



Revista Archai

E-ISSN: 1984-249X

archaijournal@unb.br

Universidade de Brasília

Brasil

Bal, Gabriela

A INFLUÊNCIA DA 3^a HIPÓTESE DO PARMÊNIDES DE PLATÃO NA FILOSOFIA DE
PLOTINO E JÂMBLICO

Revista Archai, núm. 10, enero, 2013, pp. 113-125

Universidade de Brasília

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=586161974010>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

A INFLUÊNCIA DA 3^a HIPÓTESE DO PARMÊNIDES DE PLATÃO NA FILOSOFIA DE PLOTINO E JÂMBLICO

Gabriela Bal*

BAL, G. (2013). A influência da 3^a hipótese do *Parmênides* de Platão na filosofia de Plotino e Jâmblico. *Archai*, n. 10, jan-jul, p. 113-126.

RESUMO: Este artigo discute a influência da segunda parte do *Parmênides* de Platão, e mais especificamente a sua 3^a hipótese, na obra de Plotino e Jâmblico. Ou seja, a inter-relação entre a apropriação do conceito central da 3^a hipótese, o instante (*exaiphnes*), (1) em Plotino através da apropriação original do conceito de presença (*parousia*) e (2) em Jâmblico quando da modificação da estrutura das hipóteses parmenidianas, ao introduzir antes da primeira hipótese, o *Inefável*, e deslocar a alma para a 4^a hipótese, alocando na 3^a hipótese, os *daemons*, os anjos e os heróis. A posição da alma na estrutura das hipóteses irá determinar a ascese proposta por cada um deles: se para Plotino a ascese é intelectual, para Jâmblico a mesma se realiza, depois de esgotados os recursos filosóficos, através da *teurgia*, entendida como um complemento e não em oposição à filosofia, sendo esta a sua novidade.

PALAVRAS-CHAVE: Daemon, dynamis, instant, 3^a hipótese do *Parmênides* de Platão, *teurgia*.

ABSTRACT: This article discusses the influence the second part of Plato's Parmenides, and more specifically, its 3rd hypothesis, has exerted upon Plotinus and Iamblichus; or, better yet, the interrelation between the appropriation of the central concept of the third hypothesis, the instant, *exaiphnes*, (1) in Plotinus through the original appropriation of the concept of presence, *parousia*; and, (2) in Iamblichus, when he modified the structure of Parmenides' hypothesis, by introducing, before the first hypothesis, the *Ineffable*, thus shifting the soul to the

* Professora na Faculdade Santa Marcelina – FASM – São Paulo – Brasil.
2. Proclo nasceu em Constantinopla em 8 de fevereiro de 412 e morreu em 17 de abril de 485. Proclo escreveu inúmeras obras das quais destacamos o *Comentário sobre o Parmênides de Platão*(1987), a *Teologia Platônica* (1968; 1978; 1981; 2003) e o *Elementos de Teologia* (1933).

INTRODUÇÃO

Tomaremos como ponto de partida e eixo central desta reflexão a influência do *Parmênides* de Platão, e mais especificamente a sua terceira hipótese, no pensamento e obra de Plotino e Jâmblico. Começamos pelo fim, pois este diálogo representa o cume como o lugar mais alto a que a reflexão filosófica platônica pôde conduzir, a partir do qual é possível aceder à visão mais alta, onde enxergar-se o que os olhos não conseguem ver e escuta-se o som inaudível que somente o silêncio soube revelar.

Para que possamos adentrar o *Parmênides* de Platão, e mais especificamente a sua 3^a hipótese, na perspectiva de Plotino e Jâmblico e realizar a ascese a qual estes nos conduzem com seus escritos, retomaremos aqui a invocação de Proclo¹, no início de seu *Comentário ao Parmênides*, para que possamos nos colocar nesta mesma disposição.

Eu oro a todos os deuses e deusas para guiarem minha mente neste estudo que empreendi – para manterem em mim acesa a luz brilhante da verdade e ampliarem meu entendimento em relação à genuína ciência do ser; para abrirem os portais de minha alma para receberem a direção inspirada de Platão; e para ancorarem meu pensamento no esplendor pleno da

4th hypothesis, placing the daemons, angels and heroes in the 3rd hypothesis. The position of the soul in the structure of the hypothesis will determine the ascesis proposed by each one of these philosophers: if for Plotinus the ascesis is intellectual, for Iamblichus, it is brought about, after all philosophical resources have been exhausted, through theurgy, understood as a complement to, and not as opposed to, philosophy, this being its novelty.

KEY-WOROS: Daemon, dynamis, instant, Parmenides' third hypothesis, theurgy.

realidade para me impedir de excesso de orgulho quanto à sabedoria e das sendas do erro ao me manterem em interlocução intelectual com aquelas realidades das quais apenas o olho da alma é refrescado e nutrido, como Platão diz no *Fédro* (246e-251b). Rogo aos deuses inteligíveis pela plenitude da sabedoria; aos deuses intelectuais pelo poder de me erguerem às alturas; aos deuses super-celestiais que me guiem, no universo, a uma atividade livre e despreocupada com investigações materiais; aos deuses a quem o cosmos é dado, uma vida alada; aos coros angélicos uma verdadeira revelação do divino; aos bons daemons um preenchimento abundante de inspiração divina; e aos heróis uma disposição generosa, solene e elevada. Assim, que todas as ordens dos seres divinos ajudem a preparar-me para compartilhar da mais iluminadora e mística visão que Platão nos revela no *Parmênides* com uma profundidade adequada a seu tema; e que nos foi revelada, com suas próprias aplicações muito lúcidas, através de alguém que era, a bem da verdade, um membro Bacante com Platão e preenchido totalmente de verdade divina e que, ao guiar-nos rumo ao entendimento desta visão tornou-se um verdadeiro hierofante destas doutrinas divinas. Sobre ele eu diria que veio aos homens como a imagem exata da filosofia para o benefício das almas aqui embaixo, em recompensa pelas estátuas, os templos, e todo o ritual de adoração, e como o principal autor da salvação das pessoas que agora vivem e por aquelas que virão depois. Assim, que todos os poderes mais elevados possam ser favoráveis a nós e estar disponíveis com seus dons para nos iluminarem com a luz que vem deles e guiar-nos rumo ao alto. E você, Asclepiodoto, que tem uma mente digna da filosofia e que é meu amigo querido, receba

estes dons que vêm desse homem digno, todos eles na medida plena, e guarde-os nas dobras mais íntimas de sua mente. "Comentário de Proclo ao *Parmênides* de Platão" (DILLON&MORROW, 1987, pp. 19-20)

I – As três primeiras hipóteses² do *Parmênides* de Platão

O fio condutor do *Parmênides* de Platão através da visão de cada um dos filósofos neoplatônico representa um desafio a ser superado, pois seus reflexos ultrapassam em tamanho e medida aquilo que as palavras, se lidas em si mesmas, escondem. Por isso tomaremos como ponto de partida as três primeiras hipóteses parmenidianas em si mesmas, dando tempo ao tempo para que elas se insinuem em nós como numa primeira vez, antes de adentrarmos na apropriação original de Plotino e Jâmblico.

1ª Hipótese - 'Se é um' (o Um) (137c).³

A pergunta acima suscita uma cascata de negações através das quais todo tipo de predicação possível é descartada do Um. Exclui-se do Um, desta maneira, tudo aquilo que poderia lhe ser acrescentado. E o que poderia lhe ser acrescentado corresponde às categorias dedutíveis umas a partir das outras num contínuo de deduções⁴ até o limite, o limite imposto pela linguagem. As negações revelam aquilo que o Um não é sem, entretanto, dizer o que ele é, ou mesmo se é que Ele é. Das primeiras hipóteses seguem as seguintes consequências em relação ao Um:⁵

- a. 1. Ele não é nem Um nem muitos, I (137c3-4); II (143a5-145a4); III (158 c2-3)
- b. 2. Ele não é nem todo nem partes, I (137c4-d7); II (142d8-145a4); III (158b1-d7);
- c. 3. Ele não tem Princípio nem fim, i. e., é ilimitado, I (137d4-7); II (142d8-145a4);
- d. 4. Ele não é nem reto nem circular, i. e., é sem figura, I (138a1); II (145a4-145B4);
- e. 5. Ele não está nem em si mesmo nem em outra coisa, i. e., não está no espaço I (138 a2-b6); II (145b5-145e5);
- f. 6. Ele não está nem em repouso nem em movimento, I (138b7-139b6); II (145e6-146a7);

2. Cf. SAFFREY & WESTERINK (1968, p. LXXX), define o termo hipótese, no caso do *Parmênides*, dizendo: "Uma hipótese se define como um grupo de conclusões de mesmo valor, sejam todas afirmativas, sejam todas negativas, sejam todas por sua vez afirmativas e negativas".

3. As traduções do *Parmênides* seguem a versão em português de 2003. Todas as demais traduções, seja de comentadores e de suas respectivas traduções, são de minha autoria.

4. Luc BRISSON (1999, p. 45, n. 95) define o termo dedução como "uma operação através da qual conduzimos rigorosamente de uma ou mais proposições consideradas como premissas a uma proposição que é a sua consequência necessária, em virtude de regras lógicas".

5. Ver BRISSON (1999, p. 47-48).

6. Desdobramos a oitava dedução conforme proposição de Luc BRISON (1999, p. 48).
 7. Utilizaremos maiúscula ao nos referirmos ao Outro enquanto Alteridade genérica referente aos cinco gêneros primeiros em Plotino. Ver PLOTINO Tratado 43 [VI 2], 7-8.

- g. 7. Ele não é nem o mesmo nem diferente, nem em relação a si mesmo nem em relação a um outro, I (139b4-140e5); II (146a8-147b7);
 h. 8. Ele não é nem semelhante nem dessemelhante, nem em relação a si mesmo nem em relação a outro, I (139e6-140b5); II (147c1-148d4); III (158e1-159a6);
 8a. Contato e não contato, II (148d5-149d6);
 a. 9. Ele não é nem igual nem desigual, nem em relação a si mesmo nem em relação a outro, I (140b6-d2); II (149d7-151e2);
 b. 10. Ele não é nem mais velho nem mais jovem, nem em relação a si mesmo nem em relação a outra coisa, i.e., não está no tempo, I (140e1-141d5); II (151e3-155c7);
 c. 11. A Ele não cabe nenhuma das afecções, i.e., não tem existência, I (141d6-142a1); II (155c7-d4);
 d. 12. Dele não há nem enunciação, nem ciência, nem percepção, nem conhecimento, I (141a1-b1); II (155d4-155e2).

As deduções acima partem de uma interrogação e, embora a resposta seja aparentemente negativa, cabe a elas apenas afirmar do Um aquilo que ele não é. E o que Ele não é, é tudo o que é; ou seja, tudo que tem existência a partir Dele; i.e., a multiplicidade. Por isso, na sequência do diálogo parmenideano, segue-se uma hipótese afirmativa:

2ª Hipótese: 'o Um é' (142b).

Como no primeiro caso, segue-se uma série de deduções relativas aos mesmos tópicos da primeira hipótese, cujas objeções são respondidas não negando, ao dizer nem isso nem aquilo, mas através do estabelecimento de um tipo de relação que se aproxima da analogia, ao dizer, muitas vezes, que é tanto isso quanto aquilo. A título de exemplo:

"O um que é, penso, é tanto um e múltiplas coisas, quanto todo e partes, quanto limitado e ilimitado em quantidade" (145a).

Ao nos deixarmos ser conduzidos, primeiro por uma indagação respondida 'afirmativamente' através

de uma aparente negação (o 'nem isso nem aquilo' da 1ª hipótese) e, depois por uma afirmação que não diz da unidade do Um, mas do ser do Um (2ª hipótese) e que, portanto, nega o Um ao afirmar o Um que é, encontramo-nos diante de um paradoxo. A afirmação e a negação, em si mesmas e para si mesmas, não dizem a não ser daquele que ao negar e afirmar se coloca em relação.

Consideraremos para efeito de hipótese que, para que exista relação, sejam necessários dois termos e que além dos dois elementos exista um terceiro elemento a partir do qual se estabeleça a relação entre os dois primeiros, nos moldes de um facilitador ou intermediário entre eles. Ao considerarmos as duplas de opostos referentes às deduções do *Parmênides* buscamos vislumbrar aquilo por meio do qual se realiza a passagem entre os opostos relativos aos pares de deduções, do Um ao múltiplo (I), do todo às partes (II), do limitado ao ilimitado (III), do reto ao circular (IV), de si mesmo para outra coisa (V), do repouso ao movimento (VI), da identidade à diferença (VII), da semelhança à dessemelhança (VIII), da igualdade à desigualdade (IX), de uma idade à outra (X), do não-ser ao ser (XI) e do conhecimento ao desconhecimento (XII) e vice-versa, pois na segunda hipótese os opostos não são antagônicos, senão complementares.

3ª Hipótese: 'o um é e não é; ele muda... (155e)

A terceira hipótese suscita já em seu enunciado uma contradição ao tentar conciliar de alguma maneira as duas primeiras hipóteses ao mesmo tempo. A primeira hipótese nega o ser do Um e a segunda hipótese afirma o ser do Um. Em si mesma a terceira hipótese é aquela que, paradoxalmente, permite a passagem de uma hipótese à outra. Entre as formulações 'Se o Um é' ou 'o Um é' encontra-se o meio através do qual se realiza a passagem entre um e outro, o Um e o Outro,⁷ 'entre' as duas hipóteses. 'Se o Um é' ele tem predicado e pode se dizer dele o que ele é. E sendo *algo* ele seria diferente de si mesmo, não sendo mais nem mesmo Um, estaria então sujeito à mudança e, portanto, ao devir.

É importante frisar que, por trás da questão do ser e do não-ser, insinua-se a relação entre o Um e o múltiplo.⁸ Mesmo que o nosso olhar não esteja voltado para as questões relativas ao ser e ao não-ser do Um, é importante examinarmos a questão ainda sob a perspectiva daquilo que as primeiras hipóteses insinuam. A relação sujeito-objeto da segunda hipótese ‘o Um é’ está ausente da primeira hipótese. Platão, ao adicionar a conjunção ‘se’⁹ da primeira hipótese ao ‘Um é’ da segunda hipótese, abre uma brecha ou uma condição que permite que aquilo que é declarado¹⁰ possa não se realizar, e neste sentido não tenha existência, como é o caso do Um. Ou seja, o ‘se’ permite que o Um *não seja* e neste sentido ele substitui gramaticalmente a cópula, condição necessária da segunda hipótese. É deste modo que a linguagem se ‘contorce’ para dar conta de dizer o que ainda pode ser dito.

Como pode ser ainda que o Um *seja* (múltiplo) e *não seja* (múltiplo)? Isso não seria o mesmo que dizer que o Um é ‘Um e múltiplo’ e que não é ‘nem Um nem múltiplo’? A oposição aparente entre um e outro se anula tanto ao afirmarmos quanto ao negarmos o ser do Um. Se a primeira hipótese abre uma prerrogativa para que o Um *não seja* e a segunda ao afirmar o ser do Um acaba por negar o Um, há, de alguma maneira, uma reciprocidade entre elas por meio da qual tanto a afirmação quanto a negação se anulam reciprocamente não existindo mais nem uma nem outra. O que escapa aqui não diz respeito aos contrários vistos sob a ótica do tempo numa relação de dependência causal, mas, sobretudo ao que está fora do tempo. A terceira hipótese situa-se não na sequência da segunda e da primeira, mas entre¹¹ as duas, em tempo algum: no instante.¹²

Unidade e multiplicidade se encontram no instante. É difícil conceber a unidade e a multiplicidade em seu conjunto ou mesmo dizer que (Ele) não seja sendo, ou seja, não sendo, e que aquilo que (os) desune é o mesmo que (os) une. Para conciliar a oposição existente entre as duas hipóteses, antagonicas em sua aparência, porém complementares, devido à sua dependência causal, Platão recorre a um elemento conciliatório aparentemente oculto (entre as duas primeiras hipóteses) e que vem a se manifestar na terceira hipótese através das conjun-

ções afirmativa - ‘Um e múltiplo’- e negativa - ‘nem Um nem múltiplo’.¹³

A passagem da primeira à segunda hipótese do *Parmênides* corresponde a um enigma, que tanto Platão quanto Plotino e os neoplatônicos tardios buscaram elucidar, como veremos a seguir na perspectiva de Plotino e Jamblico. Não há evidência de controvérsias entre as abordagens de Platão e de Plotino no que se refere à relação entre as duas primeiras hipóteses e as duas primeiras hipóstases, o que reforça o caráter exegético dos escritos de Plotino. Com relação à terceira hipótese, no entanto, há controvérsias entre os scholars a partir do momento mesmo em que alguns, chegam a desconsiderar a existência da terceira hipótese do *Parmênides*, considerando-a como Hipótese IIA.¹⁴ Jackson (1967) foi o único estudioso antes de Charrue (1987) a dar um tratamento à terceira hipótese do *Parmênides* em seu estudo que, a nosso ver, deixa a desejar. Ele diz, por exemplo, que “Platão combina as primeiras duas hipóteses ao introduzir a transição temporal. O Um passa do Um ao muitos, do semelhante ao dessemelhante, do movimento ao repouso. Os membros de cada par são assim vistos como mutuamente exclusivos” (1967, p. 325), mas não chega àquilo que para nós representa a possibilidade de realizar a passagem não apenas do Um para o múltiplo, mas especialmente do múltiplo inteligível, o *Noûs*, para o sensível, através da Alma.¹⁵

O tempo está atrelado ao ser e tudo o que existe tem a sua existência no tempo. Há no tempo um tempo de ser uma coisa e outra coisa e o tempo de não ser nem uma coisa nem outra. Aquilo que é Um ou é múltiplo, deixa de ser um e outro, cada qual a seu tempo, no tempo da mudança, por meio do qual não é mais nem um nem outro. Isso quer dizer que cada qual muda no seu tempo de ser um e outro, fora do tempo. E eis que a mudança acontece fora do tempo, o que para o *Parmênides* parece uma coisa ‘estranha’, *átopos*:

E do tempo chegamos assim à ideia, absurda (*átopos*) ou, mais exatamente, à ideia que não há lugar no tempo do *exaiphnes* que não está nem movimento nem repouso, que está entre o ser e o não-ser, entre o devir e o desaparecimento. (WHAL, 1951, pp. 168-169. Grifos meus)

8. JACKSON, B. Darrel (1967, p. 318), desenvolve a sua reflexão sobre o *Parmênides* a partir não da dialética do ser e do não-ser e sim a partir da dialética da unidade-multiplicidade. Embora ele se proponha a ampliar a reflexão de DODDS (1928), ao incluir a 3ª hipótese do *Parmênides* em sua análise (JACKSON, 1967, p. 325), esta re-leitura deixa bastante a desejar, pois não avança em relação a DODDS (1928) a não ser no sentido de apontar algumas das duplas de opostos das duas primeiras hipóteses. JACKSON (1967, p. 325), sugere que “Plotino faz uso mínimo do *Parmênides* para sua doutrina da alma porque forneceu material abundante sobre a alma em outro lugar”, como, por exemplo, no *Timeu* 35a.

9. O ‘se’ é uma conjunção subordinativa condicional (e hipotética) que exprime “uma condição necessária para que se realize ou se deixe de realizar o que se declara na oração principal”. Cf. BECHARA (2001, p. 327).

10. SCHROEDER (2002, p. 25) sustenta que há ‘três tipos de discurso: discussão, revelação e declaração’.

11. O ‘entre’ é uma preposição que indica, além de outras coisas: a) a relação de lugar ou de estado no espaço que separa duas pessoas ou coisas; [...] b) o espaço que vai de um lugar a outro. Cf. AURÉLIO Buarque de Holanda Ferreira (1975, p. 538).

12. Sugerimos uma pausa, um ‘instante de silêncio’, para que o instante insinue à alma aquilo que lhe escaparia de outra maneira. Aquilo que escapa aos scholars pode ser encontrado nas disputas relativas até mesmo à nomeação da terceira hipótese.

13. O “e” e o “nem” são conjunções coordenativas aditivas, para unidades positivas e negativas respectivamente. Embora a conjunção e-re-una e, portanto, estabeleça relações entre elementos diversos, como vimos na afirmação ‘Um e múltiplo’, aqui a conjunção estabelece uma conexão entre ‘opostos’. A conjunção *nem*, por sua vez, nega tanto um quanto outro elemento, sem que se diga nada de um e de outro. Em seu conjunto, no entanto, afirmação e negação não dizem do sujeito e, neste sentido, expressam a sua inefabilidade, como veremos adiante.

14. JACKSON (1967, p. 317) nomeia a terceira hipótese como hipótese IIA (155E-157B) em conformidade com CORNFORD (1958 (1939), pp. 194-204) e BRUMBAUGH (1961, pp. 146-150).

15. Convém notar que até aqui nossa perspectiva tem sido a da processão. Abordarmos, a seguir, a 3^a hipótese em Jâmblico, veremos que para ele esse elemento terceiro é responsável tanto pela processão (*proodos*) quanto pelo retorno (*epistrophe*).

16. Convém salientar que a 4^a hipótese do *Parmênides* de Platão trata da participação e que, neste sentido, ela complementa a 2^a hipótese ao tratar do ‘outro’ do ‘Um que é’.

17. Este corresponde ao tema de meu doutorado (BAL, 2010): “*Em Busca do Não-lugar: A linguagem mística de Plotino, Jâmblico e Damascio à luz do Parmênides de Platão*”.

18. Ver tratado 12 [II4], 10; 8; 12, 34 e o *Timeu* 52b 2 sobre o ‘pensamento bastardo’.

O raciocínio de Platão nos conduz assim do que é ‘um e múltiplo’ ao que não é ‘nem um nem múltiplo’ da segunda hipótese ao afirmar, com outras palavras, que o Um participa do ser e que não participa do ser.¹⁶ E é neste sentido que a ideia de tempo surge insinuando que ou bem o Um participa do ser ou bem não participa, cada qual a seu tempo, pois há um tempo no qual ele adquire o ser e outro no qual ele o perde. Chega-se desta maneira a algumas das duplas de oposições (aporias) relativas às duas primeiras hipóteses, por meio das ideias aparentemente antagônicas de surgimento e desaparecimento, associação e dissociação, semelhança e dessemelhança, diminuição e aumento.

Há um momento, fora do tempo no qual ainda não somos (aquel que seremos) nem deixamos de ser (o que éramos). Este é o tempo eterno, o agora, no qual nada conhecemos de tudo o que pode ser conhecido. E a noção de tempo se esvai deixando entrever aquilo que nem mesmo lugar tem.¹⁷ A terceira hipótese do Parmênides deixa ainda apreender aquilo que se esvai, do que era antes do instante agora. É neste espírito que Wahl não nos deixa esquecer:

O que Platão tende a mostrar é que o espírito pode ir além de todo domínio no qual esteve aprisionado até aqui, que podemos, por assim dizer, fender o tempo para ir além do tempo. O lugar da terceira hipótese é bem aqui, - se ela dever ter um lugar; assentando-se sobre alguma coisa que é sem lugar - que é o instante, ela não tem lugar regular em nenhuma parte. Ela é como uma fenda na trama das hipóteses, como o instante, em um sentido, fende o tempo. O que seria necessário mostrar desde logo é precisamente a insondável existência deste tempo de onde se desenrolam as hipóteses. (WAHL, 1951, p. 167).

Deveríamos aqui fazer mais uma pausa porque não há mais para onde ir. No entanto temos que continuar a partir do lugar de onde paramos. A terceira hipótese nos interessa sobremaneira porque é através dela que chegamos ao conceito de ‘instante’ (*exaiiphnes*), este ‘estranho’ lugar onde ‘está’ o que muda.

- Mas quando, estando em movimento, venha a ficar em repouso, e quando, estando em repouso,

mude em direção ao ficar em movimento, é preciso, certamente, que ele não esteja em *nenhum* tempo. – Como assim? – ter estado anteriormente em repouso, e estar posteriormente em movimento; e ter estado anteriormente em movimento e estar posteriormente em repouso – não seria possível ser afetado por estes dois fatos sem a mudança. – Como seria possível? – Mas não há *nenhum* tempo no qual é possível a algo simultaneamente não estar nem em movimento nem em repouso. – Realmente não. – Mas tampouco certamente muda sem o mudar. – Não aparentemente. – Quando, então, muda? Pois não é quando está em repouso nem quando está em movimento que muda, nem quando está no tempo. – com efeito, não. Assim sendo não é?, há esta coisa estranha na qual estará quando muda. – Qual exatamente? – O instante. *Parmênides* 156 c-d

O instante é fugidio e escapa, junto com o pensamento que tenta apreendê-lo, de alguma maneira.¹⁸ E assim ele brota de onde ele mesmo escapa, como que por uma fenda instaurada no nada, a partir da qual os contrários podem encontrar uma solução. Wahl captou bem o que isso quer dizer:

A terceira hipótese nos faz ver o múltiplo nascendo do um e o um nascendo do múltiplo, como Heráclito e Empédocles haviam dito; mas esta passagem se faz no instantâneo. (WAHL, 1951, p. 170).

E acrescenta com relação ao tempo da passagem de uma hipótese à outra dizendo:

Ele é a passagem contínua da 1^a à 2^a hipótese, e da 2^a à 1^a; ele é a unidade que encerra os conceitos contraditórios, os une pelo fato de que o pensamento vai incessantemente de um a outro. (WAHL, 1951, p. 171).

A primeira hipótese, ‘Se é Um’, se desdobra na segunda, ‘O Um é’, e a passagem de uma à outra fica como que encoberta como uma linha cujas extremidades parecem desconhecer o meio (137e) ou o que as une e por meio da qual elas se tornam uma única e mesma linha, sem ruptura. Se o *Parmênides* de Platão nos oferece um enigma ou uma solução dependerá de nossa perspectiva e do nosso olhar sobre uma mesma realidade. O novo aparece aqui

como a ‘impossibilidade’ que subjaz por trás das palavras e do enunciado das hipóteses. Se tomássemos o fim pelo começo escreveríamos talvez de maneira diferente aquilo que habilmente Platão nos colocou como enigma a ser solucionado – a sua 3^a hipótese.

II – A leitura de Plotino¹⁹ e de Jâmblico²⁰ da 3^a hipótese do Parmênides

A terceira hipótese do *Parmênides* abre para nós uma perspectiva nova a partir da qual vislumbramos uma abertura, como uma fenda entre mundos. Uma abertura que permite ver o que se encontra invisível ‘entre’ e ‘além’ daquilo que foi formulado por Platão nas hipóteses do *Parmênides*, assim como nas hipóstases de Plotino. A linguagem nos dois filósofos aparentemente se exaure. E o instante aparece como aquilo que não pode ser nomeado – apenas vivenciado, como veremos notadamente em Jâmblico –, e neste sentido é ele quem faz a ponte entre o final da primeira e da segunda hipótese/hipóstases de Platão e Plotino respectivamente. Consideradas separadamente elas negam-se uma à outra sem que cheguemos a lugar algum. Porém, consideradas em conjunto, elas apontam para a reconciliação das contradições aparentes entre os opositos que elas evocam.

Vejam o que é o instante. Situado no cruzamento de todos os contrários, seu papel é trazer uma solução.²¹ Sob ele, e sob ele somente, o Um pode ser ao mesmo tempo um e múltiplo e nem um nem múltiplo (155e,5-6) e, ao mesmo tempo, participar do ser e do não-ser (sob a forma da existência) (155e,6-7), entretanto ele mesmo, literalmente, brota, criando uma fenda no tempo de onde escapa. CHARRUE (1987, p. 106).

Veremos a seguir que O *Parmênides* de Platão se impõe como um elo invisível a tecer a trama que une e separa Plotino e Jâmblico.

II.I Plotino e a 3^a hipóteses do Parmênides

Associarmos a terceira hipótese do *Parmênides* à terceira hipóstase plotiniana é tarefa um tanto

quanto difícil, como nos aponta Charrue ao comentar o fato de Plotino “negligenciar” de fato a terceira hipótese de Parmênides.

Porque Plotino negligenciou a terceira hipótese?

Sugerirmos, de nossa parte, esta explicação que nos parece a melhor: Plotino conhece o sentido de 155e-157b, mas, como está, fato excepcional, em descordo com Platão, ele teria preferido passar despercebida esta divergência. (CHARRUE, 1987, p. 109, n. 129).

Plotino associa, como Parmênides de Eleia (c. 539 a.C – 460 a.C), o ser à ‘imobilidade’ e ao repouso e, consequentemente, o não-ser - ou o vir-a-ser - ao movimento. A passagem de um estado a outro acontece, como vimos na perspectiva de Platão, em outro tempo, no instante. Assim, o movimento acontece no instante de passagem (mudança) de um lugar a outro por meio do qual o ser que repousa e é, deixa de ser e de estar em algum lugar para, no momento da mudança, estar em lugar algum. E assim, deixando de ser, no instante em que muda, passa-se do ser ao vir-a-ser eterno, no instante. A continuidade acontece agora, no tempo em que ser é, pois ser é participar inexoravelmente do tempo (151e7-152a2). O tempo comporta três momentos: passado, presente e futuro (152b2-5). Participar do tempo é participar do ser, pois não há ser a não ser no tempo e no espaço. Ser é ser “agora” (152c-d) ou “ter se tornado” (154c2) (cf. BRISSON, 1999, pp. 71). Seguindo esta mesma linha de raciocínio temos que a continuidade, tanto no espaço como no tempo, pressupõe nos encontrarmos seja no estado no qual ainda não somos ou no que deixamos de ser, a partir do qual, em movimento, não estamos nem aqui, nem lá, pois o movimento pressupõe tanto mudança de lugar como de estado. Isso é o mesmo que dizer que nos tornamos, por meio do movimento, diferentes do que éramos antes de sermos o que seremos depois.

Respeitando uma linha de continuidade, numa perspectiva temporal, temos que o que o passado e o presente dizem do ser, numa perspectiva espacial, começo-meio-fim, dizem daquele que se reconhece sempre a partir de algum lugar, a não ser que entre eles se encontre, um (terceiro) termo agora, nem aqui, nem acolá, mas no instante de passagem, sem

19. Plotino nasceu em Lícópolis, no Egito, em 205d.C e morreu em 270. Escreveu ao todo 54 tratados organizados por Porfírio, seu discípulo, que redigiu a sua biografia e editou sua obra organizando-a em seis volumes contendo nove tratados cada, denominado *Enéadas*.

20. Jâmblico nasceu na Síria, aproximadamente em 245 e morreu em 325. O sistema filosófico de Jâmblico caracteriza-se especialmente enquanto uma exegese dos escritos de Platão associada a uma releitura dos escritos neopitagóricos e dos *Oráculos Caldáicos*, e cuja particularidade consiste mais especialmente em seu empenho em fazer re-viver o pitagorismo enquanto filosofia. Dentre seus escritos destacam-se *Sobre os Mistérios* (1993; 2003); *Sobre a alma* (2002); *Protreptico* (1989); *Os comentários Platônicos* (2009) – coletânea

21. “O instante é uma solução justamente porque permite a reunião, problemática até aqui, de todos os termos contraditórios”. Cf. CHARRUE (1987, p. 106, n. 123)

começo, nem meio, nem fim, porque em contato (149a-b4), sem intermediários, a não ser que em contato no instante, deixem de ser o que eram e ainda não sejam o que poderiam vir-a-ser, justamente porque em contato, no instante, pois aquilo que o contato une jamais esteve separado.

O terceiro elemento, tanto na linha do tempo, como na linha do espaço, corresponde ao “contato”²² e ao “instante” (cf. BRISSON, 1999, p. 62). Contato que só poderia acontecer no instante, no qual não é nada do que é. E nada podemos dizer quando em contato, no instante mesmo em que a Presença (*parousia*) se torna aquilo que deixamos de ser. Platão fala esporadicamente da Presença, nos primeiros diálogos, ao designar uma qualidade física ou moral, sem uma conotação metafísica explícita,²³ o que poderia vir a ser um indício de que o conceito de *parousia* em Plotino poderia ser considerado como o desenvolvimento do conceito de instante do Parmênides, pois o conceito de Presença implica necessariamente o contato, por meio do qual a Presença se realiza, além de nós, como veremos em Jâmblico.

II. Jâmblico e a 3ª hipótese do *Parmênides*

Através do contato com Porfírio,²⁴ discípulo e biógrafo de Plotino, Jâmblico teve a oportunidade de entrar em contato com a filosofia neoplatônica, da qual se nutriu, apesar de suas divergências, que serviriam para delimitar claramente o território a partir do qual cada uma das escolas de pensamento dirigiria seus esforços com o intuito de alcançar o Princípio Supremo e a unificação da Alma. O sistema filosófico de Jâmblico era essencialmente uma elaboração do platonismo de Plotino acrescido da influência Pitagórica e dos *Oráculos Caldáicos*,²⁵ este sendo considerado como livro sagrado na antiguidade tardia.

O percurso ascético proposto por Plotino e Jâmblico difere especialmente com relação à posição da alma na hierarquia das realidades, cujos reflexos podem ser notados em sua teoria relativa à descida da alma nos corpos. A dor do homem caído, da alma mergulhada na existência puramente material

comovia diferentemente Plotino e Jâmblico. Em sua ânsia por explicar o sofrimento, Plotino elaborou a sua “doutrina da alma não-descida”.²⁶ Segundo esta doutrina, a parte mais elevada da Alma não desce ao mundo sensível e, portanto, não tem contato com os corpos, nem é corrompida. A parte mais elevada da Alma permanece assim no mundo inteligível, de onde irradia uma luz que se inclina para o mundo sensível sem, portanto, descer até ele.

As diferenças entre Plotino e Jâmblico com relação à descida ou não da Alma nos corpos vieram a constituir e estruturar de maneira completamente diversa o modo como cada um deles orientava o percurso ascético de seus alunos e discípulos. Se para Plotino a ascese era intelectual, não dependendo de nenhum recurso externo, a não ser do próprio trabalho intelectual do discípulo, decorrente apenas de seu esforço e empenho pessoais, o mesmo não acontece com Jâmblico, para quem o esforço intelectual conduz apenas até uma etapa do caminho, a ser complementada pelas práticas teúrgicas com o intuito justamente de ultrapassar a distância imensa da Alma com relação ao Princípio. Neste sentido, a teurgia para Jâmblico corresponde a um complemento da filosofia não podendo ser considerada, nesta perspectiva, em oposição à mesma, sendo esta a sua novidade.

A meta para Jâmblico consistia na transformação do homem no sentido de sua deificação, ou seja, unificação de sua Alma, bem como a sua assimilação às ordens do cosmo. Convém notar que até este ponto não há divergências essenciais entre o pensamento de Plotino e o de Jâmblico. A divergência entre eles consiste mais especificamente na posição da Alma com relação ao Princípio, como veremos a seguir. Para Jâmblico existem dois tipos de Almas, aquelas que estão em união contemplativa com os verdadeiros seres inteligíveis e são semelhantes aos deuses e aquelas almas que já desceram ao mundo material e estão moralmente corrompidas. O primeiro tipo de alma consegue preservar a sua pureza e liberdade com relação ao mundo material, sendo sua meta purificar e aperfeiçoar este mundo. O segundo tipo de Alma perde a sua independência e se torna implicada na existência material, pois antes mesmo de sua descida ela já estava moralmente caída, sendo

22. Como vimos acima, na perspectiva de BRISSON (1999, p. 48) o contato e o não-contato correspondem a um desdobramento da oitava dedução relativa à semelhança-dessemelhança. Ver a relação entre contato e instante em BRISSON (1999, p. 62).

23. Ver PLATÃO. *Fédon* (2000, p. 137, n. 81).

24. Porfírio nasceu em Tiro entre 232/234 e morreu entre 304/305. Foi discípulo de Plotino e escreveu sua biografia – *A vida de Plotino* –, além de organizar seus escritos, após sua morte. Sua obra é muito vasta, sendo que parte dela se perdeu restando apenas 11 obras, das quais destacamos *O antro das ninjas*, *Isagogé*, um Comentário às *Categorias* de Aristóteles, *Vida de Plotino*, *Sentenças sobre os inteligíveis*, *A vida de Pitágoras*, e os Tratados sobre a animação do embrião e Sobre as abstinências dos animais, a *Epístola a Marcelo*.

25. Ver a obra clássica de LEWY, H. (2011) reeditada por Michel Tardieu e as traduções e comentários de PLACES (1989) e BAZAN (1991).

26. Utilizaremos o termo “a Alma não-descida” ao traduzirmos o termo do inglês “The undescended soul”.

este justamente o motivo de sua descida, tanto como punição como para o seu próprio aperfeiçoamento (O'MEARA, 2006 [1989], p. 38).²⁷

A Alma humana, para Jâmblico, está separada do Intelecto de onde emana (e essa posição não é antagônica à de Plotino) e se situa aparte com relação às realidades superiores da alma, incluindo aí as “classes superiores”, ou seja, os *daemons*, os heróis e as almas puras. Ela é, portanto, intermediária entre as entidades superiores e as coisas corpóreas. Sendo intermediária, a alma humana é dupla no sentido de que ela pode inteligir o que está acima e agir sobre o que está embaixo, através do corpo, quando encarnada. A alma humana é duas coisas, cada uma por vez, pois ela não poderia inteligir sempre senão ela seria Intelecto, nem poderia estar sempre envolvida em atividades relacionadas à Natureza, pois assim ela seria apenas uma alma animal. A alma humana está, portanto, em contato com os dois mundos, dos quais participa inexoravelmente. Assim, se por um lado ela desce nos corpos, por outro lado, por ter descido, ela deverá subir novamente. A subida da alma pode acontecer, segundo Jâmblico, tanto após a morte ou, ainda nesta vida, através da teurgia.

A teurgia corresponde, assim, à ação dos Deuses – e não à nossa ação sobre os deuses – no sentido de que as nossas ações para com os deuses possam influenciá-los de alguma maneira a nosso favor. Finamore e Dillon definem teurgia dizendo:

Teurgia é uma parte conatural da condição humana, inerente à Natureza, existente para aqueles que são sábios o suficiente para utilizá-la de modo a poderem elevar as suas almas até os mais elevados aspectos e cumprir seu papel enquanto entidades verdadeiramente mediadoras. (FINAMORE-DILLON, 2002, p. 16).

O diálogo de Jâmblico com o *Parmênides* de Platão extrapola os limites de uma exegese, pois ele vem a modificar de fato a sua estrutura ao introduzir um elemento externo e anterior às hipóteses do *Parmênides*, o Inefável, modificando com isso a configuração e ordenação das mesmas, ao colocar o Inefável separado e antes do deus e os deuses, na primeira hipótese, e os anjos, os *daemons* e os heróis na 3ª hipótese, vindo a deslocar a Alma para

a quarta hipótese. Ao considerar a Alma humana na 4ª hipótese e não na terceira, Jâmblico não viria a rebaixar a Alma humana, como consideram as críticas a este respeito. Tendo reconhecido o caráter anfíbio da alma humana, Jâmblico enaltece, através deste artifício, a possibilidade de que esta se eleve ao nível dos heróis ainda na vida terrena e, portanto, podendo se colocar na 3ª hipótese de modo a cumprir o seu destino também na terra. Para Jâmblico, tanto os *daemons* como os heróis atuam e obedecem à vontade divinas, e desse modo atuam em conjunto obedecendo às ordens divinas garantindo a inquebrável continuidade entre os deuses e os homens. (SHAW, G., 1995, p. 133)

Para Jâmblico cumpre aos *daemons* a função de ligar as Almas aos corpos e aos heróis libertar o corpo desta ligação. Assim, além da intermediação dos objetos materiais na teurgia, há para Jâmblico a necessidade de instâncias ontológicas intermediárias diferenciadas hierarquicamente com relação à proximidade do deus e dos deuses - os *daemons*, heróis, anjos e almas elevadas - para ajudarem o segundo tipo de almas a realizar a passagem entre os diversos níveis de realidade, transformando-as no sentido de sua simplificação, purificando-as de todo tipo de impureza material junto à matéria, num contexto ritualizado e não se apartando da matéria, mas utilizando-a a favor de sua própria libertação.

Compreender a natureza dos *daemons* e dos seres superiores é extremamente difícil para aqueles cujo Intelecto de suas almas não foi suficientemente purificado, nos diz Proclo, ao citar Jâmblico (cf. DILLON, 2009, pp. 74-75; SEGONDS, 1985, p. 68-69).

É preciso, em primeiro lugar, dizer como o fez o divino Jâmblico, que contemplar a essência dos *daemons* e geralmente a dos seres que nos são superiores é extremamente difícil para aqueles que não purificaram totalmente o intelecto de suas almas, daí que ver simplesmente a essência (*ousia*) da alma não é fácil para todo mundo (em todo caso, somente Timeu revelou totalmente a sua essência: *Dizer o que ela é é questão de uma exposição inteiramente, absolutamente divina e de um alto alcance*, como diz também Sócrates em algum lugar do *Fedro*), mas que alcançar e explicar as suas potências (*dynamis*) é mais fácil. Ao partirmos,

27. Ver também FESTUGIÈRE (1953, pp. 216-228) sobre a descida da alma nos corpos.

28. Até este ponto o texto de Proclo corresponde ao Fragmento 4 de Jâmblico apresentado na edição de John DILLON (2009, pp. 74-75).

29. Esta dificuldade inclusive veio a gerar um mal-entendido com relação à compreensão e aceitação da filosofia de Jâmblico por aqueles que, como ele mesmo diz, não foram purificados e não alcançaram a “flor do Intelecto”.

30. Ver a este respeito o capítulo “Les entraves de Jamblique” (ATHANASSIADI, 2006, pp. 145-190). Convém salientar também que o Apêndice II do livro de DODDS (1951, pp. 283-311), intitulado *Theurgy*, influenciou negativamente os estudos sobre teurgia depois dele devido ao tom eminentemente negativo e depreciativo de seu enfoque sobre o tema. Ver a crítica de Athanassiadis (1993, pp. 115-116) ao artigo de DOODS (1951).

31. Ver o artigo de SMITH (1993).
32. Traduções dos fragmentos de Numênio (neopitagórico do séc. II): PLACES (1973); BAZAN (1991). Ver KINGSLY (1995, p. 304).

33. Sobre Empédocles ver Peter KINGSLY (1995).
34. Sobre Orfismo ver o estudo de GUTHRIE, 1993 [1952].

efetivamente dos atos cujas potências são diretamente as mães, nós chegamos a perceber as essências elas mesmas, pois a **potência é intermediária entre a essência e o ato (enérgeia)**: de uma parte, ela é projetada a partir da essência e, de outra, ela engendra o ato.²⁸ Em segundo lugar é preciso dizer, de outro modo ainda, que a **potência é muito semelhante aos daemons**. Em todo lugar, com efeito, a potência teve a sorte de receber o meio (centro). Assim, nos inteligíveis é ela que uniu o Pai e o Intelecto: *Pois a potência está com ele e o Intelecto vem dele*, e nos intelectivos, é ela que liga o ato à essência, pois o ato é um rebento da potência e a essência projeta a partir dela mesma as potências. E, portanto, são também os gêneros dos seres superiores a nós, e que são os intermediários entre os deuses e nós, que são designados de uma maneira apropriada como *potência*, assim como em todo lugar esta ocupa o lugar intermediário. Porque a verdadeira essência e o ser verdadeiros se encontram nos deuses, a potência que serve aos deuses, está nos *daemons*, ao passo que o ato (ou produção) que procede para o exterior graças à sua potência está em nós. (cf. SEGONDS, 1985, pp. 68-69, grifos meus)

Interessa aprofundar a compreensão desta passagem porque a partir dela poderemos compreender que a dificuldade que ela encerra²⁹ abre ao mesmo tempo um portal para entendermos o caminho proposto por Jâmblico. Ao utilizar a distinção aristotélica entre os termos *ousia*, *dynamis*, *enérgeia* em seu aspecto triádico Jâmblico vem, por meio dessa tríade, a explicar os diferentes graus hierárquicos existente entre o deus e os seres mais elevados e entre estes e a Alma humana, o que nos permite concluir que há para Jâmblico, diferentemente de Plotino, diferentes níveis de Alma. (Cf. FINAMORE-DILLON, 2002, p. 129; SHAW, 1995, pp. 70-80)

Para compreendermos a tríade *ousia*, *dynamis*, *enérgeia* faz-se necessário recorrer aos *Oráculos Caldáicos*, visto que o Deus Um ou o Inefável corresponde ao Primeiro Deus dos *Oráculos* (SAFFREY-WESTERINK, 1978, pp. XXXI-XXXVI). Assim, temos que o transcendente ou o Primeiro Deus dos *Oráculos*, é Pai (fr. 3, 4, 7, 8, 14, 22, 37, 77, 81, 115); é o Primeiro (fr. 3 e 5), é Fogo Transcendente (fr. 5), é Único (fr. 10), é o Bem (fr. 11), é Soberano (fr.

37) (BAZAN, 1991, p. 19). Embora ainda haja discordância entre os *scholars* a respeito das influências dos *Oráculos* no pensamento de Jâmblico, bem como com relação à sua posição com relação aos Primeiros Princípios, entendo ser este “equívoco” fruto, na maioria das vezes, de uma compreensão erronea dos *Oráculos Caldáicos*. Por ter um caráter eminentemente filosófico-religioso, esta obra e sua utilização por Jâmblico foi objeto de controvérsia, vindo inclusive a influenciar negativamente a recepção da sua obra na história da filosofia.³⁰ Retomamos aqui a leitura da obra de Jâmblico em seu viés filosófico-religioso³¹ a partir de SAFFREY-WESTERINK (1978); PLACES(1975) e HADOT (1968).

Saffrey-Westerink associa o primeiro Princípio de Jâmblico aos *Oráculos Caldáicos* e à primeira hipótese do *Parmênides*.

O domínio das primeiras hipóteses é organizado segundo Jâmblico conforme a seguinte hierarquia: O Totalmente Inefável = Primeiro Deus; O Primeiro Deus = a Mônada não coordenada à tríade; os deuses inteligíveis = a tríade inteligível. Sempre segundo Jâmblico, o primeiro Deus e os deuses inteligíveis são demonstrados pela primeira hipótese do *Parmênides*, o totalmente Inefável ou Deus Um vem dos *Oráculos Caldáicos*. (SAFFREY-WESTERINK, 1978, p. XXXIII).

Edouard des Places em *A religião de Jâmblico* salienta ainda que a posição de Jâmblico remonta não apenas aos *Oráculos* e a Numênio,³² mas muito especialmente a Platão e a Parmênides de Eléa.

Primeiramente, além de Plotino e Porfirio, é preciso aqui remontar a Numênio e aos *Oráculos Caldáicos*. E do mesmo modo, para compreender bem a posição de Jâmblico com relação a Platão até Parmênides de Eléa. Um esforço secular, ou ainda milenar, conduziu o pensamento grego do Um do Parmênides ao Deus Inefável de Jâmblico. (PLACES, 1975, p. 71).

A linhagem de Jâmblico, portanto, é muito antiga, fazendo parte de uma tradição que remonta não apenas aos *Oráculos Caldáicos*, ou a Platão, mas que vai muito além, antes deste, incluindo aí, dentre outros o próprio Empédocles,³³ e o Orfismo.³⁴

O sistema caldáico dos *Oráculos* remonta, portanto, à tradição órfica e se organiza em tríades correspondendo a primeira tríade, à mônada do Pai, o Deus Supremo, e à sua *Potência* e ao seu *Intelecto*. A segunda tríade corresponde ao segundo Intelecto e a terceira às Ideias (cf. HADOT, 1968 I, p. 262). A primeira tríade corresponde à mônada triádica, como aponta o *Fragmento 26*:

Pois ao te ver mônada triádica o mundo te reverenciou. (PLACES, 1989, p. 72)

Os *Oráculos* distinguiam no Pai três Princípios ativos: a sua Potência, o seu Intelecto e a sua Vontade (cf. HADOT, 1968 I, p. 96, n. 2). O Pai enquanto “mônada paterna” reina separado no silêncio do abismo,³⁵ onde ele forma uma tríade, como vimos, com a Potência e o Intelecto. A partir do Pai se assenta a díade, que tem duas funções, conforme o *Fragmento 8*:

Junto Dele reside a díade, pois ela tem duas funções, guardar os inteligíveis no intelecto, porém introduzir a sensação nos mundos.³⁶ (BAZAN, 1991, p. 58).

Mônada, díade e tríade formam um todo e de onde quer que se olhe, vê-se os três aspectos formando um só e, a partir deste, os demais. O aspecto triádico das realidades comporta, para além de si mesmo, um aspecto henádico, pois cada termo é um e é triplo. No sistema de Proclo, distinguem-se duas hênadas: a hênada puramente inteligível formada pelo encontro entre a tríade caldáica (Pai – Potência – Intelecto) e a tríade platônica (Ser – Vida – Pensamento) e a hênada inteligível-intelectual (cf. HADOT, 1968 I, p. 260-262). Proclo entende que o conhecimento de si é intermediário entre o conhecimento dos seres divinos e a vida que passa ad extra, e que por este motivo a subida na direção do ato mais divino se efetua através do conhecimento de si³⁷ (de nós mesmos) e explica, neste sentido, que Alcibiades (SEGONDS, 1985, p. 69) era um amante da Potência, o que está de acordo com a meta do diálogo.

A divergência entre Jâmblico e Plotino com relação à descida (ou não) das almas nos corpos

talvez possa ainda ser explicada com base na tríade *ousia*, *dynamis*, *enérgeia*, como sugere G. Shaw:

O que distinguia as almas incorporadas era a separação entre suas *ousiae* e *energeiae*, uma ruptura hipostática que as condenava à mortalidade e as separava dos deuses. A teurgia era capaz de estabelecer a ponte ao unir a *energeiae* dos mortais à *energeiae* dos deuses. Jâmblico explicou que cada alma começou sua vida corpórea de um modo caído e num estado separado devido à fraca consistência da alma humana retratada por Platão em sua metáfora da mistura demiúrgica (*Tim.* 41d). [...] Perseguindo a sugestão de Proclo, Dillon fala que Jâmblico concebeu a hierarquia das almas de acordo com as respectivas distribuições dos elementos “essência” (*ousia*), semelhança (*tautotés*), e alteridade (*heterotés*).³⁸ A distribuição destes três elementos, respectivamente, determinou a posição de todas as almas: divina, daimônica, e humana, a alma humana carregando o maior grau de “alteridade”. (SHAW, 1995, p. 73).

A alma humana, nesta perspectiva, se encontra próxima no fundo mais distante, pois somente nela a Alteridade cria uma separação efetiva com relação à sua essência (divina), sendo inclusive ela a única a se manifestar num veículo mortal (SHAW, 1995, p. 77). A ruptura, na alma humana, decorre da separação entre essência e ato, visto a alma ser, ao mesmo tempo, mortal e imortal. Segundo Jâmblico, somente a Alma humana sofre uma separação radical não experimentada por qualquer outro tipo de alma, porque nela há um grau muito elevado de Alteridade, sendo exatamente esta a causa da separação entre essência (*ousia*) e do ato (*enérgeia*) (SHAW, 1995, p. 77). Assim podemos concluir, a partir de Jâmblico, e diferentemente de Plotino,³⁹ que o que nos separa de deus e dos deuses é a nossa Alteridade.

A tríade *ousia-dynamis-enérgeia* ajuda a explicar o distanciamento da Alma de modo a reforçar ainda mais os argumentos jamblianos com relação à necessidade da teurgia, pois se a *ousia* está separada da *enérgeia* esta necessita da *dynamis* para re-fazer a ligação, ligação esta representada e atualizada pelos *daemons*, seus representantes. Se quisermos reconhecer os sinais da Presença do deus, de um

35. Neste sentido o Pai ou o Primeiro Deus são totalmente incognoscíveis.

36. HADOT (1968 I, p. 201, n.1) e FESTUGIÈRE (1954, p. 55) citam este mesmo fragmento utilizando o termo “sentimento”, ao invés de “sensação” como fazem BAZAN (1991) e PLACES (1973).

37. Esta passagem é interessante porque coloca o conhecimento de si enquanto uma etapa da ascese, tanto para Proclo como para Jâmblico e Plotino.

38. Ver DILLON (2009, p. 378); TROUILLARD (1982, p. 213).

39. Em meu primeiro estudo sobre Plotino eu afirmava que a Alteridade em Plotino dizia respeito àquilo que permitia que a ligação jamais fosse rompida. Aqui, na perspectiva de Jâmblico, o que nos separa é a nossa Alteridade. Ver BAL (1997, pp. 141-143).

arcanjo, de um *daemon*, de um arconte ou da alma, teremos que investigar a respeito da relação entre potência e atividade.

[D]e acordo com o Princípio jambliano de que a *enérgeia* revela a *ousia*, a manifestação visível de uma entidade divina corresponde à sua essência. (CLARKE-DILLON-HERSHBELL, 2003, p. 87, n. 121).

Da tríade *ousia-dynamis-enérgeia* se depreende não apenas a estrutura hierárquica dos níveis ontológicos superiores de realidade, mas evidencia-se especialmente a dinâmica que ela implica ao permitir a passagem entre estes níveis, resultado da interação e reciprocidade entre os seus pares. As diferenças entre Plotino e Jâmblico com relação aos elementos que compõe a tríade, e mais especialmente entre *ousia* e *enérgeia* vêm a justificar a posição defendida por cada um deles com relação à teurgia: para Plotino, na medida em que a *ousia* e a *enérgeia*, enquanto instâncias ontológicas estão colocadas num mesmo plano, não havendo diferenças entre as almas, não haveria a necessidade de qualquer outro intermediário para fazer a ligação, pois esta estaria dada sem ter sido jamais rompida; para Jâmblico a *enérgeia* é uma manifestação da *ousia*, que por sua vez apresenta diferenças devido às diversas possibilidades de interação entre os membros da tríade, cuja manifestação reflete diferenças ontológicas significativas fruto da intervenção da *dynamis*, vindo a influenciar a posição da Alma na hierarquia das realidades, incluindo aí as classes superiores⁴⁰ relativas aos anjos, *daemons* e heróis.

40. Damásio chamava estas classes superiores de "companheiros eternos" (eternal consorts). Cf. FINAMORE (2010).

41. Convém salientar que Jâmblico distingue os *daemons* e os heróis pelo mesmo critério com que distingue os níveis da alma humana. Ou seja, de acordo com a *ousia*, *dynamis* e *enérgeia*. Cf. SHAW (1995, p. 132-133).

42. Esta tríade, por sua vez se associa à tríade permanência (*moné*), processão (proodos), retorno (*epistrophé*) estabelecida por Damásio. Ver COMBÉS & WESTERINK (2002, p. 126-127).

Esta questão será aprofundada no artigo que se seguirá a este, intitulado "A influência da 3ª hipótese do *Parmênides* de Platão em Damásio".

Jâmblico distinguia conforme a aparência, (1) os deuses, (2) os anjos, (3) os anjos, (4) os *daemons*, (5) os heróis, (6) os arcontes sublunares, (7) os arcontes materiais, e (8) as almas, de acordo com a *ousia*, *dynamis* e *enérgeia* de cada classe. (SHAW, 1995, p. 219)⁴¹

Podemos associar a tríade *ousia-dynamis-enérgeia* à tríade *ousia - identidade (tautotés) - alteridade (heteróstés)*.⁴² Para Jâmblico a causa da separação entre essência e ato na alma humana é o alto grau de alteridade que esta comporta, pois

a essência está separada do ato. Ou seja, a alma humana não vive plenamente a sua essência devido à sua imensa diferença em relação ao Princípio. A Alteridade enquanto instância capaz de promover o distanciamento realiza, em cada nível de realidade, uma inversão que promove, paradoxalmente, em seu centro, uma torção, entendida enquanto movimento que cria oposição, mas cujo centro como o infinito, permite a passagem entre um e outro.

Assim, numa dinâmica também às avessas, ao relacionarmos as duas tríades acima teremos que o que corresponde ao centro da primeira, a *dynamis*, corresponde na segunda àquilo mesmo que permite que a essência seja (ela mesma – *tautotés*) e, neste sentido, estando a *ousia* separada da *enérgeia* necessitamos da *dynamis* para refazer a ligação. Assim *dynamis* e Alteridade se complementam perfazendo cada qual a sua função, a primeira como mediadora e a segunda permitindo que a separação aconteça.

Entender o papel da *dynamis* na dinâmica das realidades e o seu papel intermediador entre elas em seus representantes nos ajudará a vislumbrar aquilo que ela revela e esconde. A *dynamis* transparece sem aparecer através de instâncias intermediadoras em cada nível de realidade. A contribuição de Jâmblico neste sentido consiste em recuperar aquilo que já estava no *Banquete* de Platão, ou seja, o conceito de *daemon*, sinônimo de *dynamis*, e alocá-lo acima da alma enquanto instância mediadora capaz de transpor o infinito abismo existente entre a alma humana e o deus e os deuses e entre estes e o Princípio inefável. Os *daemons*, enquanto instâncias intermediárias, sobem e descem estabelecendo a ponte entre as realidades e a passagem por eles empreendida acontece no instante enquanto instância atemporal a partir da qual acontece o entrelaçamento cujas teias se estendem em todos os níveis, por todo o universo.

As perspectivas dos neoplatônicos diferem apenas na forma. Se Plotino não fala dos *daemons* enquanto instâncias mediadoras - como faz Jâmblico -, ele fala da Presença como ausência de Alteridade (BAL, 2007, p. 93). A Presença em Plotino pode ser entendida enquanto índice da potência do Um no mundo. Em Jâmblico, por sua vez, este índice assume vários nomes, *daemon* no plano ontológico,

e *synthema* e *symbola* no plano epistemológico. O que une, entretanto, estas perspectivas é o instante. Pois a Presença se revela no instante em que abandonamos - após um longo percurso ascético - a nós mesmos e as palavras. O mesmo acontecendo na teurgia na qual, também no instante, reconhecemos a Presença através de sinais que revelam nada mais nada menos que a potência (*dynamis*) enquanto a Presença (*parousia*) daquele que se deixa apenas antever e não ser visto, mas que é reconhecido de muitas maneiras, se o deixarmos vir até nós, ao nos rendermos a nada mais que o instante, reconhecido, mais uma vez como ausência de Alteridade.

E se ainda somos constrangidos a dizer, porque pudemos encontrar uma única palavra no *Parménides* de Platão capaz de sintetizar os nossos esforços, essa palavra é o instante. "Instante" breve e fugaz da experiência unitiva de Plotino, instante enquanto lócus da teurgia, lugar ao qual fomos conduzidos, no "instante" e todas as vezes em que, no "instante" mesmo em que lemos, não nos reconhecemos mais.

BIBLIOGRAFIA

- ATHANASSIADI, Polymnia. *Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus*. The Journal of Roman Studies, Vol. 83 (1993), pp. 115-116.
- _____. *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonism tardif – de Numénios à Damascius*. Les Belles Lettres: Paris, 2006.
- AURÉLIO Buarque de Holanda Ferreira. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1ª edição, 1975.
- BAL, Gabriela. *Silêncio e Contemplação – Uma introdução a Plotino*. São Paulo: Editora Paulus, 2007.
- _____. *Em Busca do Não-lugar: A linguagem mística de Plotino, Jâmblico e Damasco à luz do Parménides de Platão*. Tese apresentada ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), 2010.
- BAZAN, Francisco Garcia. *Oráculos Caldeos (Con una selección de testimonios de Proclo, Pselo Y M. Itálico) & Numeño de Apamea (Fragmentos y Testimonios)*. Madrid: Editorial Gredos, 1991.
- BECHARA, Evanido. *Moderna Gramática Portuguesa*. Edição revista e ampliada. Rio de Janeiro: Editora Y. H. Lucerna, 2001.
- BLUMENTHAL, H. J. & CLARK, E. G. *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*. London: Bristol Classical Press, 1993.
- BRUMBAUGH, Plato on the One: *The Hypotheses in the Parmenides*. New Haven Yale University Press, 1961.
- CHAIGNET, A.-ED. *Commentaire sur le Parmenide*. Tome Premier (1900), tome Deuxième (1900), tome Troisième (1903). Frankfurt: Minerva G.m.b.H., 1962.
- CHARRUE, Jean-Michel. *Plotin, lecteur de Platon*. 2e ed. Paris: Société d'Édition. Les Belles Lettres, 1987.
- CLARKE, Emma C. & DILLON, John & HERSHBELL, Jackson P. *Iamblichus: On the Mysteries*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- COMBÉS, Joseph & WESTERINK, L. G. *Damascius: Traité des Premiers Principes. Tome I. De l'Ineffable et de l'Un*. Paris: Les Belles Lettres, 2002. 1e édition 1986.
- CORNFORD, Francis Macdonald. *Plato and Parmenides - Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides* translated with an Introduction and a running Commentary. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1958 (1939).
- DILLON, John. *Iamblichus: The Platonic Commentaries*. Great Britain: The Prometheus Trust, 2009.
- DILLON, John & MORROW, Glenn R. *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- DODDS, E. R. *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*. The Classical Quarterly, Vol. 22, No 3//4 (Jul-Oct., 1928), pp. 129-142.
- _____. *The Elements of Theology*. A revised text with translation, introduction and commentary. Oxford: Oxford University Press, 1933.
- _____. *The Greeks and The Irrational*. Berkley, Los Angeles, London: University Press of California, 1951.
- FESTUGIÈRE, R.P. *La Révélation d'Hermès Trimégiste III: Les Doctrines de L'Âme/ JAMBLIQUE, Traité de L'Âme*, traduction et commentaire / PORPHYRE, *De l'animation de l'embryon*. Paris: Librairie Lecoffre, 1953.
- _____. *La Révélation d'Hermès Trimégiste IV – Le Dieu inconnu et la gnose*. Paris: Librairie Lecoffre, 1954.
- FINAMORE, John F. & DILLON, John. *Iamblichus - De Anima*. Text, Translation and Commentary. Leiden & Boston (MA): Brill, 2002.
- FINAMORE, John. *Iamblichus' Interpretation of Parmenides' Third Hypothesis*. In: *Plato's Parmenides and its Heritage*. Volume 2: Its Reception in Neoplatonism, Jewish, and Christian Heritage. Edited by John D. Turner and Kevin Corrigan. Atlanta: Society for Biblical Literature, 2010.
- GUTHRIE, W. K. C. *Orpheus and Greek Religion*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993 [1952].
- HADOT, Pierre. *Porphyre et Victorinus I-II*. Paris: Études Augustiniennes, 1968.
- JACKSON, B. Darrel. *Plotinus and the Parmenides*. In: *Journal of the History of Philosophy*, 1967 (pp. 315-327).
- LEWY, Hans. *Chaldean Oracles and Theurgy*. Troisième édition par Michel TARDIEU avec un supplément "Les Oracles Chaldaïques 1891-2011". Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2011.

- O'MEARA. *Pythagoras Revived – Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 1989 (Reprinted 2006).
- PLATÃO. *Fédon*. Introdução, versão do grego e notas. Brasília: Editora UnB/Imprensa Oficial, 2000, p. 137, n. 81.
- _____. *Parménide*. Présentation et traduction par Luc BRISSON. Paris: GF Flammarion, 2e édition, revue, 1999.
- _____. *Parménides*. Texto grego estabelecido e anotado por John BURNET. Tradução, apresentação e notas de Maura IGLÉSIAS e Fernando RODRIGUES. São Paulo: Edições Loyola & Editora PUC-Rio, 2003.
- PLACES, Édouard des. *Numénius - Fragments*. Paris: Les Belles Lettres, 1973.
- _____. *La Religion de Jamblique*. In: De Jamblique a Proclus. Entretiens sur L'Antiquité Classique. Tome XXI. Genève: Fondation Hardt, 1975
- _____. *Oracles Chaldaïques*. Avec un choix des commentaires anciens. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- _____. *Les Mystères d'Égypt*. Paris: Les Belles Lettres, 1993.
- KINGSLEY, Peter. *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1995
- SAFFREY, H.D. & WESTERINK, L.G. *Théologie Platonicienne*. Livre I (1968); II (2003); III (1978); IV (1981); V (2003). Paris: Les Belles Lettres.
- SCHROEDER, Frederic M. *The Platonic Text as Oracle in Plotinus*. In: KOBUSCH, T. & ERLER, M. (orgs.). *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*. (Akten des Internationalen Kongresses vom 13. -17. März 2001 in Würzburg). München, Leipzig: K. G. Saur, 2002, pp. 23-37.
- SEGONDS, S. Ph. *Proclus: Sur le Premier Alcibiade de Platon*. Tome I. Texte établi et traduit. Paris: Les Belles Lettres, 1985.
- SHAW, Gregory. *Theurgy and the Soul – The Neoplatonism of Iamblichus*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995.
- SMITH, Andrew. *Iamblichus' Views on the Relationship of Philosophy to Religion in De Mysteriis*. In: H. J. BLUMENTHAL & E. G. CLARK. *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*. London: Bristol Classical Press, 1993.
- Jean TROUILLARD, *La Mystagogie de Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- WAHL, Jean. *Étude sur le Parménide de Platon*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1951

Artigo recebido em abril de 2012,
aprovado em maio de 2012.