

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Isabella Cunha da Matta e Silva Pereira

**O mal como para-hipóstase
na obra *De Malorum Subsistentia*
de Proclo Lício**

Juiz de Fora

2025

Isabella Cunha da Matta e Silva Pereira

**O mal como para-hipóstase
na obra *De Malorum Subsistentia*
de Proclo Lício**

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito para o título de mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Metafísica

Orientador: Pedro Calixto

Juiz de Fora

2025

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Pereira, Isabella Cunha da Matta e Silva.

O mal como para-hipóstase na obra De Malorum Subsistentia de Proclo Lício / Isabella Cunha da Matta e Silva Pereira. -- 2025.
80 f.

Orientador: Pedro Calixto

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025.

1. Mal. 2. Bem. 3. Uno. 4. Proclo. 5. Liberdade. I. Calixto, Pedro, orient. II. Título.

Isabella Cunha da Matta e Silva Pereira

**O mal como para-hipóstase
na obra *De Malorum Subsistentia* de Proclo Lício**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Filosofia.

Aprovada em 27/06/2025

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Pedro Calixto Ferreira Filho - Orientador

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Humberto Araújo Quaglio de Souza

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Luciano Caldas Camerino

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. William Davidans Sversutti
Universidade Estadual Do Norte Do Paraná

Juiz de Fora, 18/06/2025.

Documento assinado eletronicamente por **Pedro Calixto Ferreira Filho, Professor(a)**, em 04/07/2025, às 16:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Luciano Caldas Camerino, Professor(a)**, em 04/07/2025, às 18:06, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Humberto Araujo Quaglio de Souza, Professor(a)**, em 04/07/2025, às 21:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **William Davidans Sversutti, Usuário Externo**, em 07/07/2025, às 21:05, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **2461572** e o código CRC **589D4814**.

Dedico este trabalho primeiramente a Deus, de onde tudo provém e que, cuidadosamente, conduziu meus caminhos até aqui.

Aos meus pais, Maria da Conceição (*in memoriam*) e Leônidas, que sempre me incentivaram a estudar, me desenvolver profissionalmente e a acreditar no meu potencial. Especialmente à minha mãe, que tão carinhosamente se dedicou de maneira exclusiva a mim durante toda a sua vida após o meu nascimento.

Dedico também à minha prima Cláudia e seu cônjuge, Rogério, que tão amorosamente acreditaram em mim e investiram nos meus estudos.

À memória de meu avô paterno, Geraldo, que fora um segundo pai. Aos tios, Leonardo e Adalgisa, que generosamente me receberam em seu lar a fim de que eu iniciasse minha graduação em Direito.

À memória de meus avós maternos, Adalberto e Dalzira e às tias, Solange, Tânia (*in memoriam*), Suzana e seu cônjuge, que generosamente ajudaram minha família em momentos de dificuldade.

Por fim, dedico às minhas filhas, Raquel e Vitória, meus grandes incentivos para evoluir e conquistar.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, por ter me sustentado durante toda a realização deste trabalho, apesar das dificuldades encontradas.

Agradeço ao meu cônjuge, Leonardo Paulo, pela ajuda financeira que possibilitou que me dedicasse a este projeto.

Por fim, ao meu orientador e amigo, Pedro Calixto, que carinhosa, paciente e generosamente me orientou na construção deste trabalho.

RESUMO

O problema do mal é um eterno problema filosófico. Objeto de grandes questionamentos para diversos pensadores, entre eles o neoplatônico Proclo, que deu continuidade ao neoplatonismo, sobretudo de Plotino. Este mal tem como consequência o sofrimento humano nas mais variadas áreas de sua existência, seja psíquica, social ou física, sendo de grande importância para a Metafísica e para a Moral, uma vez que, apesar da fragilidade ontológica do ser humano, este possui uma constante necessidade de julgamento. A existência do mal é abordada por diversos autores como fundamento para negar a existência de Deus, ou ao menos, de um Deus associado ao conceito de Bem. Porém, a partir do conceito de livre-arbítrio, em consonância com as ideias de Proclo, demonstrar-se-á que o fato do mal ser uma não-existência preserva a bondade de Deus como criador e como arquiteto do Bem, tanto que não condiciona as criaturas à sua perfeita vontade, mas permite-as inclusive reclamar o mal às suas próprias existências, utilizando-o como meio de as reconduzir a um caminho de desenvolvimento de suas potencialidades. Será tratado o problema do mal e seus diversos questionamentos como existência, origem, natureza e finalidade, tomando como base a obra *De Malorum Subsistentia* de Proclo, além de outras que fazem referência ao mesmo autor, ainda pouco explorado pelos estudiosos da Filosofia, o que possibilitará maior reflexão e alcance de tranquilidade e inteligência emocional, conseqüentemente, possível maior bem-estar mental, emocional, físico e social.

Palavras-chave: Mal; Bem; Uno; Proclo; Liberdade.

ABSTRACT

The problem of evil is an eternal philosophical problem. Object of great questions for several thinkers, including the Neoplatonist Proclus, who continued Neoplatonism, especially Plotinus. This evil results in human suffering in the most varied areas of its existence, whether psychic, social or physical, being of great importance for Metaphysics and Morality, since, despite the ontological fragility of human beings, they have a constant need for judgment. The existence of evil is approached by several authors as a basis for denying the existence of God, or at least, of a God associated with the concept of Good. However, based on the concept of free will, in line with the ideas of Proclus, it will be demonstrated that the fact that evil is a non-existence preserves the goodness of God as creator and architect of Good, both which does not condition creatures to their perfect will, but even allows them to claim evil in their own existence, using it as a means of leading them back to a path of developing their potential. The problem of evil and its various questions such as existence, origin, nature and purpose will be addressed, based on the work *De Malorum Subsistentia* by Proclus, as well as others that make reference to the same author, still little explored by Philosophy scholars, which will enable greater reflection and reach of tranquility and emotional intelligence, consequently, possible greater mental, emotional, physical and social well-being.

Keywords: Evil; Good; One; Proclus; Freedom.

SUMÁRIO:

INTRODUÇÃO GERAL	8
1 CONCEITOS PRINCIPAIS ORIUNDOS DO PLATONISMO E DE ARISTÓTELES PARA A COMPREENSÃO DO <i>DE MALORUM SUBSISTENTIA</i>	12
1.1 A Dialética Platônica do Uno na Obra <i>Parmênides</i> e o <i>Kaloskaiagathos</i> da <i>República</i>	12
1.2 Aristóteles: Identidade do Uno e da Substância (<i>ousia</i>) e a Privação (<i>stèresis</i>)	23
2 PROCLO, PLOTINO E O DUALISMO ENTRE O BEM E O MAL NO Gnosticismo	33
2.1 O Bem e o mal no Gnosticismo	33
2.2 Reação plotiniana e identificação do mal com a matéria.....	39
2.3 O conceito de <i>subsistentia</i> em Proclo, a origem da subsistência do mal e o conceito de hipóstases no neoplatonismo	51
3 ANÁLISE DOS DIFERENTES ASPECTOS DA DEFICIÊNCIA DO MAL	57
3.1 A in-definição do mal e a classificação dos males na obra <i>De Malorum Subsistentia</i> .	57
3.2 Localização do Mal	59
3.3 Estirpes Superiores: 3 hipóstases em Proclo. O ser é a segunda hipóstase	61
3.4 O mal nas almas	62
3.5 O mal na natureza e nos corpos.....	65
3.6 A maldade na matéria.....	67
3.7 O mal na privação	69
3.8 O mal é nada	69
CONCLUSÃO	74
Bibliografia:	78

INTRODUÇÃO GERAL

O filósofo Proclo, discípulo de Plotino, seu principal interlocutor, nasceu em 412, em Constantinopla. Viveu e morreu em Atenas, onde exerceu seu trabalho na Academia local. Filho de um advogado e de família abastada, fora enviado a Alexandria para estudar Direito, onde conheceu o sofista Leonas, através do qual fora introduzido aos círculos dominantes do Egito. Em cerca de 430, Leonas fora enviado a Constantinopla, tendo levado Proclo junto de si. Nesta localidade, Proclo finalmente se decidiu pela Filosofia, após ter apresentado inclinações filosóficas mesmo antes dessa mudança. Ao retornar para Alexandria, matriculou-se em palestras aristotélicas de Olimpíodoro, mas não ficando satisfeito, mudou-se para Atenas com o intuito de aprofundar-se em seus estudos filosóficos, quando passou a estudar na Escola Platônica de Siriano e Plutarco, causando excelente impressão a ponto de morar com Plutarco e ser ministrado por ele quanto às obras *De Anima*, de Aristóteles e *Fédon*, de Platão. Após a morte de Plutarco, passou a morar com Siriano e a trabalhar com ele sobre as obras de Aristóteles e Platão. Aos 27 anos já teria escrito comentários sobre diversos tratados, entre eles, o *Timeu*. Após a morte de Siriano, assumiu a liderança da Filosofia Platônica até sua morte em 485.¹

Tendo adquirido influência no mundo social onde vivia, usou dela para orientar pragmaticamente desde a vida pública até a justiça, não deixando de passar também pela educação.²

A Filosofia e outras ciências como Direito, Ética, Cosmologia, Física e Teologia, interessam-se pelo estudo das Ciências Humanas, vez que todas envolvem problemas relativos aos princípios do bem e do mal e das normas que visam nortear e coibir os atos humanos a fim de tornar-se possível o convívio em sociedade. Conseqüentemente, depara-se, inevitavelmente, com a questão do mal nos mais variados cenários científicos, levantando-se questões quanto aos porquês das dificuldades em se conviver com os outros e a respeito da supressão de interesses alheios por indivíduos que produzem desequilíbrios nos mais diversos ambientes, concentrando-se apenas em seus próprios bem-estares. No âmbito cosmológico, percebe-se o desejo humano de existência e sua resistência à fatalidade da morte. No âmbito jurídico, há o problema do ilícito, que pode ser facilmente relacionado ao mal, que estaria presente em sua

¹ PROCLUS. *Commentary on Plato's Parmenides*. Trad.: Glenn R. Morrow; John M. Dillon. Princeton: Princeton University Press, 1992.

² Cf. *Ibidem*.

raiz.

Pelo viés teórico, esta investigação parte da questão sobre o mal em si ter sido tratado por diversos filósofos, cosmologicamente por Proclo e eticamente ou antropologicamente por Agostinho, dentre outros. Porém, as reflexões trazidas por Proclo merecem atenção, vez que a importância da temática na corrente neoplatônica é inegável devido a forma inovadora e interessante como trata o conceito de mal.

A questão do mal certamente se revela de suma importância, vez que suas manifestações estão constantemente presentes na vida humana e animal, causando desconfortos e diversos sofrimentos. Para além da maldade humana, temos, por exemplo, as catástrofes ambientais, as guerras e doenças, que retiram a qualidade de vida dos indivíduos, causando medo e ceifando a vida de incontáveis pessoas, levando novamente a um dos reflexos mais cruéis do mal, que é a morte.

A presente investigação pretende analisar esta temática pela ótica de Proclo, ainda pouco trabalhada no Brasil, visando um esclarecimento quanto à existência, origem, natureza, manifestação e finalidade do mal, o que permitirá entender o porquê coisas ruins acontecem e se haveria formas de evitá-las ou não e quais seriam essas formas.

Pretende-se demonstrar também que o argumento que tende a desacreditar a existência de um Criador vinculado ao bem não procede, o que remonta a questões fundamentais sobre nossa própria existência, nossa liberdade e finalidade cosmológica.

Demonstrar-se-á, na perspectiva de um pensador de grande relevo, como o mal é um meio para o Bem, nunca um fim em si mesmo. Para isso, o presente trabalho analisará, na obra de Proclo, os fundamentos a respeito da subsistência, origem, justificativas e finalidades do mal, mais especificamente, se o mal de fato existe; se sim, como ele existe; de onde ele vem; como e em quais seres ele existe, qual a sua natureza e por que ele existe, utilizando-se de pesquisa textual e bibliográfica da principal obra de Proclo sobre o mal, além de fontes secundárias como livros, textos e artigos científicos que conversem com este autor.

O problema central que motiva Proclo é a aparente contradição entre a existência do mal e a concepção neoplatônica de um universo emanado do Uno (o Bem Supremo). Se o Uno é perfeito, imutável e fonte de todo bem, como explicar a existência do mal? Essa questão desafia a coerência do sistema neoplatônico, pois o mal parece contradizer a onipresença do Bem. Proclo rejeita soluções dualistas (como a de um princípio maligno autônomo, como no maniqueísmo) e busca integrar o mal à metafísica neoplatônica sem atribuir-lhe substancialidade.

A Tese Principal que desenvolveremos é que o mal não é uma substância (*ousia*) ou

realidade independente, mas uma privação do Bem (*stèresis agathou*), ele tem apenas uma subsistência parasitária (*parhypostasis*) em entidades finitas e imperfeitas. Seria, então, a incapacidade de certos seres de participarem plenamente do Bem (*Agathos*), ou seja, do Uno (*Hénos*), devido à suas naturezas limitadas (especialmente na matéria e nas almas corrompidas).

Alguns posicionamentos evidenciam essa tese que desenvolveremos mais adiante, como o mal não ter existência por si mesmo, mas ser como uma sombra que surge da ausência da luz do Bem.³ Conseqüentemente, assim como a escuridão não é uma entidade positiva, mas ausência de luz, da mesma forma, o mal remete à ausência do Bem (Uno). Na mesma linha de pensamento, Proclo afirma ainda que o mal não é senão a deficiência da bondade que pertence naturalmente às coisas⁴. Sendo assim, a corrupção moral, como veremos, é a natureza da alma falhando em sua realização racional e divina.

Seguindo a filosofia primeira (*Metafísica Gamma 1-3* e o Tratado das *Categorias I*) "o mal é um acidente, não é uma substância; ele subsiste apenas na medida em que algo falha em alcançar sua perfeição"⁵ (§22). Poderíamos exemplificar assim: a doença do corpo é um mal porque é a privação (*stèresis*) da saúde, que é o estado natural da entidade que possui uma alma.

Em suma, no decorrer de nossa investigação tentaremos desenvolver os principais argumentos que justificaram a divisão das partes de nosso sumário:

1. O mal como privação do Bem (*stèresis agathou*): Assim como a privação da visão, o mal é a privação do bem que pertence à natureza de um ente (§5⁶). Como falar daquilo que não é? Parece contraditório. Proclo não hesita em utilizar metáforas médicas e físicas para mostrar que o mal não é algo acrescentado à realidade, mas a falta de uma perfeição devida.
2. Existência parasitária (*parhypostasis*): O mal não tem hipóstase (existência própria), mas subsiste **parasitariamente** nos seres que falham em atingir seu *télos* (finalidade) (§18). Veremos que o mal depende de um substrato (ex.: a alma humana) para existir, pois não tem uma essência⁷;
3. Contrariamente a Plotino, o mal não é a matéria, mas está ligado à matéria e à limitação

³ Cf. PROCLUS. *De Malorum Subsistentia*, §7. Trad.: Daniel Isaac. Paris: Les Belles Lettres, 1982, p. 38.

⁴ *Ibidem*. p. 44, 45.

⁵ "le mal est un accident, pas une substance; il ne subsiste que dans la mesure où quelque chose ne parvient pas à atteindre sa perfection" (Cf. ARISTOTE. *Catégories*. Trad.: Frédérique Ildefonse et Richard Bodéüs. São Paulo: Points, 2002; ARISTOTE. *Métaphysique A-Z*. Trad.: Tricot Jules. Paris: VRIN, 1991.).

⁶ Cf. PROCLUS. *De Malorum Subsistentia*, §7. Trad.: Daniel Isaac. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

⁷ *Ibidem*.

que dela decorre. Ele afirma, por exemplo, que a matéria, sendo o último grau da emanção, torna-se um receptáculo da potencialidade para o mal (§ 30)⁸. Assim, na hierarquia procliana e plotiniana, a matéria é a mais afastada do Uno, logo, a mais suscetível à imperfeição;

4. No que se refere ao mal moral, segundo Proclo, ele resulta da ignorância da alma, uma espécie de esquecimento, pois para ele, a alma que se dirige ao corpo e se **esquece** do divino, torna-se incapaz de conhecer o Bem (§45)⁹. Eis porque surge o vício: ele advém quando a alma, por ignorância, prioriza bens inferiores (ex.: prazeres materiais) a bens superiores. Ora, a inversão de valores é ignorância.
5. Enfim, insistiremos sobre a rejeição do dualismo como motor da soberania absoluta da Unidade divina, pois "se o mal fosse uma substância, teria de vir do Bem, o que é impossível" (§50)¹⁰. Com efeito, tudo que existe provém da primeira hipóstase: o Uno. Portanto, o mal não pode ser uma substância autônoma: o mal não é.

Antes de aprofundarmos as teses acima enunciadas e que justificam nosso plano, gostaríamos de explicitar a estrutura da obra que vamos investigar. Através de uma introdução dialética, Proclo expõe claramente o paradoxo e o desafio desse monismo do Uno: se o Bem é causa de tudo, como o mal pode existir? Isso o leva, no segundo momento, a refutar o dualismo e, sobretudo, o Gnosticismo que postula um princípio maligno como origem do mal, rejeitando o mal como *ousia* ou substância agente. Segue o desenvolvimento propriamente dito da explicação da *privação do bem (stèrésis ágathou)* e existência parasitária (*parhypostasis*). Segue-se uma distinção do “mal físico” (imperfeições materiais) e “mal moral” que provém da ignorância ou esquecimento da alma. Antes de concluir, ele estabelece, como veremos, uma hierarquia dos males, explicando porquê o mal é mais presente em níveis inferiores do real (matéria e almas não iluminadas), isentando o mal das esferas divinas e intelectuais e demonstra, enfim, que a subsistência do mal em nada destrói a harmonia cósmica, muito pelo contrário, serve para justificar a diversidade do *uni-versus*.

⁸ Cf. *Ibidem*. p. 68.

⁹ Cf. *Ibidem*. p. 89.

¹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 94, 95.

1 CONCEITOS PRINCIPAIS ORIUNDOS DO PLATONISMO E DE ARISTÓTELES PARA A COMPREENSÃO DO *DE MALORUM SUBSISTENTIA*

O pensamento de Proclo, como sabido, foi herdeiro da tradição filosófica de Platão. Por sua vez, há no pensamento platônico um dualismo composto por duas modalidades de ser, quais sejam, o mundo das ideias (*ontos on*) ou formas (*Morphè*) e o mundo fenomênico que constitui, segundo Platão, em sua obra *Timeu*, a saber: a temporalidade, a qual é concebida como a imagem móvel da eternidade imóvel. Em sua obra *A República* VII, 533d-535, ele diz:

O método dialético é o único que, rejeitando as hipóteses, se eleva até aos próprios princípios a fim de assegurar as conclusões; ele é o único do qual é verdadeiro dizer que ele extrai o olho da alma desta areia movediça onde a alma se encontra [...]. A dialética é o coroamento das ciências. Nenhum outro método pode ser colocado acima dela.¹¹

Por sua vez, a filosofia de Aristóteles valorizou a sensibilidade, alertando que a falta de qualquer um dos sentidos prejudicaria a construção científica: “[...] fica claro que, se um dos sentidos venha a faltar, necessariamente uma ciência desaparece, pois seria impossível adquiri-la.”¹². Ele estabeleceu tamanha importância às sensações que atribuiu a elas o fundamento do desejo humano pelo saber, especialmente à visão. Este desejo pelo saber seria natural aos homens justamente pelo prazer sensível que neles provoca. Segundo Aristóteles, a visão seria nosso sentido preferido pelo fato de nos atribuir mais conhecimento que os outros sentidos. Essa sensibilidade torna-se importante na obra de Proclo por ser indicadora da prática do Bem ou do mal, como uma bússola a guiar a alma particular humana sobre a direção que deva seguir no devir, se esta estaria correta e em direção ao Bem ou contrária a Ele, causando males nos meios que convive e realiza trocas relacionais.

1.1 A Dialética Platônica do Uno na Obra *Parmênides* e o *Kaloskaiagathos* da *República*

O método desenvolvido por Platão para apreender o *ontos on*, forma ou ideia é a dialética. Donde vem tal interesse pela *forma* ou *ideia*?

O método dialético de Platão seria capaz de abstrair o sensível ao ponto de vislumbrar o que há de comum e imutável nos componentes do devir, a saber: a *ideia* (*A República* VI, 511b, *Fedro* 265 d). Dessa forma, trabalha estabelecendo um conjunto mais amplo para cada

¹¹ PLATÃO. *A República*, VII, 533d-535. Brasília: UnB, 1989.

¹² ARISTÓTELES. *Segundos Analíticos*. I, 18. Lisboa: INCM, Imprensa Nacional Cada da Moeda, 2022.

conceito estudado e depois o subdivide através de notas características até que se encontre a mesma extensão do objeto analisado, criando hierarquias decrescentes.

Percebe-se, então, que a dialética platônica tem como único objetivo atingir a verdade, adequando o intelecto consigo mesmo e com o objeto estudado; adequando o ser existencial, seus pensamentos e atitudes com o fim de se atingir a verdade e a ética. Esse conhecimento é obtido através de uma caça às ideias reais e eternas a partir da identificação dos fenômenos efêmeros que não são, e dos fenômenos eternos, que são. Os fenômenos rompem com a identidade das coisas, participando incessantemente da alteridade, sendo sempre mutáveis, enquanto nas ideias (*ontos on*), a alteridade consiste na diferença de cada um dos gêneros e das espécies, por *mimesis* ou *metèxis*. Assim, temos, por exemplo, o tempo e o espaço como distensões da eternidade, onde habita o verdadeiro conhecimento, segundo Platão. Esta identidade eterna presente nas almas se manifesta no mundo sensível através da geração dos seres inferiores que se perpetuam como espécies dessa maneira, sendo rompidos em suas identidades eternas através do fenômeno da geração. Da mesma forma, os anseios da alma também se modificam através de fenômenos que alteram seus desejos, prazeres e opiniões, por exemplo. O mesmo acontece nas ciências, que são mutáveis diante dos novos conhecimentos.

Para Platão, o mundo sensível é imitação do mundo eterno, como a pintura de um modelo, efemeramente, mas não sendo realmente; apenas um fenômeno de imitação de sua identidade, que não é representada completamente, em sua essência, que comporta mais fatores do que uma mera imagem, mas que é rompida através de alguns aspectos visuais. Da mesma forma que a eternidade é rompida através do fenômeno do tempo e do espaço, a humanidade também é rompida através da fissura de apenas um elemento seu, ou seja, de apenas um determinado ser humano, que a representa, mas não em sua totalidade, sendo apenas uma imagem sua. Assim como um ser humano particular não existiria se não existisse a humanidade universal, o mundo fenomênico, inferior ou sensível também não existiria se não houvesse seu anterior universal, qual seja, o mundo eterno das ideias, que seria o real, o modelo que refletiria o mundo sensível como um fenômeno e uma reprodução sua. O mundo eterno seria a forma unificadora, como modelo que é, ao qual a imagem do mundo fenomênico reproduziria de maneira incompleta. A forma, portanto, confere estrutura às coisas, como a matriz ontológica, presente no *Sofista* (*ente, alteridade, identidade, movimento e repouso*), sendo estas as ideias mais universais das quais todo ente participa para ser: pois sem unidade transcendente não há ser.

Primeiramente, as formas realmente *são*, enquanto os fenômenos estão *sendo* ou *não*, ou seja, enquanto as formas são eternas e imutáveis, existentes nas almas, que possuem uma

perspectiva eterna; os fenômenos são transitórios e mutáveis, não guardando uma identidade com eles mesmos, mas representando uma distensão da eternidade característica das formas.

Em segundo lugar, as formas são os *modelos* representados pelo mundo fenomênico através das imagens dela, como uma obra de arte que representa um modelo, mas não o é de fato, como apresentado no *Timeu*¹³. Portanto, o que se manifesta no mundo fenomênico, como distensão da eternidade das formas, são aparições que *imitam o modelo* das formas, mas não o representam totalmente, assim como um ser humano é uma imagem da humanidade, possuindo traços dela, mas não a representando em sua totalidade, ao passo que a existência desse dado ser humano depende intrinsecamente da existência anterior da humanidade na mesma proporção em que os universais são anteriores aos particulares na perspectiva de Platão.

As *formas são unificadoras*, pois existem uma infinidade de corpos, objetos, pensamentos e atos que nós chamamos de belos, mas existe somente **uma** forma do belo. **Uma** infinidade de seres humanos, mas **uma** só humanidade. Na forma, a ideia de unidade parece ser a lei de estruturação (unificação ou *synagogè*), dos diversos (divisão ou *diarèsis*) elementos que fazem com que **uma** coisa seja. Exemplo: A forma da cama vai estruturar vários elementos materiais e fará deles uma encarnação da ideia, uma manifestação do modelo, uma imagem. As formas são como leis de estruturação do inteligível. Como exemplos, temos a **matriz ontológica** do *Sofista* e as ideias de **Bem** e de **Belo** da *A República*, sobre a qual Platão afirma que ela é (*Kalokagathos*).

Testando o método dialético, Platão toma como exemplo a definição de Uno. Uno, segundo nove hipóteses na sua obra *Parmênides*. No que se refere à primeira hipótese, que tenta definir **negativamente** o Uno e fracassa, Platão afirma que o princípio do *Henos (Uno)*, se for absoluto, faz com que o Uno não possua nada de ente, pois é impossível defini-lo. No Neoplatonismo, por ser indefinível ele é o Princípio dos princípios. Essa incapacidade de definição torna-se positiva, demonstrando a transcendência do Uno absolutamente uno, que no *Parmênides*, segundo Platão, trata-se de uma ascendência axiológica e hipotética e não hipostática, como veremos no neoplatonismo. A escolha da ideia de Uno para testar a dialética positiva e negativa não é inocente. Por essa razão Platão divide a dialética como processo de conhecimento em dois movimentos: *synagogè* e *diarèsis* (unificação e divisão).

No neoplatonismo, esse movimento dialético ascendente (*synagogè*) vai do múltiplo ao Princípio (Uno), das sombras às luzes, da aparência à essência, da opinião à ciência, do sensível

¹³ Cf. PLATÃO. *Timeu*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

ao inteligível real, das ideias às formas, chegando-se ao princípio dos seres sensíveis e ao Princípio dos princípios, que a tudo reflete.

A dialética aplicada no *Parmênides* pressupõe uma teoria da hierarquia do conhecimento desenvolvido na metáfora da linha que encontramos no livro V da obra *A República*. Platão construiu uma teoria do conhecimento subdividida em segmentos de conhecimentos epistemológicos como: a *eikasia*, conhecimento imaginário alcançado por meio de imagens; a *pistis*, que é a crença das sensações; a *dianoia*, que é o conhecimento discursivo demonstrativo ou matemático; e a *noésis*, que são os conhecimentos verdadeiros e fundamentais que originam as ciências e as coisas. Segundo essa teoria, não há subdivisão entre mundo sensível e mundo das ideias, mas apenas modalidades distintas de existência, da mesma forma que o conhecimento é único, pertencente a uma única linha ilustrativa dentro da qual coexistem segmentos de conhecimentos que representam apenas modalidades desse conhecimento que é, na verdade, um todo inseparável. Apesar de todos os conhecimentos pertencerem a um mesmo conhecimento maior e unificador, possuem, entre si, diferentes graus de importância de acordo com a clareza e a extensão de cada um deles. É como a luz do sol que a tudo revela, mas nunca é vista, exatamente como o Uno absolutamente uno, que atribui ser e unidade a todas as coisas, visto que sem unidade nada existe. No pensamento neoplatônico, a invisibilidade e a inefabilidade são justamente o Uno que a tudo transcende e confere entidade ao ser, estabelecendo uma hierarquia ontológica e cognitiva. Essas diferenças de clareza e extensão existentes entre os tipos de conhecimento revelam a hierarquia epistemológica que Platão pretendia ensinar, que por sua vez, é construída a partir de uma hierarquia ontológica composta pelas imagens sensíveis, pelas coisas sensíveis, pelos objetos matemáticos e pelas ideias.

A metáfora da linha nos interessa pelo fato de nela Platão estabelecer uma hierarquia não somente epistemológica, que pressupõe o grau de unidade de cada ente que nos é revelado, mas também uma hierarquia ontológica.

A primeira sessão que pode ser contemplada na linha do conhecimento é a *eikasia* (imagem da imagem), que se refere às imagens, indo das sombras às aparências. Como a imagem não é de fato o original, causa na alma humana uma provocação de sua imaginação, sendo, portanto, de um nível hierárquico inferior, visto não se basear em algo real de fato, mas apenas ilustrativo e imaginário.

O segundo nível hierárquico na epistemologia platônica do conhecimento encontra-se na *pistis* (crença), passageira, mas real, referindo-se às fraquezas dos objetos, a uma diminuição deles, a uma privação de bem, que são crenças obtidas através do contato com objetos reais, não de imagens suas, mas do verdadeiro produto da natureza ou da técnica humana. Não se

baseia mais em sombras, mas nos sentidos que percebem o objeto estudado, principalmente no da visão, transferindo à alma humana uma crença a qual ela adere sem refletir sobre essas sensações experimentadas por seus sentidos. Esta demasiada confiança nos sentidos é confrontada, por Platão, em sua obra *Teeteto*, onde ele desenvolve a subjetividade a qual a *pistis* é submetida através de uma mera representação mental (*phantasma*) sobre o que se percebe através dos sentidos. Não se pode negar as contradições existentes diante das sensações subjetivas e alheias quando confrontadas, revelando a falta de verdade que nelas há, visto que não se forma, portanto, unidade, mas dissensões. Inclusive essa falta de unidade poderia, segundo veremos em Proclo, causar o mal, visto que o Bem estaria mais intenso quanto mais próximo da Unidade. Tem-se, enfim, a necessidade de utilização das sensações como caminho para o conhecimento, mas fazendo-se uso da reflexão para compará-las e extrair delas um denominador comum, que é o ser e a verdade.

O terceiro nível hierárquico refere-se à *dianoia* (conhecimento discursivo demonstrativo), ou seja, os objetos matemáticos. Esse terceiro nível provém do fato de que a aritmética é axiomática, e a geometria utiliza-se de imagens e de hipóteses abstraídas tanto dessas imagens (*eikasia*) quanto de coisas reais visíveis e materiais (*pistis*). Ainda não há questionamentos, baseando-se na demonstração de axiomas que constituem hipóteses ainda não demonstradas e dependentes, no caso da geometria, em parte da materialidade, mas independentes totalmente da matemática devido ao seu caráter inteligível.

Por sua vez, a *noësis* (intelecção) constitui o quarto, último e mais elevado grau hierárquico do conhecimento, pois trabalha dialeticamente visando o conhecimento do *anhipotético*, iniciando-se em opiniões falsas (*doxa*) ou verdadeiras (*ortodoxa*) com o intuito de testar dialeticamente suas consistências e validades com o fim de se chegar ao princípio das coisas (*eidos*) e até mesmo ao princípio de todos os princípios: o *anhipotético*, como por exemplo, o conhecimento do princípio radical de todas coisas: O Belo e o Bom (*kaloskagathos*).

Note-se que os dois primeiros níveis hierárquicos do conhecimento advêm das opiniões sobre objetos sensíveis, enquanto nos outros dois há a inclusão do elemento inteligível. A epistemologia do conhecimento de Platão leva ao entendimento de que o conhecer trata-se de uma con-versão das imagens e opiniões à Verdade Suprema, ou seja, da aparência à realidade, da multiplicidade à unidade e do devir ao ser imutável. Busca-se encontrar a forma e as leis que estruturam o mundo fenomênico, unificando a multiplicidade que para o neoplatonismo é o Uno ou Bem como sua causa, que garante estabilidade e, ao mesmo tempo, potência que emana da tríade *emanência*, *processão* e *retorno* (*monè-proodos-epistrophè*). No nível ôntico, essas

formas são as verdades que possibilitam o alcance da plenitude dos seres, cujas formas são eternas, assim como as ideias.

A metafísica de Platão é, portanto, a busca pelo *ONTOS ON*, pelo ser, através da dialética, saindo-se do mundo fenomênico, que seria apenas uma imagem do mundo inteligível, baseando-se nele como busca da forma que se deve alcançar. Da mesma forma, Proclo acredita no Bem como causa de tudo o que é belo e bom, gerando a luz no mundo fenomênico e estando plenamente revelado no mundo inteligível, onde não mais se faz necessária a inteligência, nem a verdade, visto já estar totalmente revelada. Não se trata de uma henologia, como veremos no neoplatonismo, mas de uma ontologia fundada no método dialético, como tentamos explicitar.

Vejamos a seguir as diferentes hipóteses do *Parmênides* e a exegese neoplatônica:

Com efeito, na segunda parte de sua obra intitulada *Parmênides*, Platão testa a sua dialética tentando definir o ‘Uno’ aplicando diferentes hipóteses por meio de proposições negativas e positivas a fim de defini-lo, o que, como veremos, será fundamental para a estruturação das três hipóstases ou modalidades de existir no neoplatonismo, que identificou como a primeira hipóstase, o Bem (*epekeina tês ousias*), encontrado na *A República*. Esse princípio culmina com outras duas hipóteses: o **Uno absoluto** uno (primeira hipóstase), o **uno que é** e o **uno que é e não é** ao mesmo tempo, hipóteses que serão identificadas por Plotino provavelmente com o **“mundo” das ideias** (segunda hipóstase) e ao **mundo fenomênico** originado pela alma (terceira hipóstase), ambas emanadas do Uno absoluto que não admite nenhum predicado.

A verdadeira intenção do *Parmênides* era atribuir identidade ao todo como forma de o vislumbrar de uma só vez: “Só há, portanto, uma maneira de refutar *Parmênides* autenticamente: mostrar que tal ideia absoluta do uno é apenas uma ilusão da racionalidade. É, portanto, a ideia absoluta de unidade que está na base da sua ontologia.”¹⁴ De fato, a primeira hipótese para Platão, a do Uno absolutamente uno, representa um fracasso da dialética, vez que o Uno absoluto é inapreensível, indivisível e inefável,¹⁵ o que, na obra platônica, o levaria a ser a forma ou ideia, o modelo mais alto que existe, aquele que é uno por si mesmo e que, portanto dá as formas para todo o restante que há, não existindo nada superior a ele que lhe possa conferir alguma coisa, visto não poder ser dividido.

Este Uno absolutamente uno também não estaria sujeito à temporalidade. Primeiramente, não seria nem idêntico a si mesmo e a outro, nem diferente de si mesmo e de

¹⁴ SÉGUY-DUCLOT, Alain. *Le Parménide de Platon*. Paris: Belin, 1998, p. 46.

¹⁵ *Ibidem*.

outro. Sendo diferente de si, seria diferente de um, **não sendo** ele mesmo. Sendo idêntico a outro, também **não seria** ele mesmo.¹⁶

Para haver a própria comparação, precisa haver uma unidade anterior dos termos a serem comparados. Importante ressaltar a diferença entre identidade e unidade. A identidade introduz dualidade na unidade, negando a essência dessa unidade. Se o Uno absoluto fosse idêntico a si mesmo, possuiria essa dualidade de sua própria identidade com sua essência de unidade, o que seria contraditório com ele mesmo. A necessidade da identidade firma-se em sua relação com o outro. Portanto, uma unidade absoluta, não pressuporia relação e, logo, a alteridade e a dualidade.¹⁷ Da mesma forma, a alteridade é fundamental para se sujeitar ao tempo, pois pressuporia comparações com tempos diferentes, idades diferentes, o que modificaria a essência do objeto de estudo, visto sofrer modificações com o tempo. Ao não poder ser localizado no tempo, o Uno, da mesma maneira, não poderia ser, exceto se considerado como eterno, como no *Timeu*, característica que o conferiria infinitude, pensada, no neoplatonismo, como elemento positivo e não negativo como era pensado pelos gregos. Porém, como não é idêntico, também não pode ser eterno, o que retorna à concepção do Uno como não-ser, mais ainda, como indizível e impensável, fazendo da ontologia parmenidiana uma impossibilidade, pois, não sendo, não pode também ter essência.¹⁸

Sobre isso, digam o que quiserem. A substância (*ousia*), nascida do Uno, é forma (*eidos*), e não se pode dizer que o Uno gera outra coisa que uma forma. Mas isto não quer dizer tal forma, e sim a forma universal (*eidos*), que não deixa fora dela nenhuma forma. É necessário então que o Uno seja *sem forma*. Sendo sem forma, ele **não é essência (*ouk ousia*)**; pois a essência deve ser alguma coisa (*ti*), como um ser determinado. [...] Para ver o que está além do inteligível é necessário se desprender de todo inteligível; nós apreendemos pela inteligibilidade a existência deste termo supremo; mas para saber o que ele é, é necessário abandonar o inteligível. Sua qualidade é de não ter nenhuma qualidade; quem não tem quiddidade também não tem qualidade. Vocês nos veem na incerteza do que nós devemos dizer: é que nós falamos de algo inefável, nós lhe damos nomes para o mostrar para nós mesmos na medida do possível. Este nome de Uno não contém talvez nada que além da negação do múltiplo; os Pitagóricos o designavam simbolicamente entre eles pelo nome de *Apollon*, que é a negação (*apophasis*) de sua pluralidade. Se a palavra uno e a coisa que ela designa fossem tomados num sentido positivo, o princípio se tornaria menos claro para nós que se ele não tivesse nenhum nome. Sem dúvida,

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ SÉGUY-DUCLOT, Alain. *Le Parménide de Platon*. Paris: Belin, 1998, p. 58-59.

¹⁸ *Ibidem*. P. 60-63.

nós empregamos o nome *Uno* para começar a busca pela palavra que designa ao máximo a simplicidade.¹⁹

A solução da aporia da primeira hipótese é a postulação do Uno como múltiplo e ilimitado, compondo a segunda hipótese do *Parmênides*. O ser do Uno existiria na multiplicidade que incluiria as individualidades dos seres, que seriam limitados como unidades, mas ilimitados na multiplicidade do Uno. A unidade do ser seria composta pelo Uno e pelo ser, sendo que o Uno não pode ser compreendido.²⁰ Através da segunda hipótese, o conhecimento do Uno torna-se possível devido ao seu pertencimento ao ser absoluto e eterno.²¹ Dentro dessa segunda hipótese de *Parmênides*, tomando como base a identidade desse Uno com o Bem, para Proclo, o mal não poderia ser visto sem estar contido no Uno, e como não pode estar contido Nele, o mal não é mais a matéria, como supõe Plotino, ou o mal não possui consistência.

A segunda hipótese precisa do elemento da temporalidade para não se fazer contraditória, invertendo o modelo da primeira hipótese e fazendo possível a ontologia através de uma concepção positiva sobre o Uno.²²

Por sua vez, a terceira hipótese diz que o ser de alguém não pode ser definido apenas por pura identidade, pois ele é ser e não-ser ao mesmo tempo, visto que seu presente não o define completamente, estando sujeito a toda a temporalidade e mutabilidade provinda do devir, ou seja, também ao seu passado e ao seu futuro. Por isso Proclo analisa o mal sob diversos aspectos, a fim de realmente refletir sobre a sua existência ou não e sobre a sua substância enquanto tal. A terceira hipótese de *Parmênides* lança as bases teóricas para a superação das antinomias (*apophátikas* - negativas e *kataphátikas* - afirmativas) apresentadas pelas primeira

¹⁹ “À ce sujet, dites ce que vous voudrez. La substance (ousias), née de l'Un, est forme (eidos), et on ne peut dire que l'Un engendre autre chose qu'une forme. Mais cela ne signifie pas une telle forme, mais plutôt la forme universelle (eidos), qui ne laisse aucune forme en dehors d'elle-même. Il est donc nécessaire que l'Un soit sans forme. Étant sans forme, il n'est pas essence (ouk ousia) ; car l'essence doit être quelque chose (ti), comme un être déterminé. [...] Pour voir ce qui est au-delà de l'intelligible, il faut se détacher de toute intelligibilité ; nous appréhendons par l'intelligibilité l'existence de ce terme suprême ; mais pour savoir ce qu'il est, il faut abandonner l'intelligible. Sa qualité est de n'avoir aucune qualité ; quiconque n'a pas de quiddité n'a pas non plus de qualité. Vous nous voyez dans l'incertitude quant à ce que nous devrions dire : nous parlons de quelque chose d'ineffable, nous lui donnons des noms afin de nous le montrer autant que possible. Ce nom d'Un ne contient peut-être rien d'autre que la négation du multiple ; les Pythagoriciens le désignaient symboliquement entre eux par le nom d'Apollon, qui est la négation (apophasis) de sa pluralité. Si le mot un et la chose qu'il désigne étaient pris dans un sens positif, le principe nous paraîtrait moins clair que s'il n'avait pas de nom. Nous utilisons sans doute le nom d'Un pour commencer la recherche du mot qui désigne la simplicité au maximum. (PLOTIN. *Ennéades*. V, 5, § 6-7. Trad.: Émile Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 1956, p. 97-100.). Tradução livre.

²⁰ SÉGUY-DUCLOT, Alain. *Le Parménide de Platon*. Paris: Belin, 1998, p. 66-67.

²¹ *Ibidem*, p. 83.

²² *Ibidem*, p. 65.

e segunda hipóteses através da dialética. Com relação ao Uno da primeira hipótese, percebe-se aqui um caráter de eternidade e temporalidade, uma vez que não se sujeita às determinações temporais sensíveis, levando-o a uma indeterminabilidade característica do mundo fenomênico, revelando uma “heterogeneidade radical” (SÉGUY-DUCLOT, 1998) e, por outro lado, a eternidade, graças à sua proximidade maior com o Uno, que é imóvel e imutável. Dessa forma, a terceira hipótese surge como integradora da afirmação do ser e também de sua negação, isto é, do não-ser, pois podem estar atrelados à temporalidade. Porém, tanto a temporalidade quanto a atemporalidade (enquanto perpetuidade, distinta da eternidade, por ter um começo e não ter um fim) não podem ser negadas num mundo finito, levando à incompletude tanto da segunda quanto da terceira hipótese e à necessidade de conjugá-las para se chegar à verdade.²³

A quarta hipótese apresenta uma hierarquia estrita da esfera ontológica, onde há uma ilimitação própria das ideias que se coaduna com a *pistis* e que engloba seus elementos participantes, deixando o desafio de conciliar coisas que sejam essencialmente diferentes, não abrindo mão do postulado ôntico do Uno.²⁴

A quinta hipótese revela a incerteza e o mistério do postulado do ser, levando ao incognoscível e ao inexprimível não-ser do Uno e, então, à sexta hipótese que fará uma retomada da primeira, da segunda e da quarta hipóteses, refutando a teoria das ideias da quarta hipótese através do não-ser do Uno, buscando escapar do conflito entre matéria e ideias e entre os opostos de maneira geral, ligando-os a partir de suas diferenças quanto ao ser. A sexta hipótese admite vida no inteligível e devir na essência. A sétima reproduz a primeira hipótese. A oitava corrobora a diferença entre ser e aparência.²⁵

A nona hipótese do *Parmênides* diz que “Se o Uno é, este não pode ser muitos.” (137c)²⁶ e é extraída da obra de maneira lógica, de acordo com o círculo dialético platônico, sendo a primeira hipótese sobre a **NÃO**-essência do Uno absolutamente uno; a segunda sobre a natureza do Uno em relação ao SER-UNO (*tópos noëtos*) eterno, mas múltiplos pela alteridade sincrônica; e a terceira sobre a natureza da alma do mundo enquanto ser que traz em si a possibilidade de seu não-ser, ou seja, a alteridade diacrônica, como um momento específico “pré-anunciado” pelo próprio Platão e não sendo um corolário da segunda hipótese ou mera repetição da primeira.²⁷

²³ *Ibidem*, p. 96, 97.

²⁴ *Ibidem*, p. 112.

²⁵ *Ibidem*, p. 119, 144, 227.

²⁶ *Ibidem*, p. 31

²⁷ *Ibidem*, p. 36.

A filosofia de Platão, sobretudo através das três primeiras hipóteses do *Parmênides*, deixa percepções filosóficas muito importantes para se compreender o neoplatonismo e a filosofia de Proclo e Plotino que fizeram de uma hipótese, uma hipóstase, ou seja, de uma mera questão hipotética, uma modalidade de existência. Dentre elas, temos a relatividade absoluta do Uno nos seres finitos; a diferença entre ser sensível e ser inteligível; a existência de um ser, mesmo no não-ser, o que corresponde ao outro; e de um não-ser dentro do ser, que seria a mera aparência. Ele conclui definindo os limites ontológicos do não-ser, investigados pelas hipóteses do *Parmênides*.

[...] o absoluto, princípio lógico do ser e do conhecimento; o momento, princípio lógico atemporal de toda continuidade temporal, que implica distinguir entre o sensível e o inteligível; a absoluta multiplicidade, princípio lógico da irreducibilidade do sensível ao inteligível; não-ser absoluto, ou alteridade absoluta em relação ao ser, princípio lógico da distinção entre ser e não-ser relativo; e finalmente, nada ou não-ser, princípio lógico da distinção entre ser e aparência.²⁸

O ser, o devir e o aparecer pressupõem um fundamento unitário absoluto, bem como o conhecimento e o discurso precisam, necessariamente, de uma origem inefável a qual chama-se de Mônada, não gerada, mas uma ilusão geradora de outros, correspondendo a uma necessidade dialética.²⁹ Muitos intérpretes de Platão percebem sinais da Mônada já em seus primeiros diálogos, o que permite entender melhor a Filosofia neoplatônica. Na *A República* VI, por exemplo, Platão se utiliza do sol como ilustração de uma supremacia para além do ser, revelando um princípio tanto gnoseológico quanto ontológico. O sol representa o Bem, a sétima e a primeira hipóteses, tendo Apolo como deus do sol e da luz, que professa delírios divinos, sendo uma das mônadas para os pitagóricos³⁰:

O sol, você concordará, dá aos objetos visíveis o poder (*dynamim*) não apenas de serem vistos, mas também de nascerem (*genesin*), de crescerem, de subsistirem, embora nascer não lhe seja próprio. – Como seria mesmo. Bem! Também os objetos inteligíveis devem ao bem não apenas sua inteligibilidade, mas também seu ser (*to einai*) e essência (*tên ousian*), embora o bem não seja essência (*ouk ousias ontos tou*

²⁸ *Ibidem*, p. 300: l'un absolu, principe logique de l'être et de la connaissance; l'instant, principe logique non temporel de toute continuité temporelle, qui implique de distinguer entre le sensible et l'intelligible; le *non-un absolu*, principe logique de la non-réductibilité du sensible à l'intelligible; le *non-être absolu*, ou l'*altérité absolue* par rapport à l'être, principe logique de la distinction de l'être et du non-être relatif; et enfin le *rien* ou le *néant*, principe logique de la distinction de l'être et du non-être relatif; et enfin le rien ou le néant, principe logique de la distinction de l'être et de l'apparence." Tradução inédita.

²⁹ Cf. *Ibidem*, p. 228-229.

³⁰ Cf. *Ibidem*, p. 232.

agathou), mas aquilo, ainda além da essência (*epekeina tês ousias*), supera-o em antiguidade (*presbeiai*) e em poder (*dunamei*)!

Glauco exclamou então, de forma risível (*geloîôs*): por Apolo! Que superioridade maravilhosa! (509b-c)³¹

Para Alain Séguy-Duclot, a Mônada seria o princípio do inteligível e do bem³²:

A mônada parece-me assim poder ser identificada com o princípio do inteligível, que *A República* VI chama de bom, cuja imagem é o sol, fonte invisível de toda luz. O seu estudo permite chegar ao supremamente verdadeiro (*to alèthestaton*), ou seja, ao ponto último da investigação filosófica.³³

Apesar de seu ponto de vista sobre a mônada, Séguy-Duclot é claro em afirmar que Platão não tratou sobre o Bem, nem afirmou sua identidade com a Mônada. Sobre o Bem, Platão teria tratado somente pela analogia do sol, devido à temática ser dialeticamente insuficiente e necessitar de nuances do intelecto impossíveis de serem expressas dialeticamente.³⁴

A proposta de Platão é superar as antinomias e dissolvê-las através de um método binário externo à ontologia que consiste na sensibilidade da aparência e na inteligibilidade do ser, determinando limites necessários ao conhecimento através dos incognoscíveis. Muito mais do que uma ontologia, o platonismo apresenta criticidade através das divisões, revelando uma “henologia” incoativa.

Antes de se adentrar na análise da obra *De Malorum Subsistentia*, poder-se-á notar como o entendimento da metafísica de Platão facilita o entendimento da abordagem neoplatônica de Proclo, que se utiliza dos métodos dialéticos para sua análise quanto ao mal, além de sua compreensão sobre o funcionamento do *cosmos noetos* através das figuras platônicas aqui expostas, tais como o Uno, o devir, os seres sensíveis e o inteligível.

³¹ PROCLUS. *De Malorum Subsistentia*, §7. Trad.: Daniel Isaac. Paris: Les Belles Lettres, 1982: “Le soleil, tu en conviendras, donne aux objets visibles la puissance (*dunamin*) non seulement d’être vus, mais aussi de naître (*genesin*), de croître, de subsister, bien que naître ne lui soit pas propre. – Comment en effet le serait-il ? – Hé bien ! les objets intelligibles, eux aussi, doivent au bien non seulement leur intelligibilité mais aussi l’être (*to einai*) et l’essence (*tên ousian*), quoique le bien ne soit pas essence (*ouk ousias ontos tou agathou*), mais que, encore au-delà de l’essence (*epekeina tês ousias*), il surpasse celle-ci en ancienneté (*presbeiai*) et en puissance (*dunamei*) ! Glaucon s’exclama alors, de façon risible (*geloîôs*) : par Apollon ! quelle merveilleuse supériorité ! (509b-c)

³² Cf. SÉGUY-DUCLOT, Alain. *Le Parménide de Platon*. Paris: Belin, 1998, p. 233.

³³ *Ibidem*: “La monade me semble ainsi pouvoir être identifiée au principe de l’intelligible, que *République* VI nome le bien, dont l’image est le soleil, source invisible de toute lumière. Son étude permet d’atteindre le suprêmement vrai (*to alèthestaton*), c’est-à-dire le point ultime de la recherche philosophique.”. Tradução inédita.

³⁴ Cf. *Ibidem*, p. 234.

O pensamento de Proclo, como sabido, foi herdeiro da tradição da filosofia de Platão. Por sua vez, o pensamento platônico possui um dualismo composto por duas modalidades de ser, quais sejam, o mundo das ideias (*ontos on*) ou forma (*Morphè*) e o mundo fenomênico, que constitui, segundo a obra *Timeu*, a temporalidade, concebida como a imagem móvel da eternidade imóvel.

Dentro da problemática desenvolvida neste trabalho, temos que o mal seria uma emanção da natureza das coisas, como será mais detidamente demonstrado através da análise da obra *De Subsistentia Malorum*, de Proclo Lício.

Como Proclo fora um neoplatonista, importante se faz discorrer sobre a teoria do conhecimento metafísico de Platão, que trabalhou com o método dialético como o corolário de sua ciência filosófica, acreditando nele como o depurador absoluto do conhecimento, ou seja, catártico, capaz de extrair os enganos das sensações e ultrapassar as opiniões até chegar à pura Filosofia e ao inteligível, verdadeiro, absoluto e imutável ser das ideias, utilizando-se inclusive da matemática.

1.2 Aristóteles: Identidade do Uno e da Substância (*ousia*) e a Privação (*stèresis*)³⁵

Devido a grande variedade de análises científicas às quais se dedicou, Aristóteles diferenciou-se dos filósofos pré-platônicos e do próprio Platão, talvez não de Demócrito, mas dos demais, sem dúvida alguma. Ao mesmo tempo, foi perito em problematizar e criar aporias de forma constante, submetendo todo objeto a que se ateu a uma verdadeira investigação científica³⁶. A mesma perícia em investigar apresenta também na sistematização dos resultados

³⁵ Aristóteles fora o discípulo mais estudioso, talentoso e mais crítico de Platão, ao mesmo tempo em que continha em si esse caráter opositor, tendo, por exemplo, ensinado retórica entre os inimigos da retórica. Após a morte de Platão, tentou assumir sua academia, mas não conseguiu, o que fez com que retornasse a Atenas tempos depois para fundar sua própria academia e combater o platonismo. Nasceu entre 385 e 384 antes de Cristo, mais de 40 anos depois de Platão, em Estagira, a leste da Macedônia, tendo recebido por este motivo, o apelido de Estagirita. Estudou na Academia de Platão de 366/365 a.c. até cerca de 347 a.c., ou seja, dos seus 17 aos seus 37 anos, quando ocorrera o falecimento de seu mestre, bem como a destruição de Estagira por Filipe II. Nessas ocasiões, Aristóteles deixou Atenas e a Academia, após esta ter sido assumida pelo sobrinho de Platão, Espeusipo. Em 343/342, tornou-se mestre do filho de Filipe II, Alexandre, então com 14 anos, até os 24 anos do rapaz. Nesses 10 anos que passou na corte macedônica teve seu filho Nicômaco, a quem dedicou sua famosa obra *Ética a Nicômaco*. Voltou para Atenas em 335 a.c. com o status de “meteco” ou “cidadão residente”, não podendo com isso desempenhar papéis políticos, nem adquirir propriedades fundiárias. Dessa forma, através de um amigo, angariou um terreno próximo ao templo de Apolo da Lícia, onde fundou sua própria escola, com o nome de Liceu. Residiu em uma propriedade herdada de sua mãe e faleceu aos 62 anos, em 322 a.c..

³⁶ Cf. ARISTOTE. *Métaphysique A-Z*. Trad.: Tricot Jules. Paris: VRIN, 1991.

de suas análises. Apesar de sua oposição a Platão, participa desse segundo movimento filosófico pós-socrático e pós-platônico, tendo sofrido prevalente e inquestionável influência do platonismo em sua obra. Essa dicotomia platônico-aristotélica fora algo moderno, visto que os filósofos antigos o consideravam pertencente a uma mesma corrente *perennis*, opositora ao materialismo epicuristas e estoico. Inclusive as doutrinas aristotélicas foram utilizadas pelos neoplatônicos dos séculos V e VI como preâmbulo aos ensinamentos de Platão. Fora assim, intensamente comentado pelos próprios neoplatônicos, daí sua inquestionável importância para a compreensão da obra de Proclo Lício.

A Metafísica de Aristóteles tomou como base a sabedoria como a mais alta perfeição da razão e como conhecedora da ordem, que se relacionaria com a razão de quatro modos distintos. A primeira ordem seria a das realidades naturais, nas quais a razão considera, mas não estabelece, visto já estar estabelecido. Isso acontece nas ciências teóricas, por exemplo. Na segunda ordem, a razão ordena os conceitos entre si, conferindo signos a eles, resumindo-se ao próprio ato de considerar, como na Lógica. A terceira ordem seria a da *razão humana* sobre as coisas criadas pelo homem, ou seja, seria a própria criação de utensílios diversos para servirem à humanidade, como ocorre nas técnicas e nas artes mecânicas. A quarta e última ordem seria a da própria razão em si, considerada pela ciência moral e pela filosofia prática. Esse *logos* intelectual foi definido por Proclo como a solução quanto ao mal, pois quanto mais ele fosse buscado, mas se acharia o Bem e se escaparia do mal.

Aristóteles relacionou diretamente o ser, a unidade e a ciência, baseado em uma causa suscetível de definir o ser supremo a partir do método abstrativo. Dessa forma, julgou o conhecimento verdadeiro como conhecimento da ou das causas, ou seja, dos requisitos necessários para a explicação do movimento. Para ele, a ciência verdadeira estaria nesse saber absoluto, ou seja, atingir a *eudaimonia*, que é a finalidade. O *ergon* (função) do homem, sendo a teoria (*Theo-orein - ver como Deus*), teria acesso à natureza das coisas e de seu princípio. Esse conhecimento científico foi, para Aristóteles, a representação da verdadeira inteligência, que alcançaria um saber baseado em demonstrações de silogismos. Inclusive a ciência seria baseada essencialmente na demonstração através de premissas verdadeiras, universais, que seriam atingidas através do método indutivo (*empiria*) e seriam as causas de suas conclusões³⁷.

Aristóteles, pela demonstração, estabelece uma ciência metafísica, que teria como objeto o ente enquanto ente (*Metafísica Gamma, I*), entendendo ente e Uno como conversíveis (dizer algo significa dizer um ente). Desse entendimento decorre que a filosofia primeira seria

³⁷ ARISTÓTELES. *Segundos Analíticos I*, 18. Lisboa: INCM, Imprensa Nacional Cada da Moeda, 2022.

a ciência das ciências, a ciência fundadora, por isso fora estabelecida uma base única para todos os campos de conhecimentos independentes entre si. Sua definição de ciência como a necessidade de se estabelecer uma coerência em cada campo do saber permanece até hoje. Ele problematizou a relação entre lógica e experiência sensível, visto que a ciência se desenvolve através do encadeamento de proposições adquiridas por inferências, mas começa com uma percepção sensível que permite a inferência desses axiomas. Identificou que embora a ciência explique fenômenos particulares, ela é universal, por isso as sensações não são suficientes para construir a ciência, pois tratam de substâncias particulares, que serão apenas os pontos de partida para as inferências necessárias à construção dos axiomas científicos.

No que concerne nossa pesquisa, veremos que Aristóteles identifica a ciência como investigação do ser como substância, o que o diferencia dos neoplatonismos posteriores, como por exemplo, Plotino e Proclo, ainda que Porfírio, discípulo de Plotino, identifique o Ser e o Uno, o que fará também Agostinho.

No entanto, sob a ótica do mal na obra *De Malorum Subsistentia*, de Proclo Lício, Aristóteles muito contribuiu desenvolvendo dois conceitos importantes para nossa investigação sobre o mal em Proclo, a saber: *stèresis* (a privação) e a matéria (*hylè*), além de seu conceito de *Deus* como ser e responsável pela causa final (*telos*). Portanto, sob a ótica aristotélica, investigar o mal seria buscar a sua substância e o seu ser através de inferências originadas por experiências sensíveis sobre esse mal. Enquanto Aristóteles acredita em causas múltiplas para cada objeto estudado, inclusive o mal, Proclo, seguidor de Platão, busca uma causa única para ele a fim de analisar se ele existe de fato ou não e o que ele é, da mesma forma que sempre se investigou sobre o ser, Proclo analisa sobre o ser e o não-ser do mal, como veremos mais adiante, se ele pode ou não ser encontrado para além das experiências sensíveis do mal no ente enquanto privação.

A concepção aristotélica sobre substância deriva de Platão, na medida em que concebe o ser como aquilo que persiste, malgrado a mudança, sendo inteligível e definível, ou seja, demonstrável após ser inferido a partir de experiências sensíveis. O ente individual e sublunar está sujeito à quatro tipos de movimento: segundo o lugar, a quantidade, o tempo, e a substância. Os três primeiros são acidentais enquanto o movimento segundo a substância implica em geração e corrupção³⁸.

³⁸ Cf. ARISTOTE. *Physique I*. Trad.: Henri Carteron. Paris: Les Belles Lettres, 1926; *Idem. Physique II*. 1931.

Aristóteles, em sua obra *Ética a Nicômaco*, livro VI, estabelece uma distinção entre movimento necessário e movimento contingente: é necessário tudo o que na natureza acontece de maneira natural e não poderia acontecer de outra maneira; enquanto o movimento contingente, que implica as decisões humanas, não ocorre necessariamente, tendo o ser humano uma capacidade de agir segundo os instintos ou segundo a razão (*phronèsis*), dando assim uma margem de liberdade para nossas decisões no âmbito da prática, tanto ética, quanto política. A vontade não dirigida pela razão constitui um mal moral. Eis, pois, dois elementos fundamentais para a elaboração das distinções do mal no pensamento de Proclo.

No primeiro caso, a apreensão se dá pela abstração. O conhecimento é uma investigação sobre a substância das coisas feita em dez categorias referentes a essa substância (núcleo do conhecimento): quantidade (dimensão); qualidade; relação (dobro, metade, maior, menor, pai, filho); lugar; tempo (quando); posição; estado (condição); ação; e paixão (o que sofre a ação). Essas categorias permitiriam conhecer as substâncias por eliminação do que poderia ser retirado delas, a partir do que elas não-são. E tanto a geração quanto a corrupção advêm da natureza das coisas. Já a corrupção moral advém da ação da vontade fora do domínio da *Phronèsis* (Razão aplicada ao contingente).

Trata-se, portanto, de um realismo científico, no qual todas as categorias respondem a questionamentos sobre a substância do objeto estudado, mas somente a própria substância pode responder à sua própria definição, da mesma forma que não definimos uma pessoa pelo lugar onde ela está, mas por sua própria substância, seu caráter, que constitui seu predicado essencial. Por si só, as substâncias também podem ser subdivididas em substâncias primeiras e substâncias secundárias, que por sua vez, podem diferenciar o acidental do essencial. As substâncias primeiras são aquelas que realmente definem o ser determinado, enquanto as substâncias secundárias, que correspondem, por exemplo, ao ser caracterizado como homem ou animal, são múltiplas, visto que os seres inferiores não são unos como os superiores, mas sim exemplares de uma multiplicidade.³⁹ Portanto, os universais somente podem corresponder às substâncias secundárias, enquanto as substâncias primárias são aquelas que definem um ser único dentro da universalidade de outros seres. Com essa conclusão, percebe-se uma clara crítica de Aristóteles ao idealismo, diante de seu posicionamento obviamente realista, que ainda define uma impossibilidade de algum universal ser a causa primeira, visto que correspondem somente aos predicados, o que resta incoerente com a substância primeira que de nada é predicado, mas sim, sujeito, como causa primeira que é, necessitando ser substância e princípio, não somente uma

³⁹ Cf. ARISTOTE. *Catégories*. Trad.: Frédérique Ildefonse et Richard Bodéüs. São Paulo: Points, 2002.

qualidade das coisas. Para Aristóteles, essa substância corresponderia ao próprio ser. Esse predicado ao qual Aristóteles afirma como gêneros e espécies universais, Platão os considerava como as formas, que seriam o princípio e não algo único e substancial, como foi para Aristóteles. Para Platão, o universal corresponde às formas, que seriam as causas primeiras de tudo, o que é invertido por Aristóteles, para quem algo particular e substancial ocuparia o lugar de causa primeira de todas as coisas.

A substância de um indivíduo é aquela que lhe é própria e que só pertence a ele e não a outro; o universal, ao contrário, é algo comum, pois nós nomeamos um universal o que pertence à uma multiplicidade. Nenhum dos predicados comuns significa um ser determinado, mas somente uma tal qualidade da coisa.⁴⁰

Interessante o posicionamento de Aristóteles de que quando se refere às primeiras substâncias, elas são únicas e podem corresponder somente a elas mesmas enquanto seres e indivíduos específicos, como os homens e os animais, por exemplo, que se referem a uma multiplicidade de seres dentro de uma mesma espécie e gênero. O realismo aristotélico muda a compreensão abstrata de Platão e propõe uma visão mais palpável e concreta para o mundo material não ficar tão submetido ao mundo platônico das ideias:

Com relação às substâncias primeiras, é incontestável realmente que elas significam um ser determinado, pois a coisa expressa é um indivíduo e não uma unidade numérica. Para as substâncias segundas também, nós poderíamos pensar que elas significam um ser determinado. E, no entanto, isso não é exato: tais expressões, como homem, animal, significam muito mais uma qualificação que nós poderíamos traduzir como “um certo tipo de alguma coisa”, pois o sujeito não é uno como no caso das substâncias primeiras; na realidade, ao homem é atribuída uma multitudine, assim como ao animal.⁴¹

Os predicados de Aristóteles também são chamados por ele de acidentes da substância primeira, tais como cor da pele, grau de instrução, dentre outros. Apesar de corresponderem a

⁴⁰ ARISTOTE. *Métaphysique A-Z*. Trad.: Tricot Jules. Paris: VRIN, 1991: “La substance d'un individu est ce qui lui est propre et qui n'appartient qu'à lui et non à un autre ; l'universel, au contraire, est quelque chose de commun, comme on appelle universel ce qui appartient à une multiplicité. Aucun des prédicats communs ne signifie un être déterminé, mais seulement une telle qualité de la chose. » Tradução inédita.

⁴¹ ARISTOTE. *Catégories* 5, 3 b 10-18. Trad.: Frédérique Ildefonse et Richard Bodéüs. São Paulo: Points, 2002: “En ce qui concerne les premières substances, il est vraiment indiscutable qu'elles signifient un être déterminé, puisque la chose exprimée est un individu et non une unité numérique. Pour les secondes substances aussi, on pourrait penser qu'elles signifient un être déterminé. Et pourtant, ce n'est pas exact : de telles expressions, comme homme, animal, signifient bien plus une qualification que l'on pourrait traduire par « un certain type de quelque chose », puisque le sujet n'est pas un comme dans le cas des premières substances ; en réalité, on attribue à l'homme une multitudine, ainsi qu'aux animaux.” Tradução inédita.

características do sujeito, não exprimem sua essência, que somente é expressa na substância desse sujeito. Por esse motivo Proclo investiga a substância do mal, ou seja, sua essência, de forma a conhecê-lo realmente, em seu ser, se é que ele existe de fato. Enquanto os predicados possuem opostos, tais como, preto e branco, instruído e ignorante; as substâncias não possuem, visto que não há oposto de um indivíduo específico. Apesar de fazerem parte do sujeito, os acidentes não são necessários para o definirem e podem mesmo ser em seus movimentos transitórios:

[...] o acidente se diz do que pertence a um ente e pode ser predicado de um ente com verdade, porém, ele não é necessário nem constante. Não existe causa determinada do acidente, existe apenas uma causa fortuita, isto é indeterminada.⁴²

No caso deste movimento que implica geração e corrupção, para Aristóteles, a matéria exerce uma influência capital: trata-se de um substrato, anterior à existência de uma substância que recebeu a forma, a qual ela anseia, da mesma forma que antes de uma estátua havia um metal, por exemplo - “a matéria, deseja a forma.”⁴³; “Com efeito, a relação do metal à estátua e da madeira à cama, ou em geral a relação da matéria e do informe ao que tem forma, anteriormente à recepção e à posseção da forma, tal é a relação entre a matéria e a substância.”⁴⁴ No entanto, a matéria parece ser, à primeira vista, um mal natural, vez que todo ente tende a se conservar em sua entidade.

Na concepção de Aristóteles, a forma, ao informar a matéria, constitui o ser acabado (*peras*), ao contrário de Platão, para quem a forma e a matéria seriam um decaimento da alma. Ao inacabamento da matéria ele dá o nome de *hylè*, que seria determinado, dando vazão à *ousia*, da substância ao *eidos* como causa formal e, portanto, sua determinação e cognoscibilidade.⁴⁵ Assim, para Aristóteles a matéria seria o ponto de partida para o movimento e para a transformação, aos quais o conhecimento precisaria comportar, sendo mais especificamente, conhecimento sobre a causa dessa transformação e movimento.

⁴² ARISTOTE. *Métaphysique A-Z*, Delta, 30, 1025 a 13-25. Trad.: Tricot Jules. Paris: VRIN, 1991: “[...] l'accident se dit de ce qui appartient à une entité et peut être attribué à une entité avec vérité, cependant, il n'est ni nécessaire ni constant. Il n'y a pas de cause *Physique* déterminée à l'accident, il n'y a qu'une cause fortuite, c'est-à-dire indéterminée.” Tradução inédita.

⁴³ ARISTOTE. *Métaphysique A-Z*, I, 9, 192, 1 25-27. Trad.: Tricot Jules. Paris: VRIN, 1991. “[...] matière, les désirs se forment.” Tradução inédita.

⁴⁴ *Ibidem*: “En effet, le rapport du métal à la statue et du bois au lit, ou en général le rapport de la matière et de l'informe à ce qui a forme, avant la réception et la possession de la forme, tel est le rapport entre la matière et la substance.” Tradução inédita.

⁴⁵ Cf. HEIDEGGER, M. *Questões II, Ce que c'est et comment determine la Physis*. Paris: Gallimard, 1968, p. 231.

Nós chamamos de causa, num primeiro sentido, a matéria imanente, da qual a coisa é feita, o chumbo é causa da estátua, assim como do receptáculo (*calix*); também o gênero do chumbo e da prata é causa. Em um outro sentido, a causa, é a forma, o paradigma, isto é, a definição da quiddidade. A causa, é o princípio do movimento ou de repouso: o autor de uma decisão é causa da ação, o pai é causa do filho, e, em geral, o agente é causa do que é feito, e o que faz mudar é causa do que sofre a mudança. A causa é também a finalidade, isto é, a causa final: por exemplo, a saúde é causa da caminhada.⁴⁶

Em suma, Aristóteles entendia a natureza como o processo de nascimento, crescimento, devir e transformação, identificando-se com o próprio movimento: “A natureza, no seu sentido primeiro e fundamental, é a substância dos entes que são, em si mesmos e enquanto tais, seus princípios de movimento.”⁴⁷; “A natureza é um princípio e uma causa de movimento e de repouso para a coisa na qual ela reside.”⁴⁸. Daí o entendimento da Psicologia como parte da Física, vez que estuda seres que possuem em si mesmos o princípio do movimento, ou seja, tudo o que se refere à mudança e à transformação. Essas mudanças foram categorizadas por Aristóteles mais precisamente em quatro estágios: deslocamento (*phora*); crescimento (*auxesis*); diminuição (*phthisis*); e alteração (*alloiôsis*). Portanto, a natureza, segundo Aristóteles, deve ser considerada como um campo de estudo da mudança, contendo em si o princípio dessa mudança e sendo autônoma em sua completude. Dentro dessa psicologia, aristotelicamente falando, entende-se a alma como o elemento diferenciador entre o animado e o inanimado, sendo o animado aquele cuja alma o confere organização biológica causadora de diversas sensações, inclusive da que o faz alimentar-se a si mesmo, crescer e morrer de forma autônoma.

O ponto de partida de nossa pesquisa é que o animado difere do inanimado pela vida. Ora, o termo “vida” possui várias acepções: [...] o intelecto, a sensação, o movimento e o repouso segundo o lugar, ou

⁴⁶ ARISTOTE. *Métaphysique A-Z*, 2, 10 13 a 24-33. Trad.: Tricot Jules. Paris: VRIN, 1991: “On appelle cause, dans un premier sens, la matière immanente, dont la chose est faite, le plomb est la cause de la statue, ainsi que du réceptacle (*calix*) ; le genre plomb et argent est également une cause. Dans un autre sens, la cause est la forme, le paradigme, c'est-à-dire la définition de la quiddité. La cause est le principe du mouvement ou du repos : l'auteur d'une décision est la cause de l'action, le père est la cause de l'enfant et, en général, l'agent est la cause de ce qui se fait, et celui qui provoque le changement et la cause de ce qui subit le changement. La cause est aussi le but, c'est-à-dire la cause finale : par exemple, la santé est la cause de la marche.” Tradução inédita.

⁴⁷ *Ibidem*, 4, 1015 a – 14-15: “La nature, dans son sens premier et fondamental, est la substance des êtres qui sont, en eux-mêmes et comme tels, leurs principes de mouvement.” Tradução inédita.

⁴⁸ *Idem. Physique II*. 1, 192 b 21-22. Trad.: Henri Carteron. Paris: Les Belles Lettres, 1931: “La nature est un principe et une cause de mouvement et de repos pour la chose dans laquelle elle réside.” Tradução inédita.

ainda o movimento de nutrição, diminuição e aumento. [...] As faculdades que nós enumeramos são as faculdades nutritivas, volitivas, sensitivas, locomotoras e dianoéticas.⁴⁹

Dentro do conceito aristotélico de alma, a subdividiu em três categorias: vegetativa, sensitiva e intelectual. A alma vegetativa seria aquela que anseia alimentar-se, reproduzir-se e reparar-se. A alma sensitiva seria a responsável pelo sentir e perceber, tanto o prazer quanto a dor. A alma intelectual existiria apenas naqueles seres dotados de intelecto, enquanto a vegetativa e a sensitiva existiriam também nos animais irracionais. A intelectual é capaz de pensar e aprender, de onde surgiu a teoria do processo de intelecto, que a subdivide em intelecto ativo e passivo, sendo o ativo o responsável pela apreensão do passivo, como um princípio ativo interno e unicamente eterno no homem.

[...] existe de um lado a inteligência caracterizada pelo fato de se tornar todas as coisas, ele é análogo à matéria pelo fato de se tornar todos os inteligíveis, e, por outro lado, a inteligência que se caracteriza pelo fato de produzir todas as coisas, como uma espécie de estado comparado à luz. [...] Sem o intelecto agente nada pode ser pensado. [...] Ele é a única coisa imortal no homem.⁵⁰

O conceito de alma é muito importante para a compreensão da filosofia de Proclo, que trabalha diretamente com o conceito da alma particular humana e suas manifestações, potências e criações tais como o bem e o mal, que é o objeto de investigação do presente trabalho.

A primeira novidade de Aristóteles foi aperfeiçoar a nomenclatura do método da divisão, chamando de gênero o termo que inclui outro em si, e de espécie este que fora incluído pelo gênero. Portanto, ao termo mais extenso, chamou gênero; e ao menos extenso, espécie.

A unidade total do platonismo utilizou-se dos ensinamentos de Aristóteles para se reconstruir. Aristóteles, por sua vez, entendeu que haveriam princípios diversos para diversas espécies, como números, grandezas, almas e assim por diante⁵¹:

Espeusipo admite um número ainda maior de essências (*ousias*); começa com um; depois ele propõe um princípio para cada espécie de essência, um para os números, outro para as grandezas, outro depois para a alma; e continuando assim, ele estende as espécies de essências à vontade.⁵²

⁴⁹ *Idem. De Anima*. Trad.: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.

⁵⁰ *Ibidem*, III, 5, 430 a 14-15.

⁵¹ Cf. SÉGUY-DUCLLOT, Alain. *Le Parménide de Platon*. Paris: Belin, 1998, p. 277.

⁵² ARISTOTE. *Métaphysique A-Z*, 1028 b. Trad.: Tricot Jules. Paris: VRIN, 1991: “Speusippe admet encore un plus grand nombre d’essences (*ousias*); il commence en partant de l’un; puis il pose un principe pour chaque espèce d’essence, un pour les nombres, un autre pour les grandeurs, un autre ensuite pour l’âme; et en continuant de cette façon, il étend à plaisir les espèces des essences.” Tradução inédita.

Enquanto Platão subdividiu o conhecimento em *eikasia*, *pistis*, *dianoia* e *noésis*, Aristóteles o classificou em tópicos: especulativo; prático-poético (criativo); prático-ético/ ética ou moral. O conhecimento especulativo especularia sobre algo; o prático-poético criaria algo fora de si; e o prático-ético faria algo em si mesmo. A partir dessa classificação do conhecimento, diferenciou os conceitos de produção e de ação. Na produção, a qualidade seria medida pelo seu fim, como no conhecimento prático-poético; enquanto na ação seria julgada por ela mesma, como no conhecimento prático-ético. Dessa forma, um profissional é julgado pelo fim que produz, enquanto seu caráter é julgado por suas próprias ações e intenções.

Para Aristóteles, um conhecimento verdadeiro precisa ser demonstrável, sendo necessário para isso, o discurso e seus signos, organizados por meio da lógica: “se as coisas tivessem que se manifestar por elas mesmas, não existiria necessidade de *discours*.”⁵³; “não é possível, numa discussão, apresentar às próprias coisas; no lugar das coisas devemos nos servir dos nomes como sinais.”⁵⁴

Além disso, considerou que Platão teria unificado os conceitos de Bem e Uno, o que não corrobora com os escritos do livro VI da *A República*, que demonstram a fiabilidade platônica sobre o Uno para além da essência⁵⁵. Da mesma forma, perdeu-se do significado da Mônada ao não compreender a relação entre o ser e o Uno, como independentes, na filosofia de Platão. Assim, precisou se debruçar sobre duas questões ontológicas, quais sejam, as da teologia e a da ontologia geral, sobre qual delas seria a primeira, se seriam distintas ou equivalentes. Escapando o ser ao *logos*, para Aristóteles, a ontologia precisaria estudar a pluralidade do *logos* no ser.⁵⁶

Aristóteles identificou o mal com os múltiplos e o Uno com o ser. Porém, diante da existência do Bem e do mal, a expressão do ser se daria através dos múltiplos, que representariam o ser unificado, enquanto o mal seria o não-ser absoluto.⁵⁷ Para ele, a privação desaparece com a mudança, ao passo que o substrato permanece apesar dela.⁵⁸

⁵³ *Idem*. *Poétique*, 19 145. Trad.: J. Hardy. Paris: Les Belles Lettres, 1932: “Si les choses devaient se manifester, il n'y aurait pas besoin de discours.” Tradução inédita.

⁵⁴ ARISTOTE. *Réfutations sophistiques I*. 165 a 7-8. Trad.: Myriam Hecquet. Paris: VRIN, 2019. “[...] il n'est pas possible, dans une discussion, de présenter les choses elles-mêmes; Au lieu de cela nous devons utiliser des noms comme signes.” Tradução inédita.

⁵⁵ Cf. SÉGUY-DUCLOT, Alain. *Le Parménide de Platon*. Paris: Belin, 1998, p. 278.

⁵⁶ *Ibidem* p. 280.

⁵⁷ *Ididem*, p. 284.

⁵⁸ Cf. OPSOMER, Jan; STEEL, Carlos. *Proclus On the Existence of Evils*. Londres: Bloomsbury Academic, 2014, p. 13.

São consequências absurdas. Aqui está outro. O princípio oposto ao um, seja o da multiplicidade ou do desigual, nomeadamente o grande e o pequeno, será o mal em si mesmo.⁵⁹

Para Séguy-Duclot, a concepção dicotômica da filosofia de Platão, com as figuras do mundo das ideias e do mundo fenomênico, seria mítica, o que inviabilizaria as críticas aristotélicas e de Filon de Alexandria.⁶⁰

⁵⁹ ARISTOTE. *Métaphysique A-Z*, N 1091 b. Trad.: Tricot Jules. Paris: VRIN, 1991: “Ce sont des conséquences absurdes. En voici un autre. Le principe opposé à l'un, qu'il soit de multiplicité ou d'inégalité, à savoir le grand et le petit, sera mauvais en soi.” Tradução inédita.

⁶⁰ Cf. SÉGUY-DUCLOT, Alain. *Le Parménide de Platon*. Paris: Belin, 1998, p. 283.

2 PROCLO, PLOTINO E O DUALISMO ENTRE O BEM E O MAL NO GNOSTICISMO

2.1 O Bem e o mal no Gnosticismo

O Gnosticismo é uma doutrina que afirma, primeiramente, que é pelo **conhecimento** (*gnosis*) que a humanidade poderia ter acesso à salvação. Sua tese principal é, portanto, de ordem soteriológica, o que faz com que seja identificada e assimilada pelas religiões bem como pela Filosofia, vez que, em tempo de decadência do Império Romano, o sentido de um fim dos tempos se apoderou dos espíritos da época, donde veio o termo de *Gnosis* (conhecimento em grego). Muito criticada por outras correntes, tanto filosóficas como religiosas, o Gnosticismo defende uma tese fundamental: não é pela ignorância que se tem acesso à salvação ou à felicidade.

No que concerne nossa investigação, é importante notar que sua tese central implica em uma distinção, ou mesmo dicotomia entre o Bem e o Mal, o que faz dela uma doutrina dualista mediante um mundo onde, religiosamente, o **monoteísmo** se sobrepõe pela influência do judaísmo e do Cristianismo em Roma e, por outro lado, pela influência neoplatônica que defende o Uno como princípio radical de todas as coisas, inclusive do próprio ser ou existir. Portanto, torna-se fundamental para compreendermos os fundamentos do pensamento de Proclo quanto à natureza do Bem e do mal.

Trata-se de um movimento generalista de grupos religiosos com vieses filosóficos que se desenvolveram nos séculos I, II, III e IV, frequentemente misturados com o Cristianismo, judaísmo e o platonismo, além de influências pitagóricas. Manifestações semelhantes existiram em tempos anteriores, na Síria-Palestina, mas com caráter apenas místico, com rituais semelhantes aos judaico-cristãos, tais como batismo, unção com óleo e refeições sagradas. A teoria da Gnose, em si, teve origem no judaísmo heterodoxo do século I, em Samaria, através de Simão, o Mago, além dos grupos essênios, nicolaítas, ebionitas e sadocitas da região da Galileia. Também teve influência do judeu-cristianismo dos séculos I e II. Durante os séculos II e III houveram manifestações puramente gnósticas, no século II, através de Menandro, em Alexandria,⁶¹ e especialmente no século III, por meio de Mani (215-277), que fundou o

⁶¹ Cf. MONFARDINI, Hugo. “Adversus Haereses de Ireneu de Lião Elementos para uma reflexão em torno à tradição como regra de fé e lugar de diálogo inter-religioso”. Belo Horizonte: FAJE - Teologia Sistemática, 2017, p. 59.

maniqueísmo.⁶² De forma geral, as correntes gnósticas diziam que o ser humano pertenceria a uma “pátria superior”, mas estaria preso a este mundo e corpo de sofrimentos dos quais seriam libertos apenas através do conhecimento de Deus e das divindade menores, criadas por Ele, através de um processo contemplativo que produziria consciência e sua redivinização e reunião com o divino⁶³, diferenciando-se dos cristãos que se definiam como peregrinos e não estranhos ao mundo sensível, além da salvação pela crença e não pelo conhecimento.⁶⁴

Houveram duas vertentes do Gnosticismo, uma dualista e outra monista. A dualista radical baseou-se nas dicotomias: Deus e o mundo; e o homem e o mundo. Esse dualismo absoluto enuncia a existência de duas forças divinas e correspondentes, a luz e as trevas, que teriam se confrontado devido ao caos manifestado pelas trevas, que culminaram por aprisionar elementos da luz nelas mesmas, originando a matéria com o propósito de separar a luz das trevas e, então, subjugar as referidas trevas. Esse dualismo existente entre a luz e as trevas também fora adotado por Plotino ao determinar a existência de dois princípios distintos que, em sua ótica, foram chamados de Bem e de Mal. Por sua vez, Proclo ficou com a vertente monista ao entender que haveria somente o Uno como fonte de todas as coisas e cuja fonte seria o Bem, não existindo o mal, mas sendo apenas um distanciamento desse Bem presente no Uno.⁶⁵

No período helenístico, por exemplo, esse conhecimento se voltou para os mistérios do universo, além da característica apreensão da natureza da realidade através da investigação sobre os poderes divinos e apreensão do *self* como a localização de cada um dentro dos propósitos divinos. Baseou-se em escritos bíblicos e apócrifos, além de cultos de mistérios greco-romanos e orientais (PAGELS, 1979, p. 27.).

Importante ressaltar que para o Gnosticismo existe uma dicotomia radical entre o Deus Supremo e o deus criador do mundo material, semelhante ao princípio platônico do *Timeu* e da *A República*, chamado também de Demiurgo, o qual teria pecado contra o Deus verdadeiro e criado o mundo fenomênico com características desse pecado e conseqüente ignorância, por isso as mazelas existentes na matéria, as quais Proclo também atribui à ignorância. Essa

⁶² Cf. KREUTZ, E. A. *Teologia patrística: vida da primitiva Igreja (síntese)*. Passo Fundo: Gráfica e Editora Berthier, 2001, p. 60-62.

⁶³ Cf. GARCIA, Victor Medeiros. *Os apócrifos e o Gnosticismo no pensamento de Domenico Scandella (Menocchio)*. João Pessoa: Departamento de História, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal de Paraíba, 2022, p. 27.

⁶⁴ Cf. MONFARDINI, Hugo. “Adversus Haereses de Ireneu de Lião Elementos para uma reflexão em torno à tradição como regra de fé e lugar de diálogo inter-religioso”. Belo Horizonte: FAJE - Teologia Sistemática, 2017, p. 61.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 59.

interpretação se assemelha a Plotino no que tange à associação do mal com a matéria, e com o neoplatonismo em geral pela necessidade de superação dessa matéria para se alcançar salvação. O universo seria, então, uma emanção imperfeita de Deus, um erro bom dentro dos limites comportados pela matéria. O conhecimento dos mistérios divinos e universais deveria ser buscado, além do autoconhecimento, que revelaria parte do Deus Verdadeiro cuja centelha habitaria no ser humano, apesar de sua contaminação pela matéria que o liga ao Demiurgo. Essa busca pelo conhecimento de Deus, do universo e de si mesmo seria a responsável por entregar ao homem o conhecimento capaz de expurgar as trevas que existem dentro de si e que teriam vencido um confronto inicial com a luz, originando essa emanção imperfeita que teria detido a centelha divina do espírito dentro do corpo material.⁶⁶

Apesar de compactuar tanto com o platonismo quanto com o Cristianismo, o gnosticismo sofrera retaliações de ambas essas vertentes, como por Plotino e Porfírio, o que o teria segmentado em pequenos grupos gnósticos ao longo do tempo e territórios. Quanto ao Cristianismo, o gnosticismo chegou a ser bem recebido por intelectuais cristãos, mas posteriormente fora considerado como heresia.⁶⁷ Inclusive a busca cristã para combater o Gnosticismo o levou a uma construção ortodoxa, sistematizando seus ensinamentos teológicos, especialmente através de Irineu de Lião, que teve como base as Escrituras e a tradição cristã.⁶⁸

Em Samaria, Dositeu construiu um messianismo sincretista do qual surgiu o personagem bíblico Simão, o Mago (At 8, 9-24, BJ), interpretado por seus discípulos como um deus libertador dos homens contra o jugo de anjos maus. Dentre os discípulos de Simão, Menandro fora o responsável por difundir o Gnosticismo na Síria sob uma vertente esotérica, especialmente com Saturnino, discípulo seu, e com Basílides, que dizia possuir a tradição secreta que fora deixada pelo apóstolo Pedro (KREUTZ, 2001, p.60; FIGUEIREDO, 1986, p. 113.). Basílides, sob influência do Gnosticismo, do sincretismo de Alexandria e do platonismo, elaborou a tese de que o Deus verdadeiro estaria separado dos homens por diversos céus e seres espirituais, enviando a eles apenas o seu *nōus*, que seria um ser espiritual designado para essa missão de acompanhar a humanidade. Esse processo de aproximação do *nōus* fora melhor desenvolvido por Valentim (também chamado de Valentino) e envolveria três filiações consubstanciais para acontecer. Inspirado pelo platonismo, Valentino pregou que a redenção

⁶⁶ Cf. DROBNER, H. R. *Manual de patrologia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003, p. 111-112.

⁶⁷ Cf. LIÃO, Irineu de. *Adversus Haeresis*. Belo Horizonte: Paulus, 1995.

⁶⁸ Cf. MARTÍNEZ, J. M. B. *El nacimiento del Cristianismo*. Madri: Sintesis, 1990, p. 107; BENTO XVI, 2012, p. 27.

aconteceria através da libertação da carne através da revelação gnóstica trazida pelos espíritos mais puros.⁶⁹

Na Ásia Menor houveram gnósticos, como Cerinto e Carpocrata, que não atribuíam a criação do mundo ao Deus cristão, conferindo um protagonismo a alguns anjos que seriam responsáveis pelos acontecimentos mundanos.⁷⁰

Outro importante representante do gnosticismo fora Marcião (85-160), para quem o Deus do Antigo Testamento era um deus inferior e mau, que incentivava as guerras e que coincidia com o Demiurgo, diferente do Deus do Novo Testamento, que incentivava o amor. Porém, pregou fortemente a favor da falsificação dos ensinamentos de Cristo, levando a igreja cristã ao movimento de canonicidade dos livros bíblicos e desafiando seus representantes para além de Roma, até o século V.⁷¹ De maneira geral, todo o gnosticismo acreditou na falsidade das Escrituras e em contradições existentes nela, bem como em um conhecimento secreto passado por Cristo a alguns apóstolos que, por sua vez, o transmitiram a determinados mestres responsáveis por difundi-lo.⁷²

Em todos estes sistemas gnósticos, apresentados acima, tem-se a afirmação constante de que a salvação se dá pelo conhecimento. E conhecer para eles é essencialmente se conhecer, é reconhecer o elemento divino, que constitui o verdadeiro “eu”. O meio graças ao qual o gnóstico chega à sua condição originária, à permanente realidade de seu ser, é o mito. Por isso, é abundante o número de mitos nos diversos movimentos gnósticos. Revivendo o relato das origens, na qual o gnóstico descobre a nostalgia duma situação primordial, ele alcança seu fim: Deus, fonte essencial de seu ser.⁷³

Nas suas influências cristãs, existiram escritos gnósticos defensores inclusive da Trindade, como no de Alógenes (Livro do Estrangeiro ou Estranho), que era setiano, o que também é encontrado no fragmento XIV de *Parmênides*, atribuído a Porfírio e nas *Enéadas* de Plotino. O setianismo é considerado pré-cristão, mesclando o Cristianismo com o platonismo conforme o movimento cristão fora acontecendo, o que levou à sua condenação tanto por

⁶⁹ Cf. MONFARDINI, Hugo. “Adversus Haereses de Ireneu de Lião Elementos para uma reflexão em torno à tradição como regra de fé e lugar de diálogo inter-religioso”. Belo Horizonte: FAJE - Teologia Sistemática, 2017, p. 31-33.

⁷⁰ Cf. *Ibidem*, p. 32.

⁷¹ Cf. *Ibidem*.

⁷² Cf. KREUTZ, E. A. *Teologia patrística: vida da primitiva igreja (síntese)*. Passo Fundo: Gráfica e Editora Berthier, 2001, p. 59.

⁷³ Cf. MONFARDINI, Hugo. “Adversus Haereses de Ireneu de Lião Elementos para uma reflexão em torno à tradição como regra de fé e lugar de diálogo inter-religioso”. Belo Horizonte: FAJE - Teologia Sistemática, 2017, p. 33; FIGUEIREDO, F. A. *Curso de teologia patrística: a vida da igreja primitiva (séculos I e II)*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 114.

cristãos quanto por neoplatônicos do século III, culminando com sua fragmentação em grupos menores.⁷⁴ A crítica gnóstica ao Cristianismo teve vertente teológica e filosófica, não acreditando somente na fé para salvar o ser humano, mas também na obtenção do conhecimento. Essa crítica gnóstica fora feita por grupos gnósticos cristãos que mesclaram Cristianismo com platonismo, desenvolvendo o conceito de trindade, por exemplo, através das hipóstases neoplatônicas, além de investigações sobre a essência de Deus.⁷⁵

Ainda houve correntes gnósticas que afirmaram existir salvação através das figuras de Maniqueu⁷⁶ e do terceiro filho de Adão e Eva, Sete. Para os gnósticos em geral, a salvação seria uma busca trilhada na luta contra a ignorância e não contra o pecado, como afirma o Cristianismo, daí a necessidade de investigação sobre os mistérios do universo, do *self* e de seu lugar dentro do Pleroma.⁷⁷

A corrente monista, por sua vez, questiona a divindade do Demiurgo, chamada de Gnosticismo valentiniano. Discorre a favor da imperfeição do Demiurgo, que teria criado a matéria imperfeita porque ele mesmo o é, e não por uma voluntariedade sua, mas por um erro seu de percepção quanto aos seres superiores a ele, o que o teria levado a pecar. Em contraponto, Plotino entende a matéria como a representação do princípio do mal e não como criação de alguma unidade superior, enquanto Proclo não atribui mal nenhum à matéria, como veremos.⁷⁸

O Demiurgo, portanto, não seria um Deus supremo, mas o chefe dos espíritos inferiores, chamados éons⁷⁹. Fora identificado com o deus dos hebreus. Esse deus inferior não seria capaz de dotar o homem com a *pneuma*, mas apenas com a psiquê.⁸⁰

⁷⁴ Existiram diversas correntes de gnósticos. Para alguns, a figura histórica de Jesus teria sido uma encarnação do Ser Supremo com o intuito de trazer a *gnósis* para a Terra. Para a corrente do mandeísmo gnóstico, em contraponto, Jesus teria sido um falso messias pervertor dos ensinamentos de João Batista. Cf. <https://pt.wikipedia.org/wiki/Setianismo>. Acessado em: 25/05/2025.

⁷⁵ Cf. MONFARDINI, Hugo. “*Adversus Haereses de Ireneu de Lião*: Elementos para uma reflexão em torno à tradição como regra de fé e lugar de diálogo inter-religioso”. Belo Horizonte: FAJE - Teologia Sistemática, 2017, p. 62; LOGAN, A. H. B. *Gnostic truth and christian heresy: a study in the history of gnosticism*. Edinburg: T & T Clarck, 1996.

⁷⁶ Profeta iraniano, fundador da corrente gnóstica maniqueísta. Cf. [https://pt.wikipedia.org/wiki/Manes_\(profeta\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Manes_(profeta)). Acessado em: 23/05/2025.

⁷⁷ Cf. IRINEU DE LIÃO. *Adversus Haeresis*. Belo Horizonte: Paulus, 1995.

⁷⁸ Cf. *Ibidem*.

⁷⁹ Emanações do Deus Superior.

⁸⁰ Cf. MONFARDINI, Hugo. “*Adversus Haereses de Ireneu de Lião*: Elementos para uma reflexão em torno à tradição como regra de fé e lugar de diálogo inter-religioso”. Belo Horizonte: FAJE - Teologia Sistemática, 2017, p. 32.

Para alguns acadêmicos, o Gnosticismo teria surgido na Pérsia, sob influências indo-europeias⁸¹, defendendo que a divindade estaria no todo, chamado de Brahma, e que todo ser vivo estaria contido na consciência universal, possuindo almas sujeitas a karmas até alcançarem a plena iluminação de seus espíritos⁸². Por outro lado, os escritos apócrifos com influências judaico-cristãs não foram influenciados pela ideia de reencarnações, mas sim de ressurreição dos mortos após a iluminação dos espíritos⁸³.

Esses apócrifos de bases gnóstica ainda preservaram fundamentações panteístas que sustentavam a criação do universo e do espírito humano através do pensamento de um Deus transcendente, enquanto a parte carnal seria fruto de erros de divindades menores⁸⁴, o que corrobora com o pensamento de Plotino de que a carne seria o mal, visto ser o fruto de um erro de divindades menores, como o Demiurgo. Além disso, a tese de que o universo e os seres nele contidos seriam reflexos do pensamento de Deus também coincide com a filosofia platônica do mundo das ideias, enquanto as criações materiais das divindades menores seriam como imagens mal reproduzidas do pensamento do Deus transcendente. Essas teorias persas indo-iranianas defenderam, à semelhança de Platão, que o ser humano seria um reflexo do *cosmos*, compreendido na ótica platônica como o mundo das ideias, implantador da centelha divina, além de sua parte material, onde conteria suas fraquezas de ordens diversas.⁸⁵

A religião gnóstica persa originou diversas correntes de gnosticismos como o mandeísmo, que não acreditava nem em Jesus, nem em Moisés, apesar de guardar semelhanças com o Cristianismo.⁸⁶

Quanto ao Gnosticismo sírio e egípcio, apesar de tenderem ao monoteísmo, possuem correntes modernas e cristãs com tendências dualistas como os bogomilos⁸⁷ e os carpocranianos⁸⁸, que sofreram influências platônicas, acreditando ter a criação diversas

⁸¹ Cf. GARCIA, Victor Medeiros. *Os apócrifos e o Gnosticismo no pensamento de Domenico Scandella (Menocchio)*. 2022. João Pessoa: Departamento de História, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal de Paraíba, 2022, p. 27-28.

⁸² Cf. MATIAS, Carlos Almir. “A participação de mulheres nos círculos gnósticos cristãos nos séculos II e III”. Londrina: Universidade Estadual de Londrina (Dissertação de Mestrado em História Social), 2013, p. 42.

⁸³ Cf. *Ibidem*.

⁸⁴ Cf. DORESSE, Jean. L’ermetismo di Derivazione Egiziana; PEUCH, Henri Charles. *Storia Delle Religioni: Giudaismo Cristianismo e Islam 2*. Roma-Bari: Laterza & Figli Spa, 1977, p. 486.

⁸⁵ Cf. PIÑERO, Antônio. *O Outro Jesus Segundo os Evangelhos Apócrifos*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 161-162.

⁸⁶ Cf. Irineu de LIÃO. *Adversus Haeresis*. Belo Horizonte: Paulus, 1995.

⁸⁷ “Seita gnóstica cristã fundada pelo padre Bogomil durante o reinado de Pedro I da Bulgária no século X” (<https://pt.wikipedia.org/wiki/Bogomilismo>. Acessado em: 23/05/2025.)

⁸⁸ Seita gnóstica da primeira metade do século II e que utilizava apenas o Evangelho segundo os Hebreus. Cf. <https://pt.wikipedia.org/wiki/Carp%C3%B3crates>. Acessado em: 23/05/2025.

emanações de uma Unidade Absoluta, fazendo com que enxerguem, semelhantemente a Plotino, o mal como algo material e desprovido do Bem, ao invés de existir apenas como mal relativo, misturado de alguma forma com o Bem, conforme Proclo acreditou.⁸⁹

Os estudos sobre o Gnosticismo possuíam, até 1948, vieses críticos pelo fato de seus escritos terem sido feitos por padres como Irineu de Lião, que claramente tinham posicionamentos contrários aos dos gnósticos, considerados por ele como blasfêmia e afronta à Igreja cristã, misturando filosofias helênicas ao Cristianismo, até que fora encontrada a biblioteca gnóstica de “Nag Hammadi”, com materiais conservados dos século II e IV, atribuídos a Hermes Trimegistro, que remetem a pensamentos gregos, orientais, egípcios e cristãos.⁹⁰

2.2 Reação plotiniana e identificação do mal com a matéria

Para se entender a metafísica de Proclo, torna-se necessário conhecer primeiramente sobre a metafísica de Plotino, que fora seu mestre, da qual derivou boa parte de seus escritos. Essa história filosófica que teceu os conhecimentos sobre o mal, o Bem e o Uno foram como que tijolos para a construção das teorias de Proclo, inclusive sobre o mal, objeto central deste trabalho. Dentro da narrativa de Plotino tem-se uma derivação de Aristóteles importante de se demonstrar para se entender a novidade que Plotino trouxe, sua revolução filosófica e a posterior avaliação de Proclo, que tomou como partida essas mesmas conclusões de seu mestre, superando-o em muitos aspectos, bem como se diferenciando dele, inclusive em seu posicionamento sobre o mal, que Plotino identificou com a matéria que fora inocentada por Proclo.

Plotino partilhava da mesma dúvida que pairava sobre os demais comentadores gregos de Aristóteles, a respeito de sua metafísica.⁹¹ Nessa metafísica aristotélica, o ser quase que se confundiria com a substância e buscar descobrir o porquê cada coisa é o que é corresponderia mesmo a buscar pelo nada, uma vez que Aristóteles fora enfático ao determinar que nada é anterior a si mesmo, por isso defendia que uma substância não pode ser demonstrada, mas apenas intuída e percebida, visto que a existência seria apenas um dado, não um postulado. Por

⁸⁹ Cf. Irineu de LIÃO. *Adversus Haeresis*. Belo Horizonte: Paulus, 1995.

⁹⁰ Cf. MONFARDINI, Hugo. “*Adversus Haereses de Ireneu de Lião*: Elementos para uma reflexão em torno à tradição como regra de fé e lugar de diálogo inter-religioso”. Belo Horizonte: FAJE - Teologia Sistemática, 2017. p. 34, 60-61.

⁹¹ Cf. NARBONE, Jean-Marc. *La Métaphysique de Plotin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, p. 11.

sua vez, esse dado precisaria de uma causa fora de si ou se identificaria com sua própria essência, sendo um com ela, em sua quiddidade. De qualquer forma, as coisas não poderiam ser anteriores a si mesmas. Como um ser humano determinado o é dentro do conceito “homem”, para analisá-lo em seu caráter individual necessário se faz separá-lo da humanidade e analisá-lo somente como um ser particular, como não-humano, ou seja, como um não-ser dentro do ser. Portanto, para que não haja divisão dentro da substância é preciso que ela seja sua própria causa e princípio.⁹²

Como ato, a substância seria a manifestação do ser, para Aristóteles, não podendo ser demonstrada. Para ele, o ato seria hierarquicamente superior, não precisando justificar sua existência, sendo sua própria razão de ser. Portanto, a questão metafísica de Aristóteles concentra-se em “Por que existe algo em vez de nada?”, ou seja, questiona-se sua razão de ser.⁹³

Pela ótica da geração, existe a necessidade aristotélica de sempre haver uma causa em ato anterior ao que existe, ou seja, “nada vem do nada”⁹⁴, que é um dogma do pensamento grego: “[...] um ato é sempre preexistente a outro ato, até que cheguemos ao ato do primeiro motor eterno [...]”⁹⁵. Para Plotino, este primeiro ato motor fora seu primeiro princípio, o Uno, que seria a própria realidade em ato, tendo gerado a si mesmo e sendo, portanto, a causa de si mesmo. Dessa forma, a partir de Plotino se tornou possível a investigação do porquê ser o que se é, ou seja, sobre a própria existência.⁹⁶

O desafio trazido por Plotino é entender como o Uno gerou a si mesmo, o que pode ser desenvolvido através do pensamento grego sobre o ser, como potência ou possibilidade. Essa possibilidade do ser apresenta três ordens: cosmológica, de Aristóteles; ontológica, da alta Escolástica; e noológica, de Kant. A possibilidade cosmológica do ser concentra-se na apreensão da realidade mundana - mas também ligada ao *cosmos* - não apenas através dos sentidos, mas também através do pensamento, utilizando-se das modalidades de conhecimento que Aristóteles categorizara. Aqui encontra-se os fundamentos pré-socráticos que atribuíam a um elemento físico do mundo a sua própria causa, como algo preexistente e gerador dessa possibilidade, o que coincide com a forma de Aristóteles encarar o conhecimento através, primeiro, do que nos é mais cognoscível, quais sejam, os compostos, para depois se chegar aos

⁹² Cf. *Ibidem*, p. 13-16.

⁹³ Cf. *Ibidem*, p. 15.

⁹⁴ Cf. *De Caelo*, III, 2,301 b 32.

⁹⁵ “[...] un acte est toujours préexistant à un autre acte, jusqu’à ce qu’on arrive à l’acte du premier moteur éternel[...]” (ARISTOTE. *Métaphysique N*, 1091 b. Trad.: Tricot Jules. Paris: VRIN, J. Tricot, 1991.). Tradução inédita.

⁹⁶ Cf. NARBONE, Jean-Marc. *La Métaphysique de Plotin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, p. 16.

elementos por si mesmos, individualmente. O possível pré-socrático estava ligado a um poder concentrado em um só ser, não chegando ainda a algo meramente pensável. Aristóteles inovou ao apresentar a possibilidade como um mero momento do ser, que estaria para além dela, não se confundindo com ela. Para ele, a matéria teria faltas das quais surgiriam possibilidades, revelando-se tanto como potência quanto como ato de se transformar a fim de suprir tais faltas.⁹⁷ Aqui pode-se entender a ótica do mal trabalhada por Proclo, na medida em que esse mal encontra-se nas faltas, mas logo é conduzido em ato para o próprio Bem, como gerador e criador que constantemente supre essas carências sensivelmente originadoras dos males. A partir das faltas na matéria, Plotino vem a entender o mal dentro da própria matéria.

Portanto, para Aristóteles, o ser, enquanto matéria, possuiria privações. Essas privações gerariam possibilidades, que seriam outros lados do mesmo ser, correspondendo à possibilidade de se ser outros, os não-seres, tão trabalhados por Proclo e por Platão, mas tão bem explicados em Aristóteles⁹⁸, dando movimento ao devir. Esse movimento de possibilidades estaria intrínseco nos corações dos seres. As privações seriam, então, relacionadas a espera de algo que se encontra ausente (exemplo: faz parte da natureza humana ter capacidade de ver), mas quando encontramos uma pessoa desprovida de potencialidade constatamos, então, a *presença* de uma *ausência*. A cosmologia das possibilidades encontra-se justamente na presença do devir em sua reflexão, obedecendo aos limites do *cosmos*.⁹⁹

Por sua vez, a possibilidade ontológica reside na impossibilidade de contradição interna do universo, em uma pretensão de completude deste, que possuiria Unidade absoluta. O mundo como um todo constitui uma emanção em diversos níveis de algo além dele e que não o projetou com privação ausência, pois ele constitui origem e dom da riqueza que existe e que é como um retrato do que se é possível vislumbrar dentro do que o ser gerador projetou de forma perfeita, do jeito que é, como um “possível puro”. Esta visão corrobora a ótica cristã, que pressupõe a onipotência divina, intensamente trabalhada durante a Idade Média. Dentro dessa ótica, a possibilidade já está dada dentro do que se pode conceber no que fora criado, não existindo a potência aristotélica para se tornar algo melhor. Segundo Fausto, ocorreu nessa época uma “descosmologização da possibilidade”¹⁰⁰ e ao mesmo tempo, uma “desontologização das condições metafísicas do ser”¹⁰¹, visto basear-se na figura de Deus como

⁹⁷ NARBONE, Jean-Marc. *La Métaphysique de Plotin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, p. 17-20.

⁹⁸ Por isso fora tão utilizado pelos neoplatônicos para se explicar o próprio Platão.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 21.

¹⁰⁰ Cf. NARBONE, Jean-Marc. *La Métaphysique de Plotin*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1994, p. 23.

¹⁰¹ Cf. *Ibidem*.

criador do universo e de suas possibilidades, não mais em uma ontologia própria desse universo que condiciona suas possibilidades ao seu próprio devir, mas sim à onipotência de Deus.¹⁰²

Por fim, a possibilidade noológica firma-se na transcendência do ser cognoscente, não mais presa ao mundo físico, nem abstrata como na Escolástica cristã. Baseou-se na investigação sobre a possibilidade do conhecimento sobre o mundo, não mais sobre o que o teria criado e continuado como possibilidade. A investigação aqui fixa-se sobre o próprio ser e sua possibilidade de ser conhecido. A relação do ser com o mundo e de seu conhecimento sobre esse mundo passaram a ser geridos por sua capacidade transcendental inerente, não mais através de algo ou de alguém pré-existente ao mundo conhecido. Passou a basear-se no puro filosofar, inaugurando a filosofia transcendental, limitada pela própria capacidade humana de conhecer e guiada pelas próprias exigências desse filosofar.¹⁰³

Em sua investigação sobre o ser, Plotino inovou ao analisá-lo puramente, ao exemplo da possibilidade noológica, não mais sobre o que o teria dado causa e continuidade, mas sobre o porquê de sua existência. Na abordagem plotiniana, a existência desse ser depende da análise dos elementos que o cercam e o compõem, como o universo e o Uno, que por sua vez, orienta o *cosmos* com base em sua vontade e poder.¹⁰⁴ Dessa forma constrói suas hipóstases como princípios imutáveis que orientam todo o ser.

A fim de relacionar a 1ª hipótese de Parmênides à primeira hipóstase neoplatônica, Plotino utilizou-se de termos aristotélicos, fazendo com que fossem entendidos de formas diferentes, mudando a perspectiva cosmológica para a metaontológica. Em Plotino, o ato pode gerar uma potência interna e a potência não necessariamente gerará um ato, inclusive pode-se haver uma existência baseada somente em um ato, como teria acontecido no processo de autogeração do Uno, que supera o princípio de não autocriação de Aristóteles, mas o mantém para as demais categorias das coisas. Com relação ao Uno absolutamente uno, ou seja, que não possui nenhuma alteridade, o estabeleceu como seu primeiro e principal princípio, como algo para além do ser ou da essência, superior em dignidade e poder, ou seja, além de tudo que é particular, o que revela um resquício platônico, da mesma forma que o Bem. Ao passo que em Platão esses temas foram tratados brevemente, em Plotino foram objeto central de sua tese, que se resume nessa separação entre o Uno e as demais coisas.

Seu segundo princípio centra-se na hipóstase da inteligência, como segunda ordem da realidade, que em Platão continua fazendo referência à primeira hipótese. Para Plotino,

¹⁰² Cf. *Ibidem*, p. 22.

¹⁰³ Cf. *Ibidem*, 1994. 24, 25 p.

¹⁰⁴ Cf. *Ibidem*, 1994, p. 26.

seguindo Platão, os seres divinos sempre existiram em ato, sendo dotados de poder, enquanto os seres inferiores, sujeitos ao devir, existem em potencialidade, como efeitos de uma potência que reside neles mesmos, não possuindo poder de fato, embora muitas vezes imbuídos de poder criativo, mas não da potencialidade na qual realmente reside o poder que provém do ato dos seres divinos, ou seja, os seres inferiores são incapazes de se atualizarem¹⁰⁵: “É preferível e mais claro relacionar o ser em potência ao ser em ato, e a potência ao ato” (Plotino)¹⁰⁶. O Deus de Plotino não está mais somente em ato, como o de Aristóteles, mas existindo para além do ser (primeira hipótese do *Parmênides*; primeira hipóstase de Plotino), o Uno que é absolutamente (remete para além do *tópos noëtos* de Platão).

Enfim, o mundo fenomênico se identifica com a alma do mundo, ou seja, com a terceira hipótese, cujo próprio ato em atualidade e potência produtiva depende intimamente da Unidade absoluta e do *ontos on* (respectivamente, primeira e segunda hipóteses). Sem a emanção do Uno absolutamente uno através da tríade *manè, proódos e epistrophè*, nada existiria.

Em suma, este novo paradigma justifica que não se trata mais de um mero platonismo, mas de uma nova filosofia: o neo-platonismo. Com efeito, a tese de Plotino diz sobre a possibilidade de uma primeira modalidade de existência sem substância, ou seja, refere-se a um ato puro, como uma realidade já realizada na figura do Uno, correspondendo à sua própria potência de emanção a partir da tríade manência, processão e retorno (*manein-prohodos-epistrophè*), poder este que, estando para além do ser, se identifica com o nada - como um pré-ato - por intermédio dele mesmo e por causa dele mesmo. Plotino considera o ato mais perfeito que a própria substância, não estando sujeito a ela no Uno, mas sendo pura liberdade (vontade), uma pré-substância a qual resulta na existência, o que é contrário ao posicionamento de Aristóteles, para quem a substância confunde-se com o próprio ato, no Uno¹⁰⁷.

Brevemente, Plotino concebe o Uno absolutamente uno como necessário, o que dá respaldo ao seu caráter de pura liberdade e vontade, ao mesmo tempo em que o estabelece como primeiro, encontrando em si mesmo sua razão de ser. A própria necessidade do Uno como primeiro não o escravizaria devido ao fato de existir com base no livre-arbítrio dele mesmo. Seu poder ativo não estaria ligado a algo que já é, mas a algo que viria a ser, pois sem ele, tudo é incompletude e imperfeição.

¹⁰⁵ Cf. *Ibidem*, p. 27-30.

¹⁰⁶ “Il est préférable et plus clair de rapporter l’être en puissance à l’être en acte, et la puissance à l’acte” (NARBONE, 1994, p. 31. Tradução inédita)

¹⁰⁷ Cf. NARBONE, Jean-Marc. *La Métaphysique de Plotin*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1994, p. 32-33.

Portanto, o Uno é necessário para as demais coisas, não para ele mesmo. Ele tudo dá e nada retém, a não ser sua potência de doação. Seu ato de se doar é sua própria existência, não sua substância. Dessa forma, Plotino emancipa o ser da substância, uma vez que encara o Uno como para além do ser em ato e para além da substância, contrariamente ao que Aristóteles fazia. A liberdade do Uno, por sua vez, não é restrita ao que ele mesmo não é, sendo seu poder quanto ao seu ato restrito em si mesmo. Assim, possui uma liberdade referente a uma **espontaneidade**, dentro de sua doação de ser o que não é. Dentro dessa espontaneidade ele criara o mundo com uma liberdade necessária dentro do que ele não é, a partir não de uma forma indiferente à sua identidade. É, pois, dentro dessa absoluta identidade do Uno, que condiciona sua própria liberdade, ou seja, ele se autolimita espontaneamente sendo incapaz de fazer o mal, mas somente o bem, que se identificaria com ele.¹⁰⁸

Com relação à matéria, Plotino a identificou como o que é capaz de receber extensão e não como mero receptáculo do inteligível, desprovida de caráter positivo e de contribuição no mundo sensível, como ocorria na filosofia de Platão; igualmente a fez quanto a sua determinação como “aquilo-de-quê” as realidades sensíveis são feitas. Em Plotino ela é maleável, por isso também chamada de “material plástico” ou “matéria maleável”, sendo limitada nessa mesma fluidez do *cosmos*, sendo, portanto, de cunho negativo, sem presença.

Para Plotino, todo traço positivo do mundo sensível se deve a um elemento inteligível. Dentro de sua fluidez, a matéria não seria nem mesmo afetada pelo que nela acontece, é comparada a um espelho, sendo impassível e não-ser, anterior aos corpos e diferente das almas, da inteligência, da vida, da forma, da razão, do limite e do poder. Semelhante a um espelho que parece conter muitos objetos, mas na realidade nenhum deles contém. Para ele, tudo o que entra na matéria é como imitação de seres que adquirem imagens por uma ausência de forma, sendo inconsistentes e por isso passariam pela matéria sem fragmentá-la, parecendo agir sobre a matéria, mas não produzindo nada nela, de fato. Por outro lado, a matéria teria uma impermeabilidade quanto a tudo o que fosse diferente dela, sendo definida por Plotino como¹⁰⁹: “aquilo que está só, isolado de outras coisas e absolutamente simples”¹¹⁰.

Plotino vislumbrou uma negatividade da matéria sob diferentes perspectivas. A primeira consistia na possibilidade de ela ser o que as entidades inteligíveis quisessem que ela fosse, não possuindo outra característica distintiva a não ser ela mesma. A segunda perspectiva de sua negatividade observou a capacidade da matéria ser além da determinação positiva que lhe é

¹⁰⁸ Cf. *Ibidem*, p. 35-37.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 41-42.

¹¹⁰ “ce qui est seul, isole des autres choses, et absolument simple” (*Ibidem*, p. 42. Tradução inédita.)

dada formalmente, ou seja, ela seria dotada de uma pseudo-positividade. Em síntese, a matéria se transformaria em um não-ser positivo após ser determinada positivamente a partir do nada negativo em que se encontrava inicialmente. Para Plotino, a matéria seria contrária à substância, o que destoa de Aristóteles, para quem nada seria contrário à substância.¹¹¹

Para Aristóteles, a privação estaria relacionada à aspiração da matéria por algo que ela tem a potência de ser, mas ainda não se tornou, ou seja, sua falta, sendo, portanto, um não-ser relativo ou accidental. Em si mesma, a privação é considerada “um não-ser absoluto, um nada puro e simples”¹¹², porém, nunca está sozinha, carecendo sempre de um substrato, sendo sempre a falta de algo da qual nada pode ser gerado, a não ser por acidente, ou seja, um não-ser relativo, como um ser em ato (determinado) e um ser em potencialidade (indeterminado).¹¹³

Por sua vez, para Plotino, a matéria seria a própria privação infinita e radical, uma alteridade e receptáculo tanto do Bem quanto do mal. Porém, como é privação, identifica-se com o mal, da mesma maneira que a fêmea quando recebe do macho não se masculiniza por isso, muito pelo contrário, fica ainda mais feminina. Como é dotada de uma não aparência, concentra-se abaixo do ser, ou seja, como uma não-existência, não sendo modificada pelo devir nem mesmo quando recebe forma.¹¹⁴

Em síntese, a diferença entre Aristóteles e Plotino sobre a matéria está na opinião de Aristóteles sobre a matéria ser algo inerente ao ser, enquanto para Plotino ela é totalmente separada do ser e, portanto, impossível de se transformar.¹¹⁵

Para Plotino, a matéria “perverte o curso normal dos fenômenos”¹¹⁶, participando de uma causalidade accidental, concordando com Aristóteles no sentido da matéria ser o meio para a contingência através de sua privação inerente. Mais ainda, Plotino identifica a própria privação com a matéria, reduzindo todo o mundo sensível a uma fragilidade residente na identificação da matéria com a privação e a corrupção, acusando-a de corromper as almas e enfraquecê-las.¹¹⁷ Ele faz alusão ao mito de Narciso como metáfora de um olhar exterior que produz uma distração quanto à unidade. O ser humano, no entanto, possui uma possibilidade de retorno (*epistrophè*) graças à manência (*monè*) da unidade que ele busca no mundo material.

107

¹¹¹ *Ibidem*, p. 42-43.

¹¹² “non-être absolu, néant put et simple” (*Ibidem*, p. 44. Tradução inédita)

¹¹³ Cf. *Ibidem*, p. 43, 44, 46.

¹¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 47.

¹¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 49.

¹¹⁶ “pervertit à l’occasion le cours normal des phénomènes.” (NARBONE, Jean-Marc. *La Métaphysique de Plotin*. Paris: Librairie Philosophique, J. VRIN, 1994, p. 53.)

¹¹⁷ Cf. *Ibidem*, p.53-54.

Quanto à identificação do nada relativo com o nada absoluto, não substância, nada como privação absoluta de ser e de bem, Plotino procede a uma desrealização do sensível. Nessa ideia, ele defende que uma hipótese possível pode ser impossível em si mesma, o que Aristóteles não acreditava. Plotino categoriza a própria matéria que, para ele, desde o início era um não-ser em ato, tendo continuado da mesma maneira, ou seja, tinha a potência de ser, mas nunca foi. Sua preservação como matéria, como um eterno não-ser, é o que a torna indestrutível, o ser “pura privação”, “perfeitamente irreal”, abaixo do ser. Dessa forma, o mundo sensível passa a não ter existência para se distinguir do mundo inteligível. A alteridade, aqui, é negada na metafísica de Plotino.¹¹⁸

O ser, em Plotino, possui um fundamento distinto de si mesmo que se identifica com o Uno, tratando-se de um possível pré-existencial ou pré-substancial. Tudo o que existe seria fundado em uma pré-realidade absolutamente livre porque ainda não seria nada, sendo mera possibilidade existente na vontade do divino manifestada pelo Uno e até mesmo na matéria, como algo irrealizável em si mesmo. Haveria, portanto, em Plotino, um ser causa (ato da substância) e um ser causado (secundário). O ser causa, por sua vez, assemelha-se ao Deus estoico, antecipando a transposição estoica do platonismo realizada por Porfírio.¹¹⁹

Para Plotino, a própria inteligência é um ato vindo de atos anteriores que se identificam com a alma e com o Uno. Essa remissão ao Uno é conhecida como teoria dos dois atos intrínsecos. Ele acredita que todo ato externo possui uma correspondência com um ato interno, como a potência e o ato de Aristóteles e como “a distinção estoica entre a qualidade substancial e os efeitos externos que dela resultam”¹²⁰. A forma seria o ato e a matéria, a potência¹²¹:

Mas há no corpo luminoso uma atividade interna que é como sua vida e que é maior e de alguma forma o princípio e a fonte da atividade [que emana dele]; Ora, a atividade que vem depois dos limites do corpo, que é imagem do interior, é uma segunda atividade que não está separada da primeira¹²²

Plotino deixa a conclusão de que a matéria não teria finalidade cosmológica, visto que se trata de um substrato com a finalidade de receber a forma, mas que termina por não contribuir

¹¹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 56, 57.

¹¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 58-61.

¹²⁰ “la distinction stoïcienne entre la qualité substantielle et les effets extérieurs qui résultent d’elles” (NARBONE, Jean-Marc. *La Métaphysique de Plotin*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1994, p. 65.).

¹²¹ Cf. *Ibidem*, p. 62-64.

¹²² “Mais il y a dans le corps lumineux une activité interne qui est comme son avie et qui est plus grande et en quelque sorte le principe et la source de l’activité seconde qui n’est pas séparée de la première” (IV, 5 [29], 7, 13-17) (*Ibidem*, p. 64. Tradução inédita.)

em nada para essa forma que conteria de antemão, em si mesma¹²³, tudo o que é necessário. Seria “um assento para as realidades sensíveis”¹²⁴, mas com um mero volume vazio, sem grandeza e sem lugar, uma vez que o lugar seria posterior a ela e aos corpos.¹²⁵ O lugar da matéria seria, na verdade, conferido pelas entidades inteligíveis e não ao contrário como definia Platão. A matéria, em si, seria inextensa, pois considerada de forma metafórica, não contribuindo nem fazendo parte da essência dos seres e, portanto, não sujeita a atualizações como era em Aristóteles, onde ela seria imanente ao devir e parte da constituição dos seres.¹²⁶

Segundo Plotino, como a matéria seria algo oposto a esse inteligível, ela seria uma negação, vazia e meramente servil. Portanto, a vida e a essência estariam apenas no inteligível e nas formas, sendo a matéria um decaimento da perfeição existente no inteligível que se aproximaria cada vez mais do Uno, sendo a matéria o mais oposto a Ele – a matéria como o Outro, ou o Mal. Veremos que Proclo dialoga com o texto citado de Plotino, que identifica o mal como algo contrário ao Uno, que seria a fonte da perfeição e do Bem.¹²⁷

Ora, aquele que dá forma à matéria também lhe dá uma forma como uma coisa distinta além de si mesma, e uma magnitude e todas as coisas, trazendo-as a ela, por assim dizer, de seres [verdadeiros]; caso contrário, ele estará sujeito à grandeza da matéria e não a tornará tão grande quanto ele quer, mas tanto quanto a matéria deseja; ou que sua vontade corre em sintonia com a grandeza da matéria é uma ficção.¹²⁸

Plotino vai identificar um princípio do mal assim como o Uno seria o princípio do Bem. A esse princípio do mal ele chama de Outro, que se identifica com a matéria, enquanto o princípio do Bem se identifica com as formas. A resposta de Plotino quanto à substancialidade do mal é a de que ele seria uma antissubstância ao representar tudo o que é contrário à substância divina, existindo por si mesmo enquanto essa negação.¹²⁹

Pois se o mal acontece acidentalmente em outra coisa, ela mesma deve primeiro ser alguma coisa, mesmo que não seja uma substância. Pois assim como há o Bem em si mesmo e o bem como um atributo

¹²³ Cf. *Ibidem*, p. 113.

¹²⁴ “un siège pour les réalités sensibles” (*Ibidem*, p. 116. Tradução inédita.)

¹²⁵ Cf. *Ibidem*, p. 115.

¹²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 116.

¹²⁷ Cf. *Ibidem*, p. 117, 118.

¹²⁸ “Or celui qui donne forme à la matière lui donne aussi une forme comme une chose distincte à côté d’elle, et une grandeur et toutes choses, en les lui apportant, pour ainsi dire, depuis les êtres [véritables]; sans quoi il sera *assujetti* à la grandeur de la matière et ne fera pas aussi grand qu’il veut, mais autant que la matière le désire; or que sa volonté court à upas de la grandeur de la matière est une fiction.” (NARBONE, Jean-Marc. *La Métaphysique de Plotin*. Paris: Librairie Philosophique, J. *Ibidem*, 1994, p. 117.) Tradução inédita.

¹²⁹ Cf. *Ibidem*, p. 118.

acidental, assim deve haver o Mal em si mesmo e o mal que deriva dele e é atributo acidental de outra coisa¹³⁰

A identificação do mal com a matéria para Plotino vai de encontro com a impossibilidade de a identificar com a forma, visto que esta se identifica com a razão e com o Bem, ignorando, assim, o que é mal. Ele admite que é inegável que o mal **exista** e que é preciso haver um princípio seu, contrário ao limite, à forma e à medida que são características do Bem. Dessa forma, ele eleva a matéria ao patamar de princípio do mal.¹³¹

[...] o mal não reside em qualquer tipo de carência, mas na carência absoluta; de modo que aquilo que carece de um pouco de bem não é mau, porque pode ser aperfeiçoado de acordo com o nível de sua natureza. Mas aquilo que é falta absoluta e que é matéria – isso é verdadeiramente mau e não tem parte no bem.¹³²

Percebe-se, assim, como Plotino fora radicalmente dualista ao colocar o mal como uma substância absolutamente oposta à substância do Bem, sendo essa oposição identificada pela mais absoluta diferença entre eles, pois nem mesmo poderiam ser enquadrados em um mesmo gênero. Dessa forma, também descartou a impossibilidade de haver contradição às substâncias, como defendia Aristóteles.¹³³

Mas o que é que produz esse mal e como você o relacionará a esse princípio e a essa causa? Isso porque, em primeiro lugar, esta alma não está fora da matéria e não existe por si mesma. Portanto, é misturado com aquilo que não tem medida e não tem parte na forma que produz ordem e leva à medida; porque está misturado ao corpo que é provido de matéria. E então, sua parte racional, se for perturbada, tem sua vista obstruída pelas paixões e pelo fato de ser obscurecida pela matéria e de se inclinar para a matéria e de, de modo geral, olhar na direção não do ser, mas do devir, cujo princípio é a natureza da matéria que é tão má que, mesmo aquilo que ainda não está nela, mas apenas olha para ela, é infectado pelo mal que lhe é próprio.¹³⁴

¹³⁰ “Car si le mal advient accidentellement dans quelque chose d’autre, il doit lui même premièrement être quelque chose, même s’il n’est pas une substance. Car de même qu’il y a le Bien en soit et le bien comme attribut accidentel, de même il doit y avoir le Mal en soi et le mal qui derive de lui et est l’attribut accidentel de quelque chose d’autre. (*Ibidem*, p. 118.) Tradução inédita.

¹³¹ Cf. *Ibidem*, p. 115-120.

¹³² “[...]le mal ne reside pas dans n’importe quel sorte de manque, mais dans le manque absolu; ainsi donc ce qui manque un peu de bien n’est pas mauvais, car il peut être parachevé selon le niveau de sa nature. Mais ce qui est manque absolu – et cela est la matière – celui-là est réellement le mal et n’a aucune part au bien[...]” (*Ibidem*, p. 120.) Tradução inédita.

¹³³ NARBONE, Jean-Marc. *La Métaphysique de Plotin*. Paris: Librairie Philosophique, J. VRIN, 1994, p. 122.

¹³⁴ « Mais quelle est la chose qui produit ce mal, et comment la rapporteras-tu à ce principe et à cette cause? – C’est que, en premier lieu, cette âme n’est pas à l’extérieur de la matière et n’existe pas par ele-même. Elle est donc mélangée à ce qui manque de mesure et n’a pas part à la forme qui produit l’ordre et qui conduit à la mesure; car elle est mêlée au corps qui est pourvu de matière. Et ensuite, sa

Como veremos, Proclo não identificou o mal como um princípio, nem mesmo como substância oposta, mas como um mero decaimento ou negação do Bem. O mal absoluto, para Proclo, não existiria, como existiu para Plotino, mas apenas o mal relativo, existindo em degradação do bem de alguma forma.

Por que existe a possibilidade do mal?

Percebe-se que Plotino atribui todo o mal à matéria, eximindo os seres inteligíveis de ocasionar.¹³⁵ A matéria seria um dos últimos estágios de degradação e de separação do Uno, abrigando as fraquezas e os males das almas que retiraram suas atenções desse Uno e foram fadadas a se reduzirem ao estado material.

A respeito do posicionamento de Plotino quanto à matéria e o mal, Proclo discorre na obra *De Malorum Subsistentia*:

Mas, uma vez que, antes mesmo de sermos levados a refletir sobre o assunto, foi o nosso propósito que o trouxe à tona, é importante que também examinemos seu caso e digamos se ele é ou não um mal. Pois é absolutamente impossível que o mal tenha chegado a ela como um acidente, uma vez que ela é, por si mesma, inqualificável, sem forma, sujeito mas não em um sujeito, simples mas não uma coisa em outra; mas se é totalmente mau, como alguns dizem, é substancialmente mau, do que as mesmas pessoas também tiram a conclusão de que a matéria é o mal original, “um objeto de repulsa para os deuses que a criaram”. Pois o que mais é o mal senão a ausência de medida, a ausência de determinação e todas as formas, quaisquer que sejam, de privação do bem? O bem é, de fato, a medida de todas as coisas, a determinação, o limite, a completude perfeita; de modo que o mal é imensurável, infinito em si mesmo, imperfeição, indeterminação. E todos esses modos existem na matéria em seu estado primário, não como elementos estranhos que vêm a ser adicionados a ela, mas como o próprio ser e o que constitui seu ser. Então o mal original, a natureza do mal, a última de todas as coisas, seria a matéria [...]

Mas então, se a presença do não natural no corpo se deve ao triunfo da matéria, como se tem sustentado, e se a presença do mal nas almas e sua fraqueza se devem à sua queda na matéria, ao fato de que, intoxicando-se por sua indeterminação, acabam assemelhando-se a ela, por que deveríamos deixá-la, para buscar como causa dos males e fonte de sua existência outro princípio? Mas se o mal é o que importa porque devemos passar para outro aspecto da questão – uma de duas coisas: ou seremos obrigados a fazer do bem a causa do mal ou teremos que admitir a existência de dois princípios de seres. Toda realidade, seja qual for, deve, de fato, ser o princípio de todos ou proceder de um

partie rationnelle, si elle est troublée, a la vue entravée par les passions et par le fait qu'elle est obscurcie par la matière et qu'elle incline vers la matière et que, d'une manière Générale, elle regarde en Direction non pas de l'être, mais du devenir, dont le principe est la nature de la matière qui est si Mauvaise que, même ce qui n'est pas encore en elle, mais qui regarde seulement vers elle, est infecte par le mal qui lui est propre. » (Cf. *Ibidem*, p. 123.) Tradução inédita.

¹³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 124.

princípio, deve também derivar seu acesso ao ser do bem; se, por outro lado, é em si mesmo um princípio, devemos admitir a existência de dois princípios que lutam entre si, o bem original e o mal original.¹³⁶

Ao admitir o mal como um princípio passivo e negativo, Plotino culmina por determiná-lo também como advindo do inteligível e não da matéria como tentava demonstrar. Sendo a matéria vazia, seu princípio como mal torna incoerente sua tentativa de provar o mal como algo real no mundo porque não gera nenhum efeito, o que não é compatível com a natureza de um princípio. Dessa forma, Proclo corrige esta incoerência afirmando a unidade do Bem e localizando o mal em suas diversificações no mundo sensível, ou seja, um mal relativo, submetido ao Bem, ao qual Plotino não se conformava. Proclo derruba o dualismo plotiniano ao questionar sobre a totalidade que precisaria originar o bem e o mal, o que remete necessariamente à Mônada. Da mesma forma, tanto Plotino quanto Proclo não acreditam na existência de um oposto ao ser, visto que precisariam ter a mesma origem, o que não suporta a incoerência. Reconhecendo a unidade do Bem, Proclo inocenta a matéria:¹³⁷

Se, portanto, a matéria se revela indispensável à construção do mundo em sua totalidade e se foi originalmente criada para ser o receptáculo do devir, para ser, de certa forma, sua enfermeira e mãe, como se poderia sustentar que ela é má, e até mesmo o mal original? [...]

¹³⁶ Mais puisque, avant même que nous soyons amenés à y réfléchir, c'est notre intention qui l'a mis en lumière, il est important que nous examinions également son cas et que nous disions s'il s'agit d'un mal ou non. Car il est absolument impossible que le mal lui soit arrivé par accident, puisqu'elle est, par elle-même, inqualifiable, informe, sujette mais non dans un sujet, simple mais pas chose dans un autre ; mais s'il est totalement mauvais, comme le disent certains, il est substantiellement mauvais, d'où les mêmes gens tirent aussi la conclusion que la matière est le mal originel, « un objet de répulsion pour les dieux qui l'ont créé ». Car qu'est-ce que le mal sinon l'absence de mesure, l'absence de détermination et toutes les formes, quelles qu'elles soient, de privation du bien ? Le bien est en effet la mesure de toutes choses, la détermination, la limite, la parfaite complétude ; de sorte que le mal est incommensurable, infini en soi, imperfection, indétermination. Et tous ces modes existent dans la matière dans son état premier, non comme éléments étrangers qui viennent s'y ajouter, mais comme étant elle-même et ce qui constitue son être. Ainsi le mal originel, la nature du mal, la dernière de toutes choses, serait la matière [...]

Mais alors, si la présence du contre-nature dans le corps est due au triomphe de la matière, comme on l'a soutenu, et si la présence du mal dans les âmes et leur faiblesse sont dues à leur chute dans la matière, au fait que, s'enivrant de son indétermination, elles finissent par lui ressembler, pourquoi l'abandonnerions-nous pour chercher un autre principe comme cause du mal et source de son existence ? Mais si le mal est ce qui compte, pourquoi devons-nous passer à un autre aspect de la question – de deux choses l'une : ou bien nous serons obligés de faire du bien la cause du mal, ou bien nous devons admettre l'existence de deux principes d'êtres. Toute réalité, quelle qu'elle soit, doit en effet être le principe de tout ou procéder d'un principe, doit aussi tirer son accès à l'être du bien ; Si, au contraire, il est en soi un principe, il faut admettre l'existence de deux principes qui luttent l'un contre l'autre, le bien originel et le mal originel. (PROCLUS. *De Malorum Subsistentia*. Budé, tome III. Trad. D. Isaac. Paris: Les Belles Lettres, 1982, p. 68-69.) Tradução inédita.

¹³⁷ NARBONE, Jean-Marc. *La Métaphysique de Plotin*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1994, p. 127-129.

não é possível que o mal proceda do bem; pois assim como aquilo que é a causa do bem é um bem ainda maior, assim também o princípio gerador do mal deve ser um mal ainda maior; e o bem não mais possuiria sua própria natureza, pois geraria o princípio do mal.¹³⁸

Proclo identificou que se poderia considerar o Bem e o Mal como dois princípios ativamente opostos, em um dualismo fundamental, identificando-os como princípios originais opostos em que o Mal, como princípio material, teria um papel passivo ou neutro, em um dualismo atenuado, ou um monismo diferenciado onde haveria somente o princípio do Bem que originaria um sub-princípio necessário à atualização do mundo sensível, que seria o mal relativo ou um Bem mitigado. Enquanto não entendeu a necessidade de um único princípio, o dualismo atenuado satisfez Plotino que, posteriormente, ao reconhecer a unidade do ser recaiu necessariamente em um Monismo discordante, estabelecendo a matéria como um primeiro princípio do mau, mas ainda subordinada ao Bem.¹³⁹

A novidade de Plotino fora diferenciar a matéria do inteligível através de sua identificação com o mal. Agora ela não estaria mais sujeita ao inteligível ou ao Bem, mas se tornaria um Outro Princípio.¹⁴⁰

Enquanto Plotino reconheceu a existência de um oposto radical ao ser, existente dentro desse mesmo ser, identificado com o mal, mas ainda subordinado e limitado pelo Bem, Proclo entendeu o mal como uma sub-realidade, uma carência do ser de diversas origens, mas ainda assim diretamente derivado do Bem, de onde retira sua potência para se tornar ato. Ambos terminaram concluindo o mesmo sobre o mal ser uma falta, uma carência do Bem, não podendo, dessa forma, se opor a Ele.¹⁴¹

2.3 O conceito de *subsistentia* em Proclo, a origem da subsistência do mal e o conceito de hipóstases no neoplatonismo

¹³⁸ Si donc la matière se révèle indispensable à la construction du monde dans son ensemble et si elle a été créée originellement pour être le réceptacle du devenir, pour en être, d'une certaine manière, la nourrice et la mère, comment pourrait-on soutenir qu'elle est le mal, et même le mal originel ? [...] il n'est pas possible que le mal naisse du bien ; Car de même que ce qui est cause du bien est un bien encore plus grand, de même le principe générateur du mal doit être un mal encore plus grand ; et le bien n'aurait plus sa nature propre, car il engendrerait le principe du mal (PROCLUS. *De Malorum Subsistentia*. Budé, tome III. Trad. D. Isaac. Paris: Les Belles Lettres, 1982, p. 69-70.) Tradução inédita.

¹³⁹ Cf. NARBONE, Jean-Marc. *La Métaphysique de Plotin*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1994, p. 130.

¹⁴⁰ Cf. *Ibidem*, p. 133.

¹⁴¹ NARBONE, Jean-Marc. *La Métaphysique de Plotin*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1994, p. 131-132.

O termo “subsistência” fora utilizado como tradução do termo *ousia*, que designa algo (não-acidental) que identifica os sujeitos que suportam seus acidentes, características essas que estão sujeitas ao tempo, ou seja, estão em movimento. Essa tradução é complexa, tendo alguns a entendido como “essência” e não como “substância”. Enquanto a tradução de “*ousia*” como “*essência*” revelaria um sentido de humanidade como um todo, ignorando seus aspectos particulares, sua tradução como “substância” ou “subsistência” denotaria o “substrato” dos acidentes, conferindo uma maior especificidade ao termo a ser analisado, correspondendo ao ente que se pode contemplar.

Proclo fora um grande conhecedor de Aristóteles e, portanto, analisa o mal de maneira específica, buscando sua essência através de suas características, buscando-o nos heróis, nas almas, nos demônios, no Uno, nos deuses, na natureza, nos corpos, na matéria, na privação, mas não o encontrando, justamente porque o mal não seria capaz de adentrar qualquer das categorias sob pena de ser algo, de ser uma “*ousia*”, o que seria contraditório com a essência da Unidade absoluta da qual tudo derivaria. Se ele fosse algo, precisaria, necessariamente, participar da Unidade, pois sem ela nada existe, porém, tal fato implicaria em algo de bom nele. Dessa forma, também defende que o mal absoluto não existe, mas apenas um “mal relativo”, misturado, de alguma forma, com o bem. Chega, portanto, à conclusão de que o mal é, na verdade, uma degradação do Bem.

A não identificação do mal com o conceito de substância gera, a princípio, uma dificuldade de interpretação posteriormente superada pela leitura da obra, quando Proclo analisa a presença dos males em diversos entes, mas não o encontra em nenhum deles.¹⁴²

Percebe-se, então, dentro do neoplatonismo, que o mal seria uma tendência ao nada relativo, visto que o nada absoluto não pode nem mesmo ser pensado. Seria uma tendência a sermos menos do que somos.

Para Proclo, o mal é uma emanção da natureza das coisas como privação. A questão essencial consiste em pensar se uma privação pode ser. Eis, pois, a investigação filosófica central do *De Malorum Subsistentia*.

¹⁴² A apreensão do mal como sendo “algo” também não faz sentido para Agostinho de Hipona, que se voltou para a análise da liberdade humana que optaria por render-se a algo menor. Seria como uma espécie de frustração pela qual os sujeitos passam ao ignorar como fazer o bem e, como autodefesa, se contentassem com sua degradação, algo menor, ao qual chamamos de mal. Portanto, para Agostinho, o que existe é a má vontade, resultante da espontaneidade das consciências, que geram possibilidades dentro do real e do possível. O mal ocorreria como fruto das limitações das consciências individuais, visto que mesmo quando se opta pelo mal, faz-se acreditando haver algo de bom, mesmo que de formas puramente egoístas. Porém, como trata-se de um rompimento com o caráter de unidade, esse egoísmo dá lugar ao mal justamente por promover a divisão ao invés da união característica da Unidade Suprema.

De acordo com o esquema neoplatônico, o mundo é fenomênico, ou seja, é passante devido a sua estrutura profundamente temporal. Dessa forma, Platão não visualiza o substrato, como faz Aristóteles, com a causa material. Para Platão, o mundo é a manifestação das ideias e os seres humanos seriam aspectos do que seria a humanidade na eternidade.¹⁴³ Nesta perspectiva, o tempo seria a imagem da eternidade, ilustrada como um ponto que reúne todo esse tempo que é a distensão da eternidade.¹⁴⁴

Vale a pena destacar o rompimento do dualismo platônico (detentor das *ousias* ou essências para Platão, e do mundo fenomênico, manifestado no que Aristóteles chamou de *ousia prôtè*) pelo neoplatonismo, para além do mundo das ideias. Com Plotino, introduz-se um novo paradigma, uma nova hipóstase ou modalidade de existência, qual seja, a Unidade absoluta distinta e o princípio do ser. Essa Unidade absoluta, de acordo com Proclo, seria a fonte das henadas, que são potências emanadas do Uno e cuja unificação é suscetível de produzir entidades. Como o Uno daria ex-sistência ao ser teria, portanto, primazia quanto ao mundo das ideias como primeira hipóstase, visto que justamente a união possibilita o ser, ao passo que a divisão enfraquece a existência.

O mundo fenomênico é entendido como natureza, pois para Proclo, o mundo não é um conjunto de entes ou objetos resultantes da percepção humana desse mundo. Na realidade, o mundo fenomênico é considerado como uma revelação divina. Dentro dessa análise, resta questionar as hipóteses do mal ser ou não-ser e de como poderia existir algo totalmente desprovido do princípio dos seres, que é o Bem.

Diante dessa derivação natural do devir como analogia, ele expõe que se a luz for a causa primeira, então as trevas não poderiam ser a segunda causa, pois não poderia derivar da luz e nem iniciar outras cadeias causais a partir de si mesma, ao mesmo tempo em que não pode haver geração do acaso e nem teleologicamente dissonante do Princípio.

Pois assim como as trevas não podem participar da luz ou o vício da virtude, o mal não pode participar do bem. Consequentemente, assim como se a luz fosse a causa primeira, não poderia haver trevas nas coisas secundárias, a menos que as trevas devessem seu nascimento ao acaso ou a uma causa diferente deste princípio, assim também, visto que o bem é a causa de todos os seres, não podemos admitir que o mal está entre o número desses seres; pois se ele também procedesse do bem, como poderia este ainda ser a causa de tudo o que é belo e de tudo o que é bom, aquele que teria produzido a natureza do mal? Mas se não procedesse disto, o bem não seria nem causa nem princípio de todos os

¹⁴³ Cf. PLATON. *Parménides*. Trad. Castellana: D. Patricio de Azcárate. Madrid: Biblioteca Filosófica, 1871.

¹⁴⁴ Cf. PLATÃO. *Timeu*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

seres, se o mal fosse realmente um elemento que, classificado entre os seres, escapa ao processo [...] ¹⁴⁵

Dessa forma, sendo o Bem a causa de todas as coisas, o mal, em nenhuma circunstância participaria dos seres. Portanto, ou o mal absolutamente não participa dos seres ou é originado pelos seres. Porém, para ser originado pelos seres, precisaria participar também da causa além do ser, que originaria, por sua vez, esse mesmo ser. Outras hipóteses seriam a do Princípio não existir ou do mal não ter sido originado, sendo, conseqüentemente, um não-ser.

Analisando a hipótese do mal ser um não-ser, extrai-se duas conclusões:

- 1º Tudo o que procede da causa primeira não é um mal;
- 2º Existe um não-ser que participa do ser, concebido por Proclo, na sequência platônica, como a alteridade.

Em contrapartida, o bem pode ser classificado em um Bem:

- 1º Acima dos seres;
- 2º Como fonte dos seres;
- 3º Como aquele que conserva os seres.

Haveria um desejo latente e natural de todas as coisas pelo bem. Como, então, o mal poderia existir entre os seres se ele justamente exclui o desejo pelo bem, uma vez que sua existência tem como intuito contrariar o bem? Portanto, algo que é contrário não desejaria de forma alguma o que lhe é oposto. Dessa forma, podemos concluir, juntamente com Proclo, que o mal não participa dos seres porque é contrário ao bem.

Como contrapontos, temos que o Uno e a essência do bem estão além do ser absoluto; ao passo que o mal, correspondendo ao não-ser, estaria além do não-ser absoluto, que é aquele que não existe de nenhum modo. O mal não provém da Unidade criadora e dista mais do bem que o próprio não-ser. O que o produziria, então?

Fato é que os vícios fazem parte dos seres que existem e correspondem à possibilidade do mal, que corrompe qualquer realidade, enquanto o Bem conserva os seres, conforme Sócrates afirma na *A República*. Como consequência, surge o desejo inato de todo ser buscar o

¹⁴⁵ “Car de même que les ténèbres ne peuvent participer à la lumière, ni le vice à la vertu, de même le mal ne peut participer au bien. Par conséquent, de même que si la lumière était la cause première, il ne pourrait y avoir de ténèbres dans les choses secondaires, à moins que les ténèbres ne dussent leur naissance au hasard ou à une cause autre que ce principe, de même aussi, puisque le bien est la cause de tous les êtres, on ne peut admettre que le mal soit au nombre de ces êtres ; car s'il procédait aussi du bien, comment cela pourrait-il encore être la cause de tout ce qui est beau et de tout ce qui est bien, ce qui aurait produit la nature du mal ? Mais s'il ne procédait pas de là, le bien ne serait ni la cause ni le principe de tous les êtres, si le mal était réellement un élément qui, classé parmi les êtres, échappe au processus [...]” (PROCLUS. *De Malorum Subsistentia*. Trad. D. Isaac. Paris: Les Belles Lettres, 1982, p. 29). Tradução inédita.

Bem, pois revela-se como um meio de auto-preservação, de confirmação do próprio “SER”, uma vez que o bem corresponde ao Ser.

A não-essência do mal constitui-se da junção do não-ser com o ser corrompido, cuja corrupção faz parte do funcionamento do universo, como mecanismo necessário à ocorrência da geração mediante a corrupção de outro algo, que pode ser corrompido por si mesmo, como característica sua, ou ter sua alma ou o seu corpo corrompido. A corrupção do corpo ocorre, por exemplo, nas doenças e na morte, necessárias como passos consecutivos para a vacância nesse mundo sensível que precisará ser habitado por outros seres diferentes. A corrupção da alma no mundo seria, talvez, mais séria, pois afetaria a substância do ser, levando-o a uma corrupção mais na sua essência, o que não se resolveria com a fatalidade da morte, caso transferisse para seu espírito tal corrupção, o que o faria, então, buscar novas experiências para expurgá-la, como defendido pelas teorias de reencarnação.

Proclo acredita que o universo cosmológico é guiado pela “alma do mundo”, conceito que ele herdou de Plotino e que já se encontrava no *Timeu* de Platão, que concebia a alma como a primeira coisa produzida pelo Demiurgo¹⁴⁶ e que buscaria uma vivência perfeita, utilizando-se desse mecanismo de corrupção e geração para consumir, no devir, a perfeição buscada, sendo essa a sua forma de manifestar-se e de perpetuar-se, existindo o mal justamente para a consumação do bem, em busca dessa perfeição universal.

Na verdade, o mal corresponderia apenas a uma maior ou menor proximidade para com o Bem, que se subdividiria em: Bem Perfeito ou Supremo; Bem Maior; e Bem Menor. O mal seria, então, um Bem Menor.¹⁴⁷

De antemão, alguns seres seriam designados para geração e outros para a corrupção, cumprindo seus papéis dentro do funcionamento universal. Sócrates mesmo, no *Teeteto*, concluiu que os males não deixarão de existir porque são necessários e correspondem, na verdade, a um bem, sendo parte dos entes reais e um princípio em si mesmos a favor do Bem. A concepção do mundo cíclico, permitiu a compreensão de uma ordem natural das coisas mortais, as quais não poderiam ser concebidas como mal. A morte do que é mortal é natural e contribui à ordem das coisas.¹⁴⁸

Da mesma forma que a geração provocada pela corrupção dos males não pode ser eliminada dos seres, o Bem estará sempre presente neles de alguma maneira. Alguns estarão mais privados do Bem e outros mais próximos dele. De qualquer forma, essa privação nunca

¹⁴⁶ Cf. PLATÃO. *Timeu*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004, p. 34-ss.

¹⁴⁷ Cf. PROCLUS. *De Malorum Subsistentia*. Trad. D. Isaac. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

¹⁴⁸ Cf. *Ibidem*.

seria absoluta ao ponto de ser caracterizada como absolutamente não-ser. A própria privação do Bem seria fruto da plenitude de seu poder, que possibilitaria até mesmo essa privação como mecanismo de inovar-se e perpetuar-se. Conclui-se, portanto, com Proclo, que o Bem gerou a primeira potência em todos os seres e que o mal retira do Bem a potência para combatê-lo, mas com a finalidade de aperfeiçoá-lo ainda mais e o fortalecer, visto ser inevitável, ao menos em alguma medida, como requisito para que se exista. Segundo Proclo, não há uma forma de vida tão má em que o poder da razão esteja completamente anulado, permanecendo internamente, de alguma forma, a racionalidade, embora expressada debilmente.¹⁴⁹

¹⁴⁹ Cf. *Ibidem*.

3 ANÁLISE DOS DIFERENTES ASPECTOS DA DEFICIÊNCIA DO MAL

Depois de termos abordado o estatuto da não hipóstase do mal no pensamento de Proclo e sua não de-finição, faz-se necessário, nesta terceira parte, uma investigação visando o aprofundamento e as consequências ético-metafísicas dos estudos feitos anteriormente. Ademais, ela tem como objetivo aprofundar o conceito de subsistência do mal e sua hierarquia.

3.1 A in-definição do mal e a classificação dos males na obra *De Malorum Subsistentia*

Segundo Proclo, o bem emana do ser, certamente. Porém, o ser emana da Unidade absoluta. Na verdade, se o todo não fosse uno, chegar-se-ia à conclusão **ilógica do ser existir fora do todo**. Não existindo o todo, o ser também não seria dotado de totalidade¹⁵⁰, o que iria contra a característica total do devir. Platão concluiu, na primeira hipótese de *Parmênides*, que o todo não pode ser **absolutamente** uno, ele é necessariamente uno e múltiplo **relativamente**. Proclo defende que o Uno seria a causa de tudo que existe, mas não do todo, se por todo incluir-se o mal. Através da dialética, nas outras hipóteses ele tenta relacionar o Uno e o não-uno percorrendo o caminho filosófico da superação dessa contradição nas hipóteses pares, e o caminho aporético dos sofistas nas hipóteses ímpares,¹⁵¹ realizando uma complementação entre os termos utilizados em cada uma delas.¹⁵²

Caberia notar que para Proclo o bem e o mal podem ser classificados em si mesmos e como uma mistura. Nesse caso, o bem em si mesmo, em sua pureza, não se misturaria com nenhuma privação, ao passo que, quando misturado como com o mal, constitui um composto, não estando mais em sua pureza essencial. Nesse sentido cabe citar o que Aristóteles diz sobre privação ou *stèrésis*. Para ele, a privação estaria no ato, visto que, ao se conquistar um conhecimento, nem sempre este é utilizado, vez que ao se conhecer algo privado de uma potencialidade alcançamos um conhecimento que não é utilizado, mas ele ainda se preserva como potência¹⁵³.

O Primeiro Bem participaria das coisas segundo sua capacidade de receber e acolher seu poder unificante, se identificando muitas vezes com o não-ser transcendente, produzindo o ente

¹⁵⁰ SÉGUY-DUCLOT, Alain. *Le Parménide de Platon*. Paris: Belin, 1998, p. 45.

¹⁵¹ Cf. *Ibidem*, p. 46, 47.

¹⁵² Cf. *Ibidem*, p. 96.

¹⁵³ Cf. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdpsi/a/N6v9wqP8ChHzLQwQNMjLNGt/>. Acesso em: 13/09/2024.

assim, uma hierarquia de seres com capacidade de permanecerem na potência unificativa. O não-ser absoluto estaria para além da hipóstase da alma, como um contingente, uma privação de ser, constituindo o não-ser de sua alteridade que funde sincronicamente e diacronicamente a alteridade ou diferença, como no gênero animal, pertencente à segunda hipóstase, que possui um grau de potencialidade superior à de um animal particular. O gênero e a espécie humana, como animais racionais, englobam Platão, Cálicles, Sócrates, dentre outros, pertencentes à terceira hipóstase, possuindo um poder unificativo inferior. Em um nível superior, o não-ser não seria menos que o ser, quando não existisse em sentido absoluto, nem em si mesmo, nem de forma contingente.

O mal, em um sentido de não-ser relativo, equivale, na verdade, ao ser, estando misturado com os bens dos quais é contrário e sendo dependente deles para existir, pois serviria para consumá-los. O Bem, por sua vez, é superior ao próprio ser, correspondendo ao Bem Absoluto. O mal absoluto encontra-se abaixo do não-ser, estando totalmente privado do Bem e do ser.

O conceito de mal relativo, misturado com o Bem absoluto, significa dizer que os males precisam permanecer entre os seres, como Platão afirmou no *Timeu* ao dizer que todas as coisas são boas e nenhuma é má, pois o mal estaria a serviço da concretização do Bem. Para demonstrar isso, Proclo usa a analogia da treva que tem origem na luz e que é limitada por ela, fazendo parte das coisas que são, vez que o Sol concede até à treva uma pequena luz. Quando ele se põe, a treva torna-se privação da luz. Porém, essa privação continua não sendo absoluta, visto existirem os luminares noturnos que aplacam essa escuridão absoluta, como ocorre através dos seres representantes do Bem Relativo.¹⁵⁴

O mal está presente nas realidades em que não há capacidade de existir de modo perfeito conforme encontra-se no Bem, em realidades que estão mais distantes do Bem absoluto. Muitas vezes ocorre como uma frustração em se chegar ao bem almejado, quando o ser se revolta e se rende a instintos destrutivos, como se defendendo da frustração que o ataca. Esse fenômeno psicológico e circunstancial trata-se dos ataques de raiva e fúria que não são raros, mas sim vividos por todos os seres em alguns momentos. Ocorre que nesses ataques de raiva, há um sequestro da mente consciente pela amígdala cerebral, comprometendo a função racional, desempenhada pelo córtex pré-frontal, levando a gastos de energia desnecessários e prejudiciais, caracterizando-se, portanto, como um mal, visto ser ausente de racionalidade, ao mesmo tempo em que a vivência das emoções é necessária para que as experiências possam ser

¹⁵⁴ Cf. PROCLUS. *De Malorum Subsistentia*. Trad.: D. Isaac. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

filtradas e a psique humana não prejudicada. No desenvolvimento de ciências como a Psicologia e a Neurociência, com o auxílio da boa racionalidade, métodos são elaborados para a vivência das emoções com potencial destrutivo, como a raiva, de forma inofensiva para que, posteriormente, rotas possam ser traçadas para o contorno dos incômodos, de forma a aceitar-se as limitações ou mesmo definir-se as formas de se conseguir o que se almeja, o que frequentemente é algo bom pela perspectiva do ego, mas resta-se analisar racionalmente se é bom para o todo e não somente para o ser individual ou para apenas algum grupo ao qual ele pertença. O mal ocorre, então, de maneira natural e necessária, muitas vezes como um desconforto que leva o indivíduo a refletir e recalcular rotas, mas que deve ser racionalmente disciplinado pelo bem pensar e consequente agir para que retorne ao Bem e não frutifique em novos males. Portanto, mais uma vez pode-se concluir que o mal absoluto não existe de fato, mas somente aquele mal relativo, misturado com o Bem.

3.2 Localização do Mal

- “Em que seres o Mal se encontra? Como ele se encontra? De onde provém?”
(PROCLO, 1982, p. 6)

Para Proclo, os deuses deteriam a primeira porção do ser, a essência inteligível que a tudo origina, inclusive aos seres. Na concepção dos gregos, os deuses são os que mais se aproximam do Bem absoluto, que estaria presente no Uno, estando logo após Ele, se pensarmos em uma hierarquia existencial, por isso seriam dotados da imortalidade, que os livraria da maior consequência do mal, que seria a morte. A partir de tal entendimento, podemos perceber como o conceito de mal é relativo, pois pela mitologia grega, os deuses dedicam-se a atitudes consideradas pelo homem médio como más. Porém, na ótica filosófica de Proclo, por exemplo, nos deuses não há mal, visto que seria incoerente com suas naturezas tão próximas do Bem absoluto, não sendo decorrente deles, o mal.

Os deuses, de fato, os seus reinos, os seus números e as suas ordens detêm a primeira parte do ser, ou melhor, possuem todos os seres e a essência inteligível sobre a qual eles próprios se sentam; daí geram todos os seres, comandam todos, procedem a todos, presentes em todos, sem se misturarem com eles, adornando a todos com sua transcendência; sem que a sua inteligência seja embotada pelas suas atividades providentes, nem que a sua transcendência paterna seja relaxada pela pureza da sua inteligência: porque o seu pensamento é identificado com o seu ser, e a sua atividade providente vem-lhes da sua bondade e de um poder gerador que se recusa a permanecer neles

[...] ¹⁵⁵.

Dessa forma, quanto mais o indivíduo se aproximasse dos deuses, mais se aproximaria do Bem absoluto, e essa aproximação seria possível através do conhecimento intelectual, responsável inclusive pela manutenção dos seres na proximidade do Bem. Mantendo-se nessa proximidade com os deuses e com o Bem absoluto, seriam dotados da mesma habilidade presente nos deuses, de derrotar os próprios males através da felicidade e da serenidade, que corresponderiam ao banquete celestial, enquanto o banquete terreno estaria repleto de violência, prazeres e audácias. Assim seria possível participar desse banquete terreno sem se deixar contaminar pelo mal, pois ao aproximarem-se do divino, as almas não teriam o mal habitando nelas.

O ser e a existência são subdivididos por Proclo em intelectos particulares, que equivaleriam ao conhecimento; e a alma, que corresponderia à vida. Ele chega à conclusão de que o mal não provém dos seres porque estes decorreriam do Primeiro Princípio, que é o Bem. Porém, no âmbito de suas liberdades, as almas particulares poderiam adotar diferentes modos de vida, afastando-se do Bem e misturando-se ao mal, o que estaria incoerente com o caráter de eternidade sob o qual as existências seriam conformadas pelo Uno, que não admitiria mudanças. Isso ocorreria no devir da luta interior contra a frustração em se realizar um bem almejado, mas ainda não encontrado em seu meio de concretização no mundo inferior. Nessa penumbra exalada pela busca pela concretização do bem, ao se frustrar, o ser se contenta com o mal agir liberado por seus instintos de defesa e, então, é mal, pois dá lugar a ele, agindo por instinto irracional e ignorância, ao invés do domínio próprio ocasionado pela razão. Para resolver tal dilema, propõe que em um grau mais distante do Uno, do qual se aproximam mais, os deuses, os seres ontologicamente inferiores teriam a faculdade, da mesma forma que as substâncias, de buscarem a corrupção ao invés da recondução ao Primeiro Princípio, como se estivessem em um certo grau de esquecimento e tateando os caminhos pelos quais ansiariam passar, muitas vezes errando nessas escolhas e se deparando com o mal relativo, que os reconduziria ao caminho do Primeiro Princípio através da percepção sensorial ou racional. Eles se renderiam aos instintos e à preguiça em se dominarem ao invés de buscarem a razão e não cederem aos instintos. Porém, as consequências dessa indolência tornar-se-iam tão desconfortáveis com o tempo, que culminariam em convencerem os seres de que precisam se esforçar na busca pelo aperfeiçoamento racional e agirem conforme à racionalidade e o Bem. A percepção racional

¹⁵⁵ PROCLUS. *De Malorum Subsistentia*. Trad. D. Isaac. Paris: Les Belles Lettres, 1982, p. 42-43. Tradução inédita.

seria como uma luz que se acende em meio às trevas. Na percepção sensorial, os desconfortos trazidos pelos males culminariam com a conclusão racional iluminando as trajetórias individuais e as reconduzindo a caminhos mais próximos do Bem e, portanto, mais saudáveis e de sensibilidade mais agradável a longo prazo.

O mal externo estaria em um funcionamento universal, fora do controle do ser, mas que reflete sobre ele por vezes com sofrimentos, como nas catástrofes ambientais. Também estaria na ação de indivíduos com reflexos em outros indivíduos, o que coincide com o mal interno existente dentro de cada um e que culmina em ações realizadas contra outros seres vivos que com elas sofrem.

3.3 Estirpes Superiores: 3 hipóstases em Proclo. O ser é a segunda hipóstase.

As estirpes superiores correspondem à ordem hierárquica equivalente à tríade: **essência, vida e intelecto**. São compostas pelos anjos, demônios e heróis. Os primeiros seriam mensageiros dos deuses, continuidade deles, revelando a obra do Bem e, portanto, isentos de males, pois as essências precisariam ser respeitadas e repetidas, uma vez que a emanção da realidade necessita ser contínua. Os anjos seriam dotados de uma pureza inteligível correspondente ao Bem. Dessa forma, não poderiam escolher o mal, como conta a teologia judaico-cristã¹⁵⁶. Os demônios teriam suas potências e forças geradas pelos próprios deuses, corrompendo as almas e empurrando-as rumo à matéria e às regiões inferiores desse mundo, optando algumas por ficarem mais próximas da saída desse local, enquanto outras, sentiriam-se mais atraídas pelos “espinhos infernais”¹⁵⁷ e seus “fantasmas ardentes e selvagens”¹⁵⁸, revelando graus distintos de atração. Essa doutrina, atribuída originalmente a Platão, coloca os demônios como a causa primeira do mal, mas ainda assim, teriam suas naturezas divididas entre o Bem e o mal. Poderiam ser malvados por si mesmos ou pelos outros. Na hipótese de serem malvados por si mesmos, poderiam ser eternos ou contingentes. Sendo em caráter eterno, não haveria coerência com o retirarem suas potências e forças dos próprios deuses. Sendo contingentes, não o seriam essencialmente, mas sim condicionados ao mal. Pela hipótese dos demônios serem malvados devido a outros, o mal teria sua causa nesses outros, que para

¹⁵⁶ Conta a Bíblia que Lúcifer, o principal anjo de louvor a Deus quis ser igual ao próprio Deus e, portanto, fora expulso do céu juntamente com outros anjos que o apoiaram. Essa rebelião teria iniciado o ciclo do mal na criação divina, segundo a teologia judaica-cristã.

¹⁵⁷ Cf. PROCLUS. *De Malorum Subsistentia*. Trad. D. Isaac. Paris: Les Belles Lettres, 1982, p. 9.

¹⁵⁸ Cf. *Ibidem*.

cumprirem suas tarefas de corrigirem os erros alheios, condicionariam os demônios a utilização do próprio mal para atingirem suas finalidades. A conclusão que Proclo chega sobre os demônios é que nem neles o mal absoluto se encontra, visto estarem apenas cumprindo as funções para as quais foram determinados por seres hierarquicamente superiores. Na verdade, fariam um bem, na medida em que purificariam as almas ou as deteriam nesse mundo enquanto não estivessem aptas a ascender. Algumas almas se sentiriam mais atraídas por eles, outras pelos anjos.

Quanto aos heróis, possuiriam uma natureza constante que sempre busca unir-se com o princípio superior, fiscalizando o agir dos outros seres. O agir conforme a natureza representaria o Bem, e o desacordo com ela, o mal. Portanto, não pode haver mal neles, vez que o mal se revela através de uma essência mutável e incapaz de encontrar estabilidade, o que se traduz como uma falta de potência, que seria uma existência constante e real. Dito isso, percebe-se que o mal é incapaz de conservar a si mesmo, sendo, na realidade, uma violação da lei natural, pois não existe na conformidade com a natureza.

Proclo conclui, então, que nas estirpes superiores não são encontradas raivas, violências, nem paixões, mas que existe sim a constância em suas essências, de manterem-se na ordem a qual pertencem, operando sempre conforme as orientações que receberam. Portanto, para ele não há mal nem nos anjos, nem nos demônios e nem nos heróis.

Nos animais, o mal também não poderia ser encontrado, visto agirem conforme suas naturezas, guiados por meros instintos. Poderia ser encontrado, então, somente no ser humano, que por ser dotado de razão, equivalente à orientação dada a sua natureza, assumiria uma natureza inferior quando agisse em desacordo com essa razão.

3.4 O mal nas almas

Ocorre quando os seres menos próximos dos deuses rompem e alteram seus ciclos naturais do devir, enquanto os seres mais próximos deles não renegam suas relações com o divino, não assumindo nada no mundo material.

A menor proximidade com os deuses causaria um fenômeno chamado por Proclo de “opacidade das almas”¹⁵⁹, o que não ocorreria nas melhores almas, que não seriam turbadas pela maldade humana, conforme dispõe Sócrates na *A República*. Essas almas dedicar-se-iam à contemplação e à pureza, cuidando dos seres materiais a fim de construírem uma boa

¹⁵⁹ Cf. PROCLUS. *De Malorum Subsistentia*. Trad. D. Isaac. Paris: Les Belles Lettres, 1982, p. 11.

descendência, cumprindo, dessa forma, a vontade dos deuses. Só poderá ser encontrado nelas um mal que se possa confundir com o próprio devir, qual seja, um mal relativo.

Porém, embora não se contaminem com a maldade existente no mundo sensível, muitas vezes essas “trevas exteriores”¹⁶⁰ podem causar um esquecimento ou vício, mesmo nas melhores almas, chamadas por Proclo de “almas imaculadas”,¹⁶¹ fazendo com que não resplandeçam sobre os seres que estão sob suas responsabilidades.

Nas almas, o bem revelar-se-ia como uma luz, advinda dos deuses, enquanto o mal seria a ausência dessa luz, chegando ao ponto de causar nelas uma incapacidade de conservação quando houvesse total ausência da luz do Bem.

Ao descerem ao mundo sensível, as almas teriam uma incapacidade de agir baseada no esquecimento ao qual foram submetidas ao se afastarem consideravelmente do divino. Porém, quanto à perda de suas potências vitais interiores, essas poderiam se dar em maior ou menor grau como, por exemplo, mantêm-se conservadas nas melhores almas, que se manteriam livres do mal, sendo menos esquecidas de suas relações com o divino. Quanto às almas que perderam suas potências vitais, teria havido um total esquecimento dessa divindade, o que equivaleria ao mal e suas consequências.

As almas humanas decaídas sofreram modificações devido a escolhas e propulsões suas, que as fizeram perder parte de suas potências, causando sintomas advindos dos males como mal-estar e fraquezas. As almas que governam o universo teriam uma vida bem-aventurada e sem preocupações. Quando alguma alma cai desse estado de vida, revelaria sua fraqueza; quando ela se reergue, revelaria sua força. Nessa vida bem-aventurada, desfrutariam do “banquete bem-aventurado e perfeito do ser” (PROCLO, 1982, p. 12), seriam ajudadas pelos deuses e iluminariam os que dela se aproximassem, pois o verdadeiro bem não se contenta com o ser somente para si mesmo, mas pretende revelar-se para todos, a fim de que todos também desfrutem dele. Esse Primeiro-Bem corresponderia à máxima potência do ser, tornando-o autossuficiente, e seria alcançado não apenas pela mera contemplação, mas principalmente pela manutenção do conhecimento intelectual alinhado com a mente divina, focando não somente em si mesmo, mas também na alteridade.

A capacidade contemplativa de forma alguma pode ser desprezada na filosofia de Proclo, pois sem ela, os seres seriam atraídos por potências inferiores e cairiam no ciclo da geração e da corrupção. A corrupção corresponderia à perda da potência e da capacidade

¹⁶⁰ Cf. *Ibidem*.

¹⁶¹ Cf. *Ibidem*.

especulativa que permitiria à alma reergue-se aos caminhos mais altos e próximos do divino. Corrupção seria um modo de vida inferior ao qual a alma se conformaria, revelando-se como um mal, visto ser uma realidade pior que a própria natureza desse ser. Platão defende tanto no *Fedro* quanto na *A República X*, que as almas se associariam com realidades decadentes e carregadas de morte, caindo em direção à Terra como que sobrecarregadas por um fardo causado pelo esquecimento da verdade do ser (PLATÃO, *Fedro* 248c; *A República X* 617c). Esse esquecimento daria vez às opiniões, que banhar-se-iam no *Lethè* (Rio do Esquecimento) (PLATÃO, *A República X* 621c), semelhante à história bíblica do Éden, onde o ser humano desfrutava da companhia do próprio Deus e, portanto, dispunha de toda a verdade, mas quis envaidecer-se na criação de suas próprias opiniões, escolhendo um caminho contrário ao indicado pelo Bem e pela divindade, fazendo com que em um único ato de desobediência, entendida aqui justamente como uma escolha contrária ao caminho da luz, como um ato de rebeldia que teria externalizado a decisão interna de trilhar suas próprias opiniões, e então, fora abandonado ao próprio esquecimento do que é bom e correto, originando o mal e o pecado, na leitura judaica. Esse abandono, segundo Proclo, por vezes é adotado pela natureza ao se manter inerte frente aos hábitos ruins adotados por alguns seres, que os levam a uma realidade pior da qual teriam de acordo com suas próprias naturezas. Porém, outras vezes, essa mesma natureza escolheria intervir e contribuir mais ativamente para a ascensão dessa alma, na inovação da chamada Providência Divina, como ocorre por diversas vezes ao longo de toda a narrativa bíblica. Quando ocorre o abandono pela natureza, a alma é conduzida a tudo aquilo ao qual se tornou semelhante, tornando-se ininteligível e cercada por trevas e males, conforme citado por Platão no *Teeteto* 176 e. A superação dessa queda seria possível através do retorno à contemplação do ser, retirando-se de toda a trivialidade do que é mortal, colocando o intelecto acima das sensações, e assim, utilizando-se do que há de melhor em sua natureza, cumprindo seu propósito de acordo com aquilo que lhe foi dado.

Proclo conclui que a origem do mal está na contínua comunhão e coabitação com o que é inferior, o que acarreta esquecimento e ignorância, enquanto o Bem, pelo contrário, seria uma fuga em busca do divino e uma representação, no mundo sensível, do mundo superior.

Quanto às almas irracionais, seguiriam o princípio de agirem ou não conforme suas naturezas para cumprirem o Bem ou o mal, visto serem inferiores às almas humanas. São as chamadas por Proclo de “almas-imagens”, vegetais ou animais. Como agem somente por instinto, de acordo com suas naturezas, Proclo não enxerga nelas nenhum mal.

3.5 O mal na natureza e nos corpos

Quando trabalha a temática do mal na ótica da natureza e dos seres, Proclo analisa se ele existiria nas essências desses elementos. Encara a natureza como salvaguarda dos sujeitos, garantindo a coesão deles, assim como o faz todas as causas. Conteria, em si mesma, a função de conservar o ser e mantê-lo unido ao todo, mas por vezes pode agir de forma contrária a esse todo, conforme a direção dada pelo próprio ser, o que termina por descaracterizar sua própria natureza, encontrando, então, o mal e a fealdade, representados por paixões irracionais que produzem caos ao invés de ordem, motivadas pelas hostilidades às quais a matéria está sujeita no mundo inferior. Dessa forma, a natureza seria uma “governanta justa e sábia”¹⁶², desde que não se deixe dominar pelas paixões, o que iria contra sua função de causa particular de cada ser, uma vez que não deixara a razão predominar, tornando-se inferior e irracional.¹⁶³

Agindo, os seres, conforme suas naturezas, não dão lugar ao mal, que seria uma resistência ao devir natural: “Se, portanto, a natureza, mesmo na sua atividade, não conhece obstáculos, só teremos, então, seres conformados com a natureza, nos quais não haverá espaço para o mal”¹⁶⁴. O mal estaria, portanto, na oposição à natureza e não na própria natureza. Haveria mal na contrarrazão e na não consecução da finalidade dos seres.

Por sua vez, nos corpos, o mal se manifestaria através da feiura e das doenças, quando ocorreria falta de razão na forma e falta de ordem, respectivamente. Essas deficiências não estariam de fato na matéria, mas apenas se refletiriam nela, levando os seres contra suas próprias naturezas.¹⁶⁵

A natureza da essência dos sujeitos interfere em suas formas e o mal pode existir tanto nelas quanto por meio de ações desses sujeitos. Da mesma forma, o bem e a ordem podem estar presentes tanto pela ausência do mal e da desordem na realidade material e imaterial de alguns, quanto pela luta individual que travem para vencer a influência do mal.¹⁶⁶

Toda desordem e defeito existem primeiramente no ser eterno para somente depois manifestarem-se no ser material, embora ocorram de formas diferentes em cada um deles. Aqui, Proclo reflete o pensamento platônico de reflexo do mundo das ideias no mundo das formas: “[...] todo movimento defeituoso e desordenado, qualquer que seja, diz respeito não apenas aos

¹⁶² Cf. PROCLUS. *De Malorum Subsistentia*. Trad. D. Isaac. Paris: Les Belles Lettres, 1982, p. 64.

¹⁶³ Cf. *Ibidem*.

¹⁶⁴ “Si donc la nature, même dans son activité, ne connaît pas d’obstacles, nous n’aurons alors que des êtres conformes à la nature em qui il n’y aura aucune place pour le mal.” (*Ibidem*, p. 65.)

¹⁶⁵ Cf. *Ibidem*, p. 65-66.

¹⁶⁶ Cf. *Ibidem*, p. 66-67.

corpos materiais, mas também aos eternos [...]”¹⁶⁷. Para ele, a desordem e os defeitos, manifestações do mal, existem nos seres eternos como privação de vida, mais especificamente de razão: “Aqui embaixo, de fato, a desordem é devida à matéria e à mistura da forma com o informe, lá em cima, por outro lado, a desordem existe como privação não de forma, mas de vida porque o substrato ali consiste em razão e forma [...]”¹⁶⁸. Esta ordem desordenada do ser eterno o é em comparação com a ordem superior. Por outro lado, o bem seria “[...] determinação, limite, conclusão perfeita, de modo que o mal é a não medida, o infinito em si, a imperfeição, a indeterminação”¹⁶⁹.

Tanto o bem quanto o mal seriam de dois tipos: em si mesmos (originais) e no outro. O Bem original seria o primeiro dos seres, porque não haveria nada melhor do que ele, enquanto o mal original seria o último dos seres, visto não haver nada pior que ele. Ambos funcionam como referências para as demais coisas. Desta concepção vem a identificação da matéria com o mal, por também ser considerada o último ser. Porém, a matéria retira do Bem, como Mônada, o seu próprio ser, o que a desviaria de identificar-se com o mal. De acordo com o neoplatonismo, a matéria abriga o devir e faz parte de Deus. Dessa forma, se afastaria mais uma vez do mal que, como contrário ao Bem, tenderia a se afastar dele.¹⁷⁰

A problemática para a repulsão entre o Bem e o mal enquanto se misturam na prática do devir poderia ser resolvida através da concepção antiga da atração entre os opostos, oriunda de Empédocles (490-430 a.c.), em sua obra “Da Natureza”. Este filósofo grego antigo defendeu que o universo seria governado por duas forças fundamentais, quais sejam, a atração do amor e a repulsão do ódio. A atração entre os opostos seria resultante de uma força natural que buscaria unir elementos complementares. Este conceito de atração entre opostos também é demonstrado pela lei física da polaridade, pela qual opostos se atraem e se complementam, como ocorre nas cargas elétricas, além de ocorrer semelhantemente entre elementos químicos opostos. Dentro da filosofia de Empédocles, a atração entre opostos ocorreria dentro do governo do amor. Porém, estando sob o governo do ódio, os opostos se repeliriam. Dessa forma, a repulsão entre o bem e o mal ocorreria dentro do governo do ódio e não do amor, o que nos levaria a questionar a natureza do Uno.

¹⁶⁷ “[...] tout mouvement défectueux et désordonné, quel qu’il soit, concerne non seulement les corps matériels mais encore les éternels [...]” (*Ibidem*, p. 67.) Tradução inédita.

¹⁶⁸ “Ici-bas, en effet, le désordre est dû à la matière et au mélange de la forme avec l’informe; là-haut, par contre, le désordre existe comme privation non de forme mais de vie: car le substrato y consiste en raison et forme [...]” (*Ibidem*.) Tradução inédita.

¹⁶⁹ “[...] détermination, limite, achèvement parfait; de sorte que le mal est non-mesure, infinité em soi, imperfection, indétermination.” (*Ibidem*, p. 68.) Tradução inédita.

¹⁷⁰ Cf. *Ibidem*, p. 68-70.

Ainda na análise do mal dentro da matéria, Proclo relembra que a fraqueza que conformou as almas à matéria é anterior a esta matéria, ou seja, o mal não estaria na matéria, apenas se manifestaria nela. Se a matéria fosse responsável por atrair as almas para o mundo fenomênico, estaria negando a liberdade de movimento das almas, que não teriam feito uma má escolha ao direcionar-se para o mundo inferior ao invés de se atentarem à contemplação do mundo divino das ideias. A escolha das almas existe e é demonstrada pelos próprios apetites dos seres, hora focados na inteligência e bondade, hora no devir e na matéria.¹⁷¹

Proclo chega à conclusão de que a matéria é um bem, porque concede às almas oportunidade de perceberem a importância da realidade supramaterial frente a inutilidade da entrega intensa aos cuidados da matéria, intrinsecamente efêmera.

O mal, portanto, seria a privação da real finalidade dos seres, podendo manifestar-se, por exemplo, através das doenças, nos seres materiais, canalizadas em suas formas. Por sua vez, nos seres imateriais, a desordem manifesta-se pela privação da própria vida, visto que não possuem formas.

3.6 A maldade na matéria

Quando a matéria é encarada como má, do ponto de vista substancial, é colocado, conforme Proclo cita, que ela contém o mal por ter sido criada pelos deuses a partir do que mais odiavam, tendo originado nela o primeiro mal. Essa essência do primeiro mal, contida na matéria estaria presente nela pela semelhança que teria com o próprio mal, nas características de falta de medida, de imperfeição e de indeterminação. Porém, tanto o Bem quanto o mal os são em si mesmos, além de os serem em outros, embora sejam opostos um do outro, pois o Bem representa o primeiro e melhor ente; enquanto o mal representa o último e pior ente, assim como a matéria, sendo neutros e incapazes de agirem ou receberem ações por si mesmos.

Quando os corpos deixam a matéria prevalecer, perdem suas potências naturais. Portanto, quando as almas caem sobre a matéria, também perdem suas potências naturais através de um esquecimento de suas naturezas reais, que se concentram no Bem. Esse esquecimento provoca indeterminação e ignorância sobre o que há de real e verdadeiro no Todo e em todos.

Como o universo é regido pela unidade primeira do Bem, que é a Mônada, a matéria e o primeiro mal também provêm do Bem, porque não seria possível que fossem por si mesmas

¹⁷¹ Cf. PROCLUS. *De Malorum Subsistentia*. Trad. D. Isaac. Paris: Les Belles Lettres, 1982, p. 71-72.

outro princípio, visto que existe apenas um, qual seja, o Bem. Outro princípio maligno seria possível somente na hipótese de antes dele e do princípio do Bem vir outra Mônada, que restaria ser o Uno.

A hipótese do mal se originar do Bem não é plausível porque o mal vai em direção oposta ao Bem. Se dele viesse, desejaria voltar-se para ele, tornando-se semelhante a ele. Da mesma forma, como o Bem é a Mônada universal, nada poderia produzir o mal porque precisa estar de acordo com a origem do Bem.

Como o mal é a negação do ser, a matéria não pode ser confundida com o mal por ser necessária para a existência do todo universal e dos seres materiais. A indeterminação e desmedida da matéria existem para serem supridas em uma busca natural por limite e medida, sendo isenta, portanto, de privação, pois essa busca é algo natural de seu devir.

Segundo o próprio Platão, a perda de potência e queda das almas pressupõe à própria matéria, sendo anteriores a ela, originadas de males e esquecimentos ocorridos nas almas. São fraquezas existentes nas próprias almas que as inclinam ao inferior, na frequência do mal. Não podem ser atribuídos à matéria em si. Portanto, Proclo percebe que a matéria seria, sob esse ponto de vista, um bem, não um mal, pois seriam como instrumentos de redescoberta e reencontro com a perfeição universal, visto ser, a encarnação, fruto de um afastamento da alma quanto à sintonia universal.

Outra diferença existente entre mal e matéria estaria no movimento, presente no mal e ausente na matéria. Enquanto a matéria é imóvel, o mal revela-se através de movimentos irregulares e desordenados.

Proclo conclui sobre a matéria, que ela não seria nem um bem, nem um mal, porque da mesma forma que não é um primeiro fim, também não é um princípio diferente do existente na Mônada universal, pois dessa forma caracterizar-se-ia como um próprio deus que sujeitaria os demais deuses aos mesmos problemas da existência mortal.

Enquanto o Bem é o Primeiro Ente e o mal, o Último Ente, a matéria seria o Ente Necessário, que se relaciona com o Bem, ao contrário do mal, que dele se afasta. Aquilo que é necessário é criado pelo divino a fim de auxiliar os que não encontraram o fundamento de todas as coisas em si mesmos, funcionando como algo instrumental que conduz ao Bem Absoluto. Assemelhar-se-ia ao mal na medida em que também se encontra afastado do Bem Absoluto, mas, da mesma forma, não se confunde com o mal absoluto.

O mal só existe em função do outro, combatendo somente a um bem existente no outro, sendo incapaz de se autoproduzir e de contrariar ao Bem absoluto. Portanto, não é contrário ao Bem absoluto, mas aos Bens relativos, pois o Bem absoluto seria o princípio e a finalidade de

tudo e não poderia ser contrariado, pois tudo dele derivaria.

3.7 O mal na privação

A visão do mal na privação coincide com a interpretação de que ela causaria a corrupção nos seres, sendo contrária aos Bens relativos, na medida em que caracterizaria um não-ser.

Porém, através do exemplo das doenças, Proclo demonstra que a privação também se diferencia do mal, pois sendo a doença, privação de ordem, termina por destruir tanto o ser quanto o mal que nele habita. Portanto, não haveria como ser a privação o mesmo que o mal, visto destruir até mesmo o próprio mal.

3.8 O mal é nada

A negação trata-se de uma retirada de predicados, significando, na realidade, um disfarce da afirmação, o que é corroborado pelos gramáticos. Só é possível negar algo que previamente fora afirmado, relegando a negação a um patamar secundário no âmbito filosófico, carecendo de ser lembrado por alguém, o que remete ao fato de que a negação é dependente da afirmação na medida em que sua ausência pressupõe uma presente lembrança latente.¹⁷²

No viés ontológico, a carência da negação concentra-se em sua impossibilidade de definir os seres, poder inerente somente às afirmações, que de antemão precisam fazê-lo para que haja possibilidade de análise das inteligências desses seres finitos e passageiros nas essências de suas matérias. Portanto, a negação não consegue suprimir os seres, residindo apenas no aspecto verbal relacionado a eles, pressupondo, por óbvio, suas anteriores afirmações enquanto existentes, o que não retira sua importância enquanto instrumento de análise desses seres para diferenciá-los e defini-los em suas finitudes.¹⁷³

Proclo relaciona o *ser* diretamente à **afirmação** (capaz de apreender o *eidos* aristotélico) e o *não-ser* diretamente à **negação**, que aristotelicamente falando é uma indeterminação absoluta, posicionando-se a favor da investigação da negação a partir do nada, como fruto dela, o que confronta sua dependência da afirmação prévia do ser, devido à impossibilidade de se pensar no nada, o que fora igualmente enfrentado no *Parmênides* de Platão¹⁷⁴:

¹⁷² Cf. CALIXTO, Pedro. “La negation dans la pensee de Proclus”. Paris: Sorbonne Université - Metafísica, 1997-1998, p. 2.

¹⁷³ Cf. *Ibidem*, p. 3, 12.

¹⁷⁴ Cf. *Ibidem*, p. 3-5, 12.

Eu lhes direi quais são os dois caminhos da pesquisa a serem concebidos: o primeiro – como é e que não é possível que não seja – é o caminho para confiar – porque segue a Verdade. O segundo, a saber, que não é e que o não-ser é necessário. Este caminho, eu lhes digo, é apenas um caminho onde não há absolutamente nada em que confiar. Pois não se pode saber o que não é – não há saída possível – nem expressá-lo em palavras.¹⁷⁵

A dificuldade de se relacionar o *não-ser* com o *nada* e de analisar esse nada está na violação do princípio da não contradição ao se pensar que o nada é alguma coisa, relacionando-se o *ser* com o *não-ser* ao mesmo tempo, exceto se considerarmos a irracionalidade de se pensar em nada, o que impossibilitaria a investigação filosófica, que por si só pressupõe a racionalidade, a menos que se encare a incapacidade da lógica para o estudo do que se está para além do *ser*.¹⁷⁶

Ocorre que através do *eidos* (forma) de Aristóteles, com quem Proclo frequentemente dialoga, percebe-se que o nada enquanto negação indetermina os sujeitos, sendo apenas circundante e útil para diferenciar os seres, não para determiná-los em suas *ousias*, que se relacionam com as formas e dependem de afirmações para se conhecer os seres.¹⁷⁷ A esse respeito, Aristóteles proclama: “...a afirmação é anterior à negação e melhor conhecida do que ela, pois a negação é conhecida pela afirmação e a afirmação é anterior exatamente como o ser é anterior ao não-ser”¹⁷⁸. Portanto, Aristóteles afirma que o conhecimento do *ser* é alcançado por meio do *eidos*, que seria capaz de chegar à *ousia* daquilo que se pretende conhecer.¹⁷⁹

No caminho do conhecimento apontado por Aristóteles, temos a *dynamis* (força, potência) e a *enérgεια* (energia, ato). A *dynamis* se refere à capacidade de ser ou não diferente, sendo originada de fora, bem como à capacidade de suportar ou resistir a essa mudança, configurando um *princípio da mudança* (*archè metabolès*) ou um *poder de produzir* (*dynamis*

¹⁷⁵ “Les diré cuáles son los dos caminos de investigación a concebir: el primero –como es y como no es posible que no sea- es el camino de la confianza –porque sigue la Verdad. La segunda, a saber, que no es y que el no ser es necesario. Este camino, os digo, es sólo un camino en el que no hay absolutamente nada en qué confiar. Porque no se puede saber lo que no es –no hay salida posible– ni expresarlo con palabras.” (PLATON. *Parménides*. Trad. Castellana: D. Patricio de Azcárate. Madrid: Biblioteca Filosófica, 1871.) Tradução inédita.

¹⁷⁶ Cf. CALIXTO, Pedro. “La negation dans la pensee de Proclus”. Paris: Sorbonne Université - Metafísica, 1997-1998, p. 4, 12-13.

¹⁷⁷ Cf. *Ibidem*, p. 12-13.

¹⁷⁸ “...l’affirmation est antérieure à la négation et plus comme qu’elle puisque la négation est connue par l’affirmation et que l’affirmation est antérieure exactement comme l’être l’est au non-être” (ARISTÓTELES. *Seconds analytiques* I 25, 86 b 33 s. Trad. J. Tricot. Paris: VRIN, 1962, p. 138.) Tradução inédita.

¹⁷⁹ Cf. CALIXTO, Pedro. “La negation dans la pensee de Proclus”. Paris: Sorbonne Université - Metafísica, 1997-1998, p. 13.

tou poieív). Em suma, a *dynamis* representa uma ponte para o outro que não se resume à ação (tese megária) - o que fora corroborado por Platão - mas também inclui a resistência, ou seja, tanto o *ser* quanto o *não-ser*, visto que o *poder* em si é *nada*, embora possa vir a ser, o que inclui a mudança e o movimento na perspectiva do ser.¹⁸⁰

Com relação à *energia*, Aristóteles a correlaciona com o ato que corresponde ao *ser* que é de fato, que atingiu a sua finalidade (*telos*), sua *ousia* (*en-telos-echeia*), ao passo que a potência corresponderia a um “ser virtual” (em potencial). O entendimento aristotélico do *ato* como *energia entelecheia* possibilita a compreensão do *movimento* e do *dever* como *inteligíveis*, visto que, o que se está em ato é capaz de administrar o que está em potência, decidindo o que manifestar ou não no mundo sensível. A característica do ato como *entelecheia* pode ser em primeira ou segunda manifestação, sendo a primeira como uma disposição adquirida, ou seja, se tem a potência e a transforma em ato quando ocorre o domínio de algum conhecimento; e a segunda manifestação estaria na disposição de se usar ou não o conhecimento adquirido e somado à potência anteriormente existente (primeira *entelecheia*).¹⁸¹

A transformação da potência em ato necessita da interferência de algo externo que inclua o elemento da *entelecheia* ao que estava apenas no inteligível, em potência, ou seja, depende de outro ser que já detinha a *entelecheia*, que já atingiu o seu *eidos* (forma) e a transferiu ao que ainda não tinha nem a *entelecheia*, nem o *eidos* que revelam-se sinônimos. Nos termos de Aristóteles, do ser desperto para o ser que ainda dorme: “O ato (a *energeia*) será, então, como o ser que constrói a possibilidade para o ser que tem a faculdade de construir o ser desperto para o ser que dorme...”¹⁸². Dessa forma, no entendimento de Aristóteles, em *Metafísica* 8, a energia é anterior ao ato, uma vez que o *ser em ato* depende de outro *ser em ato* para existir: “o homem adulto é anterior à criança, e o homem, à semente”.¹⁸³ Temos, então, que a forma, para Aristóteles, é o ser acabado e finito (ou determinado, *péras*), enquanto o infinito (*ápeiron*) reflete imperfeição e negatividade.¹⁸⁴

Para se entender a negatividade sob o ponto de vista de Aristóteles, que será fundamental para se entender o posicionamento de Proclo quanto ao mal, necessário se faz a análise da *ousia*, que para ele significa **presença**. Essa presença se cumpre na realização do *telos* (finalidade),

¹⁸⁰ Cf. *Ibidem*, p. 15.

¹⁸¹ Cf. *Ibidem*, p. 16-17.

¹⁸² “l’acte (l’*energeia*) sera alors comme l’être qui bâtit est à l’être qui a la faculté de bâtir, l’être éveillé à l’être qui dort...” (ARISTÓTELES. *Métaphysique A-Z*, 1048 a 30-33. Trad.: Tricot Jules. Paris: VRIN, 1991.). Tradução inédita.

¹⁸³ “l’homme fait est antérieur à l’enfant, et l’homme, à la semence” (ARISTÓTELES. *Métaphysique A-Z*, 1050 a 5. Trad.: Tricot Jules. Paris: VRIN, 1991.). Tradução inédita.

que é a forma, cujo movimento originador tem início em outro modelo já finalizado, excluindo a ausência e incluindo a presença nesse ser por meio de outro que já alcançou o seu *telos*. Em suma, a ontologia aristotélica prioriza o *ser* em face do *não-ser*, visto basear-se no poder-fazer como uma modalidade de **presença**.¹⁸⁵

Portanto, é plausível concluir que a *negação* não pode apreender o *ser presente*, ou seja, a *ousia*, uma vez que não é capaz de conhecer a forma em seu movimento de entrar na presença de outra forma concluída, o que pressupõe um verbo (*logos*), que não pode ser negativo, como Heidegger anuncia sobre o *logos apophantikos* em *Question II*¹⁸⁶: “deixar ver, a partir do próprio ser, o que e como ele é”¹⁸⁷

Por sua vez, a *privação* é capaz de apreender a presença por ser, por si só, uma modalidade dela, podendo ser vislumbrada pelo *logos*, visto que designa uma *entrada de ausência em uma presença*.¹⁸⁸

A entrada na presença de Aristóteles significa o *ser em ação*, que é o princípio de toda entrada na presença. Portanto, Deus, como privilegiado que é, necessariamente precisaria estar sempre em ato e imóvel.¹⁸⁹

Também há identidade entre o ser e a unidade, para Aristóteles, sendo o Uno anterior às coisas na medida em que a unidade antecede a multiplicidade tanto no sensível quanto no inteligível. Portanto, todo ser, para ser e existir precisa estar contido na Unidade. Como em Plotino há multiplicidade também no mundo inteligível, este seria, da mesma forma que em Aristóteles, posterior a uma Unidade pré-existente, o que coloca essa Unidade como um nada que existe, na medida em que se pensasse em si mesmo, não mais seria o primeiro. Para Platão, o Bem é o princípio das ideias, o que fora aprofundado por Plotino ao atribuir multiplicidade ao mundo inteligível, que possuiria formas unificadoras do belo e do bom, por exemplo. Plotino faz esse aprofundamento através das três primeiras hipóteses do *Parmênides*, as quais ele transforma em três hipóstases, das quais a primeira corresponde a “Aquele que é uno”, cuja unidade depende de sua não participação no ser, sob pena de perder sua unidade absoluta, restando, então, para ele, o *nada*. A segunda hipóstase de Plotino identifica o Uno como

¹⁸⁵ Cf. CALIXTO, Pedro. “La negation dans la pensee de Proclus”. Paris: Sorbonne Université - Metaphisica, 1997-1998.

¹⁸⁶ Cf. *Ibidem*.

¹⁸⁷ “laisser Cf. *Ibidem*, p. voir à partir de l’étant lui-même, ce qui et comment il est.” (HEIDEGGER, M.. *Question II, ce qu’est et comment se determine la Physis*. Paris: Gallimard, Paris, 1968, p. 238.) Tradução inédita.

¹⁸⁸ Cf. CALIXTO, Pedro. “La negation dans la pensee de Proclus”. Paris: Sorbonne Université - Metaphisica, 1997-1998, p. 19.

¹⁸⁹ Cf. *Ibidem*, p. 20.

múltiplo, ao qual chama de *nous*, derivado da segunda hipótese do *Parmênides* de Platão que corresponde ao “aquele que é”. Por sua vez, a terceira hipótese plotiniana, deriva da terceira hipótese do *Parmênides* de Platão (aquele que é e aquele que não é), correspondendo à alma do mundo, como unificação das multiplicidades dos seres sensíveis nele viventes. Plotino termina por defender que todo ser depende de uma unidade para ser, o que rompe com a visão aristotélica do ser, pois retira a possibilidade do Uno ser pelo fato de que necessitaria de outra unidade para o ter criado, e dessa forma ao infinito, estando Ele, portanto, para além do ser, como um nada unificador, a respeito do qual nada pode ser afirmado:¹⁹⁰ “a essência (*ousia*) nascida do Uno, é forma [...]. Mas não é uma forma, é a forma universal, que não deixa nenhuma forma fora de si mesma. Portanto, é necessário que o Uno seja sem forma. Por não ter forma, não é uma essência.”¹⁹¹

Assim como Aristóteles, Plotino acredita que a **negação** não define nada, enquanto a **privação** conferiria uma certa qualidade a algo. Diante disso, a negação, para Plotino, seria o que mais dista do ser, identificando-se com o nada. O caminho apofático seria o que levaria as almas à alegria infável ao transporem até mesmo o inteligível em busca do Uno, que não sofreria determinações e, por isso, estaria para além da própria negação (visto estar a negação no campo do ser e do *logos*, aos quais o Uno não pertence), onde o nada o libertaria para ser a pura liberdade que é, na qual também o Bem residiria, e cuja contemplação estaria apenas no silêncio.¹⁹²

Em contraponto à **negação**, como nada super essencial, que corresponde a um poder purificador das determinações, a **privação** estaria no âmbito das faltas, a qual Plotino reduz à matéria (*hylè*) do mundo sensível, onde ela não estaria totalmente controlada pela forma, como na matéria inteligível, o que culminaria nessas faltas citadas. O mal fora categorizado por Proclo dentro desse **nada privativo**, que leva as almas ao empobrecimento, enquanto o Uno estaria no nada super essencial, que elevaria as almas até a sua contemplação no silêncio característico por ser ele indizível e para além do ser que se relaciona com o *logos*.¹⁹³

¹⁹⁰ Cf. CALIXTO, Pedro. “La negation dans la pensee de Proclus”. Paris: Sorbonne Université - Metaphisica, 1997-1998, p. 22-23, 25.

¹⁹¹ “l’essence (*ousia*) née de l’Un, est forme (...) Mais ce n’est pas telle forme, c’est la forme universelle, qui ne laisse en dehors d’elle aucune forme. Il est donc nécessaire que l’Un soit sans forme.” (PLOTIN. *Enéadas V*, 5, 6, 2-3. Trad.: E. Bréhier. Paris: Belles Lettres, 1991, p. 97.). Tradução inédita.

¹⁹² Cf. CALIXTO, Pedro. “La negation dans la pensee de Proclus”. Paris: Sorbonne Université - Metaphisica, 1997-1998, p. 28-30.

¹⁹³ Cf. *Ibidem*, p. 32-34.

CONCLUSÃO

O início desta investigação teve como ponto de partida os desconfortos trazidos pelo mal em diferentes aspectos como o social, o jurídico e o cosmológico, além da relevância de seu estudo na filosofia de Proclo Lício e no neoplatonismo como um todo, de forma que podemos levantar alguns elementos conclusivos. Foi feita investigação sobre a existência, origem, natureza, manifestação e finalidade do mal de forma a possibilitar reflexões sobre sua justificativa e desencadeamento como formas de evitá-lo.

Proclo analisou detidamente a aparente contradição existente entre o mal e a concepção neoplatônica de um universo emanado do Uno que corresponderia ao Bem, um modelo perfeito para todas as coisas e da qual elas vêm, o que desafia a onipresença desse Bem. Para resolver este impasse, Proclo procurou integrar o mal à metafísica neoplatônica retirando dele qualquer substancialidade.

O processo pelo qual Proclo integrou o mal ao neoplatonismo passou pela constatação de que ele nada mais é que uma privação do Bem, como uma “subexistência” parasitária nos seres finitos e sujeitos às suas imperfeições através das quais não seriam capazes de participarem plenamente do Bem, que é o Uno. Essas falhas viriam de uma quebra da racionalidade, que seria a condutora à fonte do Bem, e de uma rejeição a se retirarem dos prazeres sensíveis e até mesmo das reflexões inteligíveis para contemplarem o Uno e o Bem.

Para possibilitar o entendimento de Proclo, na primeira parte do trabalho foi feita a exposição dos principais conceitos do platonismo e do aristotelismo que se relacionam diretamente com a obra *De Malorum Subsistentia*, expondo-se o funcionamento da dialética de Platão através das hipóteses do *Parmênides*, relacionando-a com o *kaloskaiagathos* da *A República*. Nessa parte, vimos o dualismo platônico, que é composto pelo mundo eterno e unificador das formas e o mundo fenomênico (plural e mutável) e pudemos percebermos como o sentido do *ser* é encontrado, para Platão, no mundo das formas, que conteria o *kaloskaiagathos*, sendo apreendido através da dialética, que subdivide os conceitos (divisão) e os ordena hierarquicamente para se atingir a verdade, que está no *ser* (unificação). Para Platão, o mundo fenomênico depende do mundo das formas para existir, visto ser um mero reflexo seu, embora, por muitas vezes, imperfeito. O mundo das formas estaria guardado dentro das almas, que possuem essa perspectiva da eternidade dentro de si mesmas.

Na análise da dialética, na obra *Parmênides*, Platão toma como experimento sua aplicação ao Uno e conclui por ser Ele indefinível, o que foi retomado no neoplatonismo como o Princípio dos princípios, como primeira hipóstase, devido a sua indefinição característica.

Por sua vez, Aristóteles fora utilizado pelos neoplatônicos para introduzirem seus estudantes ao pensamento de Platão, visto ter sido discípulo do mesmo, apesar de o ter criticado posteriormente. Associou o ser, a unidade e a ciência, utilizando a ciência para definir o Ser Supremo através de um método abstrativo. O verdadeiro conhecimento estaria em alcançar a finalidade das coisas por meio de um método indutivo e a verdadeira ciência estaria na investigação do ser como substância. Dessa forma, estabeleceu importantes diretrizes que foram posteriormente utilizadas por Proclo, como na investigação sobre o mal, buscando-se a sua substância e o seu ser através de experiências sensíveis e o identificando como necessário pelo fato de acontecer na natureza de forma natural, ao mesmo tempo em que pode se apresentar como contingente quando ocorre através de escolhas morais dos seres humanos quando utilizam-se de suas liberdades de ação agindo conforme seus instintos e não por meio da razão. Aristóteles identificou o mal com os múltiplos e o Uno ou Bem, com o ser, embora o Uno também se manifeste através dos múltiplos, mas somente enquanto estes agem de acordo com a racionalidade desse Bem.

Na segunda parte, trabalhamos as ideias de Plotino e do Gnosticismo por terem influência nas ideias de Proclo, que era discípulo de Plotino, ao passo que a dicotomia entre Bem e mal é intensamente trabalhada pelo Gnosticismo que estabeleceu, de forma geral, o mal como um princípio oposto e paralelo ao Bem, que seria outro princípio superior, que deveria ser buscado por meio do conhecimento e que fora contaminado com as mazelas da ignorância oriunda de um Demiurgo que criara o mundo sensível como reflexo seu, imperfeito assim como ele seria. Plotino, por sua vez, identificou o mal com a matéria, do que Proclo veio posteriormente a discordar. Ele concebe o Uno como pensante em si mesmo, o que o impediria de ser o primeiro, visto que o inteligível é múltiplo por si mesmo, o que pressupõe algo anterior a ele, pois a unidade é sempre anterior à multiplicidade, uma vez que a origina, bem como a cada um dos seres existentes. Dessa forma, se mantém fiel às origens platônicas. Ao primeiro, então, chamou-se Bem, que originaria tudo o que é, ao passo que a unidade corresponderia ao *logos* generalista como, por exemplo, a beleza para o belo, a humanidade para os seres humanos¹⁹⁴: “Ora, aquilo que comunica a verdade aos objetos cognoscíveis e à mente a faculdade de conhecer, tende por certo que é a ideia do Bem”¹⁹⁵.

Enfim, na terceira parte, analisamos os diferentes aspectos do mal, adentrando na obra

¹⁹⁴ Cf. CALIXTO, Pedro. “La negation dans la pensee de Proclus”. Paris: Sorbonne Université - Métaphysica, 1997-1998, p. 21-22.

¹⁹⁵ Tradução inédita: “Or, ce qui communique la vérité aux objets connaissables et à l’esprit la faculté de connaître, tiens pour assuré que c’est l’idée du Bien” (PLATON, *La République* VI 507 a. Trad.: E. Chambry, *œuvre Complète* t. VII -1 partie. Paris: Belles Lettres, 1967, p.135.)

De Malorum Subsistentia, na qual Proclo identifica o mal como um não-ser, visto não se enquadrar como uma emanção do Uno, que somente emanaria o bem, que corresponderia à sua essência. Assim, justifica a existência dos males como degradações do Bem, afastamentos dele, ignorâncias dos seres inferiores que se afastaram do Uno e se esqueceram da inteligência inquestionável do Bem alcançada por meio do uso da racionalidade ao invés da sucumbência aos instintos sensíveis, o que estaria relacionado a uma escolha pela preguiça, pela facilidade, ao invés de uma escolha pelo esforço de se ascender a algo superior que os impulsionem para algo melhor e mais elevado, correspondente a um devir virtuoso, que unifica ao invés de dividir e degradar. Na filosofia de Proclo, a negatividade é tratada como *dynamis*, como participante da realidade e das relações, que possuem em si mesmas o movimento do devir. Trata-se não somente da supressão de algo, mas também da alteridade, visto que o ser, em Proclo, não é absoluto, excluindo as diferenças, mas sim relacional com seus diferentes, ou seja, inclui tanto a determinação como a diferenciação. Dessa forma, o *não-ser* se revela como fundamental para a identificação da *ousia*, possibilitando que o *ser* exista tanto no pensamento quanto na linguagem.¹⁹⁶ Para Proclo, o *não-ser* também corrobora com o devir uma vez que este se manifesta em um eterno movimento de identificação através da diferenciação, ou seja, da negação. Da mesma forma, o *infinito* passa a não mais ser inferior ao *finito* na medida em que contribui para que o finito aconteça, sendo ambos partes do devir e ambos provados pela negação.¹⁹⁷ Proclo investiga o não-ser ainda para além do ser, libertando-o de suas determinações e indeterminações, encontrando-se em um nada primordial cuja negação transforma-se em um primeiro gerador de afirmação, uma potência de libertação do ser.¹⁹⁸ Interessante notar aqui que Hegel considerou o *ser* como *nada*¹⁹⁹, o que confirma essa chegada ao estado de libertação do ser através da negação que retira dele suas determinações e indeterminações a fim de levá-lo a um ponto inicial onde ele começa novamente a ser, o que coincidiria com o movimento natural do devir. Essa apreensão do nada primordial suspende a lógica e o *logos*, embarcando em uma esfera supra inteligível, analisando-se o nada principal, o Nada Original que implica negações pontuais em todas as realidades que espelha a fim de defini-las e posteriormente libertá-las dessas definições, indeterminando-as, nadificando-as. Interessante notar como em Proclo, o

¹⁹⁶ Cf. CALIXTO, Pedro. “La negation dans la pensee de Proclus”. Paris: Sorbonne Université - Metafísica, 1997-1998, p. 97.

¹⁹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 98.

¹⁹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 99.

¹⁹⁹ Cf. HEGEL, *Science de la Logique*, I, doctrine de l’être. Trad.: Bernard Bourgeois. Paris: VRIN, 2015.

nada passou de fraqueza para potência de libertação do ser, libertando até mesmo o Uno das determinações e indeterminações dos seres sensíveis.²⁰⁰ Dessa forma, pode-se concluir que o ***mal*** é ***nada*** porque para Proclo ele é um não-ser, vez que prova as almas sensíveis ao determiná-las e indeterminá-las e também para além do ser, levando-as ao estado de nadificação, onde novas afirmações podem ser inseridas pelo Uno quando chegam a esse estado de contemplação e de concomitante encontro com o Uno, como um processo de purificação de suas *ousias* e renovação de seus *telos*.

Por fim, identificamos que o mal é um nada, na medida em que se trata de uma negação do Bem por privação e incapacidade de se apreender a finalidade dos seres, visto que as *ousias* podem ser identificadas somente pela afirmação ou negação super essencial que necessita, por si só, de uma unidade oriunda do Bem.

Desta feita, podemos destacar como interesse principal da pesquisa analisar a compreensão do mal em Proclo Lício a partir do estudo de pensadores e pensamentos anteriores a ele que ajudaram a construir sua filosofia e, finalmente, a análise de sua obra *De Malorum Subsistentia*, que contém suas interpretações a respeito desse tema, abrindo-se horizontes para futuras investigações sobre o mal, inclusive a respeito de suas diferentes abordagens no neoplatonismo grego e no neoplatonismo ocidental de Agostinho de Hipona.

²⁰⁰ Cf. CALIXTO, Pedro. “La negation dans la pensee de Proclus”. Paris: Sorbonne Université - Metaphisica, 1997-1998, p. 99.

Bibliografia:

Fonte primária:

PROCLUS. **De Malorum Subsistentia**. Trad. D. Isaac. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

Fontes secundárias:

ARISTOTE. **Catégories**. Trad.: Frédérique Ildefonse et Richard Bodéüs. São Paulo: Points, 2002.

ARISTÓTELES. **De Anima**. Trad.: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.

ARISTOTE. **Métaphysique A-Z**. Trad.: Tricot Jules. Paris: VRIN, 1991.

ARISTOTE. **Physique I e II**. Trad.: Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2021.

ARISTOTE. **Poétique**. Trad.: J. Hardy. Paris: Les Belles Lettres, 1932.

ARISTOTE. **Réfutations sophistiques I**. Trad.: Myriam Hecquet. Paris: VRIN, 2019.

ARISTOTE. **Seconds analytiques I**. Trad. J. Tricot. Paris: VRIN, 1962.

BENTO XVI. **Os padres da igreja I – de Clemente a Agostinho**. Campinas: Ecclesiae, 2012.

Bíblia King James. Disponível em: <https://bkjfiel.com.br/atos-dos-apostolos-8-2>. Acesso em: 11/06/2025.

CALIXTO, Pedro. **La negation dans la pensee de Proclus**. Paris: Sorbonne Université - Metafísica, 1997-1998.

Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdpsi/a/N6v9wqP8ChHzLQwQNMjLNGt/>. Acesso em: 13/09/2024.

Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Bogomilismo>. Acessado em: 23/05/2025.

Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Manes_\(profeta\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Manes_(profeta)). Acessado em: 23/05/2025.

DORESSE, Jean. L'ermetismo di Derivazione Egiziana; PEUCH, Henri Charles. **Storia Delle Religioni: Giudaismo Cristianismo e Islam 2**. Roma-Bari: Laterza & Figli Spa, 1977, p. 486.

DROBNER, H. R. **Manual de patrologia**. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

FIGUEIREDO, F. A. **Curso de teologia patrística: a vida da igreja primitiva (séculos I e II)**. Petrópolis: Vozes, 1986.

GARCIA, Victor Medeiros. **Os apócrifos e o Gnosticismo no pensamento de Domenico Scandella (Menocchio)**. João Pessoa: Departamento de História, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal de Paraíba, 2022.

HEGEL. **Science de la Logique I, doctrine de l'être**. Trad.: Bernard Bourgeois. Paris: VRIN, 2015.

HEIDEGGER, M.. **Question II, ce qu'est et comment se determine la Physis**. Paris: Gallimard, 1968.

KREUTZ, E. A. **Teologia patristica: vida da primitiva Igreja (síntese)**. Passo Fundo: Gráfica e Editora Berthier, 2001.

LIÃO, Irineu de. **Adversus Haeresis**. Belo Horizonte: Paulus, 1995.

LOGAN, A. H. B. **Gnostic truth and christian heresy: a study in the history of gnosticism**. Edinburgh: T & T Clarck, 1996.

MARTÍNEZ, J. M. B. **El nacimiento del Cristianismo**. Madri: Sintesis, 1990.

MATIAS, Carlos Almir. **A participação de mulheres nos círculos gnósticos cristãos nos séculos II e III**. Londrina: Universidade Estadual de Londrina (Dissertação de Mestrado em História Social), 2013.

MONFARDINI, Hugo. **Adversus Haereses de Ireneu de Lião Elementos para uma reflexão em torno à tradição como regra de fé e lugar de diálogo inter-religioso**. Belo Horizonte: FAJE - Teologia Sistemática, 2017.

NARBONE, Jean-Marc. **La Métaphysique de Plotin**. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1994.

OPSOMER, Jan; STEEL, Carlos. **Proclus On the Existence of Evils**. Londres: Bloomsbury Academic, 2014.

PAGELS, Elaine. **Os Evangelhos Gnósticos**. São Paulo: Cultrix, 1991.

PIÑERO, Antônio. **O Outro Jesus Segundo os Evangelhos Apócrifos**. São Paulo: Paulus, 2002.

PLATÃO. **A República VII**. Brasília: UnB, 1989.

PLATÃO. **Fedro**. Trad.: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin-Companhia, 2016.

PLATON, **La République VI**. Trad.: E. Chambry, ceuvre Complète t. VII - 1 partie. Paris: Belles Lettres, 1967.

PLATÃO. **O Sofista**. Trad.: Carlos Alberto Nunes. Livro de Domínio Público, 2012.

PLATON. **Parménides**. Trad. Castellana: D. Patricio de Azcárate. Madrid: Biblioteca Filosófica, 1871.

PLATÃO. **Teeteto**. Trad.: Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

PLATÃO. **Timeu**. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

PLOTIN. **Ennéades V**. Trad.: E. Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

PROCLUS. **Commentary on Plato's Parmenides**. Trad.: Glenn R. Morrow; John M. Dillon. Princeton: Princeton University Press, 1992.

SÉGUY-DUCLOT, Alain. **Le Parménide de Platon**. Paris: Belin, 1998.