivo. De negação em negação, podemos ascender até a máxima unidade possível. As negações são anteriores a qualquer afirmação. A via racional é primeiramente a crítica da unilateralidade e, depois, a proposta de modelos que se afirmam hipoteticamente (GARAY, 2014, p. 103).

Do exposto, tem-se que os modos de conhecimento presentes na alma, ainda que múltiplos, por estarem ligados às faculdades, fazem parte de uma hipóstase específica, de maneira que podemos interpretar que Proclo, em sua *Carta a Teodósio* (§31), as concentra todas, ao informar que o modo de conhecimento existente entre o sensível e o inteligível é o conceitual. Logo, se pode inferir que o conhecimento humano está ligado ao conceito, pois o ser humano,

para o Diadoco, assim como o era para Platão, é sua alma. Portanto, é pelo conceito que o ser humano alcançar o Intellecto, que tem seu modo próprio de conhecer e, por meio da participação no Intellecto, chegar ao uno, cujo alcance é compreendido como a loucura, uma vez que não há razão discursiva ou conceitos que compreenda sua totalidade, necessitando o voltar-se do ser humano para si mesmo, a fim de encontrar o uno que há em si.

## Considerações finais

Desde modo, o que se pode observar é que o sistema procleano, ainda que diga respeito a uma *henologia*, tem elementos que tornam possível ao ser humano conhecer outras realidades. Contudo, tal conhecimento não se dá de maneira indiscriminada, pois é necessário considerar não apenas o que o ser humano é, enquanto sujeito de conhecimento, como também o que é cada um dos seus objetos de conhecimento. Assim, na filosofia procleana há a consolidação da tese de que o semelhante é conhecido pelo semelhante, levando ao entendimento de que o conhecimento admitido pelo ser humano não pode corresponder ao mesmo modo de apreensão da realidade dos demais seres, uma vez que a constituição de cada hipóstase é singular, fazendo com que o modo de apreensão do objeto se dê diferentemente para cada ser, dado a influência do sujeito sobre o objeto.

Outro ponto a destacar é que tanto o conhecimento, enquanto atividade cognitiva, quanto a apreensão da realidade, que diz respeito a outros modos de comunicação entre sujeito e objeto, são possíveis em razão da unidade. Essa perspectiva tem seu fundamento na medida em que, para Proclo, os conceitos de ser e existir não são o mesmo, podendo um elemento que existe não necessariamente ser, ainda que tudo o que tenha ser, exista. Neste aspecto, a *henologia* não só tem lugar na epistemologia procleana porque é o que permite a existência dos seres, como porque, ainda que a caracterização advenha do ser, que permite a predicação, a possibilidade de identificar e, portanto, o fundamento da predicação, reside na unidade. Neste sentido, a unidade, oriunda da Causa Primeira, é fundamento tanto da ontologia quanto da epistemologia na filosofia de Proclo.

## Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Volume II. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2013.
- BEIERWALTES, W. *Proclo: Il fondamenti della sua Metafisica*. Trad. Nicoletta Scotti. Milano: Vita e Pensiero, 1990.
- GARAY, J. de. Inteligencia y dialéctica en Proclo. *Thémata. Revista de Filosofía*, Sevilla, n. 50, 2014, p. 95-111.
- OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Fragmentos, doxografias e comentários. Seleção de textos e supervisão José Cavalcante de Souza. Trad. José Cavalcante de Souza, Anna Lia Amaral de Almeida Prado. 4. ed. São Paulo: Nova Cultura, 1989. (Col. Os Pensadores).
- PLATÃO. *Protágoras*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.
- PROCLO. *Commento al I libro degli Elementi di Euclides*. Introduzione, traduzione e note a cura di Maria Timpanaro Cardini. Pisa: Giardini, 1978.

PROCLO. *Elementos de Teología. Sobre la providencia, el destino y el mal*. Edición y traducción de José Manuel García Valverde. Madrid: TROTTA, 2017.

PROCLO. *Lectura del Crátilo de Platón*. Edición de Jesús María Álvarez Hoz, Ángel Gabilondo Pujol y José M. García Ruiz. Madrid: Akal, 1999.

PROCLO. *Os elementos da teologia*. Tradução de Antonio Vargas. São Paulo, Odysseus, 2024.

PROCLO. *Teología platónica*. I-III. Introducción, traducción y notas José María Nieva. Buenos Aires: Losada, 2015.

PROCLOS. *Éléments de Théologie*. Traduction, introduction et notes par Jean Trouillard. Paris: AUBIER Montaigne, 1995.

PROCLUS. *Commentaire sur le Timée*. Traduction et notes par A. J. Festugière. Paris: J. VRIN, 1967.

PROCLUS. *Sur le Premier Alcebiade de Platón*. Tome I. Texte établi et traduit par Alain-Philippe Seconds. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

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

REEGEN, J. G. J. ter. Deus não pode ser conhecido. A incognoscibilidade divina no Livro dos XXIV Filósofos (XVI e XVII) e suas raízes na tradição filosófica ocidental. In: *Mirabilia: electronic journal of antiquity and Middle Ages*. n. 2, 2002, p. 150-157.

ROSÁN, L. J. *The Philosophy of Proclus: the final phase of Ancient thought*. New York: COSMOS, 1949.

TROUILLARD, J. Âme et sprit selon Proclus. *Revue des Etudes Augustiniennes*, Paris, v. 5, n. 1, 1959, p. 1-12.

TROUILLARD, J. *Mystagogie de Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

WILSON, C. Relación del pensamiento con el conocimiento. In: GRIFFITHS, A. Phillips (Ed.). *Conocimiento y creencia*. Lecturas filosóficas de Oxford. Trad. Francisco Caracheo. México; Madrid; Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 1967.

---

#### **Sobre a autora**

##### **Suelen Pereira da Cunha**

Professora no Instituto Federal do Ceará (IFCE). Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestra em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Atua como pesquisadora no Grupo em Estudos em Filosofia Medieval (GEFIM-UFC), desde outubro de 2011, e é membro do Grupo de Pesquisa de Tradução e Recepção do Clássicos da Universidade Federal do Ceará, desde setembro de 2015. Coordenou o projeto de extensão *Gingando com a Filosofia* e é membro do Núcleo de Estudos Afro-brasileiro e Indígena do Instituto Federal do Ceará - Crateús.

Recebido: 08/10/2024  
Aprovado: 04/12/2024

Received in: 10/08/2024  
Approved in: 12/04/2024