

Filosofia Unisinos
Unisinos Journal of Philosophy
24(1): 1-14, 2023 | e24105

Unisinos – doi: 10.4013/fsu.2023.241.05

Artigo

A individuação dos seres incorpóreos no *Liber de Causis*

The individuation of incorporeal beings in the *Liber de Causis*

Meline Costa Sousa

<https://orcid.org/0000-0001-9820-4738>

Universidade Federal de Lavras, Departamento de Filosofia, Lavras, MG, Brasil. Email: meline.sousa@ufla.br

RESUMO

Este artigo trata da individuação dos seres incorpóreos no *Kalām fī maḥd al-ḥayr* ou *Liber de Causis* (LdC). Tendo isso em vista, apresentarei a hierarquia dos seres, em especial, a distinção entre o intelecto e a alma. Após uma breve comparação entre os princípios no LdC (causa primeira, intelecto e alma) e nos *Elementos de Teologia* de Proclo (Uno, limite-ilimitado, *henádes*, intelecto e alma), discutirei a ausência das *henádes* divinas no LdC e as dificuldades encontradas pelo autor anônimo frente às mudanças realizadas na estrutura metafísica procliana. Riggs (2017) entende que o autor do LdC desenvolveu uma nova teoria para explicar a individuação, sem a mediação das *henádes*, baseada na distinção entre dois tipos de atividade: a criação realizada pela causa primeira e a doação de forma realizada pelo primeiro intelecto criado. Contudo, como discutirei, essas duas atividades não são capazes de justificar alguns aspectos do processo de individuação já que cada uma delas é um ato único realizado por um tipo de princípio externo, não por um princípio imanente ao próprio ser individuado. Uma interpretação alternativa para a teoria da individuação presente no LdC será proposta a partir de dois critérios: o princípio da semelhança (LdC X) e o princípio da proporcionalidade (LdC IX, XI).

Palavras-chave: Filosofia medieval; neoplatonismo; filosofia árabe; recepção.

ABSTRACT

This article is about the individuation of incorporeal beings in the *Kalām fī maḥd al-ḥayr* or *Liber de Causis* (LdC). Bearing that in mind, I will introduce the hierarchy of beings, especially the distinction between the intellect and the soul. After a brief parallel between the types of principles in the LdC (first



cause, intellect and soul) and in Proclus' *Elements of Theology* (One, limit-unlimited, *henádes*, intellect and soul), I will discuss the absence of the divine *henádes* in the LdC and some difficulties faced by the anonymous author due to his changes in the Proclian metaphysical model. Riggs (2017) understands that the anonymous author of the LdC developed a new theory to explain the individuation of beings based on two kinds of activities: the act of creating performed by the first cause and the act of informing performed by the first created intellect. However, these two activities are not able to justify some aspects of individuation since each one of them is a unique act performed by an external principle, i.e., the first cause and the first intellect, not by an immanent one. An alternative interpretation of the theory of individuation found in the LdC will be proposed based on two criteria: the principle of similarity (LdC X) and the principle of proportionality (LdC IX, XI).

Keywords: Medieval philosophy; neoplatonism; arabic philosophy; reception.

Introdução

O *Discurso sobre o bem puro* (*Kalām fī maḥḍ al-ḥayr*) ou, segundo a versão latina¹, *Livro sobre as causas* (*Liber de Causis*) é um texto apócrifo, cuja autoria e data de elaboração ainda são objeto de investigação. Sobre a autoria da obra, desde a sua chegada em ambiente latino (século XII) até os dias atuais, algumas hipóteses foram levantadas. Seguindo o *incipit* do manuscrito de Leiden², alguns atribuíram-na a Aristóteles. Outros autores, seguindo o *incipit* dos manuscritos de Istambul e Ancara³, reconheceram tratar-se de uma versão dos *Elementos de Teologia* de Proclo. Nas palavras de Alonso,

[...] *Quem é o autor do Liber de Causis? Não é Aristóteles, embora tenha sido citado muitas vezes pelos escolásticos com seu nome e ainda que afirmem muitos códices conservados. Aristóteles não pôde copiar de Proclo. Tampouco é seu autor este mesmo Proclo, pois embora o Liber de Causis tome de Proclo suas ideias, contudo, não é uma tradução da Elementatio Theologica e, em várias passagens, as ideias de Proclo receberam uma nova orientação, conservando a letra antiga. Tampouco é al-Farabi seu autor [...]* (Alonso, 1944, p. 67 [25])

Da dificuldade em estabelecer a autoria da obra, decorrem os desacordos quanto à sua data de elaboração. Contudo, alguns estudos indicam tratar-se de um texto escrito entre o século IX d.C e XII d.C (ou II A.H. e V A.H.) durante a primeira fase do movimento de tradução dos tratados gregos para a língua árabe. Como sugere Zonta (1998, p. 324)⁴, assumindo a hipótese de Endress (1971) e Zimmerman (1994) sobre a data de elaboração da versão árabe dos *Elementos de Teologia*⁵, a dizer, contemporaneamente à elaboração da *Teologia de Aristóteles* e à tradução da *Metafísica* de Aristóteles, o LdC

¹ A versão latina, traduzida por Geraldo de Cremona no século XII) é uma tradução do texto árabe; ver Caiazza, 2019, p. 46. Para o texto árabe, na maior parte das vezes, será utilizada a edição de Badawi (1955). As referências seguirão o formato LdC capítulo, página e linhas da edição Badawi, traduções.

² [*Incipit* Leiden] "Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso. Senão por Deus sucede meu êxito. Livro sobre a exposição (*ṭidāh*) de Aristóteles acerca do bem puro [...]" (Taylor, 1981, p. 136.1-3). A lista completa com os títulos e datas dos manuscritos é fornecida por Taylor (1982, p. 44-45).

³ [*Incipit* Istambul e Ancara] "Em nome de Deus, Clemente, Misericordioso. Que Deus abençoe *Muhammad* e sua família. Discurso sobre o puro bem (*maḥḍ al-ḥayr*). Diz-se que Proclo o extraiu/resumiu (*lahḥaṣa*) do discurso de Platão, sendo dito que é de Platão. Eis o que disse [...]" (LdC *Incipit*, ed. Taylor, 1981, p. 136.1-5)

⁴ Zonta (1998, p. 328-29) sugere que o autor de LdC seria de uma família de tradutores que pertencia ao círculo de Al-Kindi.

⁵ Segundo D'Ancona (1998, p. 426), ainda que não conheçamos nenhuma tradução completa em árabe dos *Elementos de Teologia* de Proclo, ela teria existido. A estudiosa, em sua afirmação, leva em consideração as semelhanças entre algumas das proposições encontradas no LdC e partes do conjunto de textos em árabe intitulado *Proclus Arabus*.

seria posterior à 850⁶. Taylor (2020, p. 222-28) estabelece a relação entre o autor do LdC e o círculo de al-Kindi⁷ a partir da comparação da obra com outros textos produzidos nesse mesmo contexto.

Deixando essas questões de lado na medida em que extrapolam os objetivos deste artigo, um ponto importante para a análise que se segue é a relação entre o LdC e os *Elementos de Teologia* de Proclo⁸. Embora o *incipit* dos manuscritos de Istambul e Ancara atribuam a autoria do LdC a Proclo, as diferenças teóricas existentes entre os textos impedem esse tipo de afirmação⁹. Segundo Taylor (1986, p. 38; 2020, p. 212)¹⁰, o LdC não se reduz a uma mera junção de excertos dos *Elementos de Teologia* de Proclo, mas há uma originalidade na seleção e arranjo dos capítulos a partir de uma “abordagem criacionista monoteísta” (Taylor, 1986, p. 38). Além das referências diretas¹¹ e indiretas¹² aos *Elementos de Teologia* de Proclo¹³, segundo D’Ancona (1989, p. 9, notas 26-28), o texto também teria relação com as *Enéadas*¹⁴ e com outros textos que constituem o *Plotiniana Arabica*¹⁵.

A primeira grande diferença entre o LdC e os *Elementos de Teologia* diz respeito à ordem e ao número de proposições. Nota-se, de imediato, que a divisão e o número das proposições não são os mesmos¹⁶. O LdC, em sua versão árabe, contém trinta e um capítulos (*bāb/capitulum*), já os *Elementos* contêm duzentas e onze proposições: “toda a primeira parte [§1-89] não foi utilizada pelo autor do *De causis*” (Anawati, 1956, p. 89 [17])¹⁷. Como os *Elementos* abarcam uma gama de temas que não são tratados pelo autor anônimo, importantes diferenças teóricas têm sido apontadas pelos estudiosos¹⁸. As mais exploradas dizem respeito à ausência do vocabulário da participação no LdC e, em consequência, a substituição por uma teoria da emanção; às distinções quanto à hierarquia dos princípios, em espe-

⁶ “Em 1973, quando Endress publica seu *Proclus Arabus*, isto é, a edição crítica das proposições de Proclo traduzidas para o árabe [...] um passo decisivo foi dado para todo o âmbito de estudos [...] A análise lexical, estilística e doutrinal da tradução árabe de Proclo conduzida com extrema maestria e em comparação sistemática com os textos plotinianos árabes de um lado, e o *Liber de causis* de outro, tornou claro a todos, arabistas e não arabistas, que esses três textos, o *corpus* plotiniano árabe, a tradução dos *Elementos de Teologia* e o *Liber de Causis*, com efeito, provinham todos de um mesmo ambiente e pertenciam a uma mesma época, a dizer, aquela da estreia do movimento de tradução das obras gregas em árabe: o século IX”. (D’Ancona, 1997-1998, p. 425).

⁷ Sobre o círculo de al-Kindi, ver Endress (1997).

⁸ Segundo Tomás de Aquino (1986, p. 168-69): “Há alguns escritos sobre os primeiros princípios, divididos em proposições, quase como se considerassem as verdades uma por uma. Em tal formato existe, em grego, o livro do platônico Proclo, o qual contém 211 proposições e se intitula *Elementos de Teologia*. Já em árabe, existe este livro que vamos comentar, o qual foi nomeado *Sobre as causas* pelos latinos. Sobre ele, sabe-se que foi traduzido do árabe e que não existe em grego. Por isso, pode-se concluir que seja um estrato do livro citado de Proclo elaborado por um filósofo árabe, sobretudo se se tem em vista que tudo isso que esse livro contém encontra-se, de modo muito mais completo, no livro de Proclo”.

⁹ Contudo, o fato de Proclo não ser o autor do LdC não significa que não haja nenhum tipo de relação entre os *Elementos* e o LdC. Pelo contrário, o modelo teórico encontrado no LdC, embora não seja o mesmo dos *Elementos*, pressupõe alguns aspectos apresentados por Proclo ao longo das suas proposições.

¹⁰ Alguns estudos recentes como, por exemplo, D’Ancona (2014), Riggs (2017), Taylor (2020) e Vlad (2022) nos levam a refletir sobre a tentativa de reduzir o LdC ao conteúdo dos *Elementos de Teologia*, tal como propôs Tomás de Aquino (*Comentário ao Liber de Causis*, Proêmio; trad. D’Ancona, 1986, p. 168-69): “[...] pode-se concluir que seja um estrato do livro citado de Proclo elaborado por um filósofo árabe, sobretudo se se tem em vista que tudo isso que esse livro contém encontra-se, de modo muito mais completo, no livro de Proclo”.

¹¹ Um quadro comparativo é fornecido por Anawati (1956, p. 85-93 [13-21]) e por Taylor (1981, p. 61-62).

¹² Segundo D’Ancona (1989, p. 9, n. 26), o autor do LdC teria utilizado de modo não literal as seguintes proposições dos *Elementos de Teologia*: 3, 4, 59, 60, 72, 107, 116, 121, 125, 129, 143, 161, 180, 191 e 196.

¹³ Assim, ainda hoje (ver Calma, 2016, p. 13; D’Ancona, 2019, p. 70), há consenso quanto ao reconhecimento da influência dos textos de Proclo na elaboração do LdC.

¹⁴ A relação entre o LdC e as *Enéadas* é complicada na medida em que é preciso assumir que a *Teologia de Aristóteles* seria uma versão das *Enéadas* de Plotino.

¹⁵ Taylor (2020, p. 214-215) apresenta essa relação.

¹⁶ Segundo Tomás de Aquino (D’Ancona, 1986, p. 168-69): “Há alguns escritos sobre os primeiros princípios, divididos em proposições, quase como se considerassem as verdades uma por uma. Em tal formato existe, em grego, o livro do platônico Proclo, o qual contém 211 proposições e se intitula *Elementos de Teologia*. Já em árabe, existe este livro que vamos comentar, o qual foi nomeado *Sobre as causas* pelos latinos. Sobre ele, sabe-se que foi traduzido do árabe e que não existe em grego”.

¹⁷ Os títulos das quatro primeiras partes que não se encontram no LdC são: a) Sobre o um e o múltiplo (§1-6); b) Sobre as causas (§7-13); c) Sobre os graus de realidade (§14-24); d) A emanção e o retorno (§25-89). Cf. Anawati, 1956, p. 89 [17].

¹⁸ A metodologia de análise é a comparação entre um capítulo do LdC e aquele (ou aqueles) que poderia ser o seu equivalente nos *Elementos de Teologia*. O próprio Tomás de Aquino utiliza tal metodologia no seu *Comentário*. Contudo, Tomás o faz, na maior parte das vezes, em vista de mostrar as semelhanças entre os textos.

cial, à identificação entre o uno e a causa primeira; ao abandono das *henádes* divinas¹⁹; e à criação dos seres como ato exclusivo da causa primeira.

Tendo em vista essas diferenças teóricas, explorarei as modificações realizadas pelo autor anônimo na hierarquia dos princípios. Assim, partindo do pressuposto que o autor do LdC “interpreta e transforma” (Steel, 2022, p. 37)²⁰ os *Elementos de Teologia*, abordarei, seguindo o caminho proposto por Riggs (2017), a teoria da individuação dos seres incorpóreos em vista da nova hierarquia apresentada no LdC. Para tal, a estrutura deste artigo foi organizada do seguinte modo: cap. I) unidade e multiplicidade no LdC e nos *Elementos de Teologia*; cap. II) sobre a ausência das *henádes* divinas no LdC e o problema da individuação dos seres incorpóreos; cap. III) o princípio da semelhança e o princípio da proporcionalidade no LdC; e considerações finais.

1. Unidade e multiplicidade no LdC e nos *Elementos de Teologia*

A origem da multiplicidade dos seres é explicada no LdC II (5.5-8; Taylor, 1981, p. 286; Anawati, 1950, p. 2) a partir de três causas principais: a causa primeira ou o ser (*al-’anniyya*)²¹, o intelecto (*al-’aql*) e a alma (*al-nafs*). A hierarquização desses princípios se dá na relação de cada um deles com a eternidade (*al-dahr*) e o tempo (*al-zamān*)²². A causa primeira é causa da eternidade e existe acima e antes da eternidade; o intelecto existe com a eternidade; a alma é causa do tempo, existe depois da eternidade e acima do tempo. Assim, a ausência de corrupção dos seres eternos é garantida: a) pela proximidade da causa primeira, o princípio que garante a manutenção da eternidade; b) pela autossuficiência e, em consequência, c) pela realização de uma atividade que se identifica com o próprio ser²³. Em vista desses critérios, os intelectos são caracterizados como “uma unidade multiplicada (*wāḥidun dātun kaṭratun*) e uma multiplicidade unificada (*kaṭratun wāḥdāniyyatun*)” (LdC IV 7.6-7; Taylor, 1982, p. 290; Anawati, 1950, p. 3).

Diferentemente do primeiro ser, a dizer, a causa primeira, o ser criado também carrega em si a multiplicidade²⁴. Assim, os intelectos são divididos em dois grupos: os intelectos primários e os intelectos secundários. A emanação (*al-fayḍ*)²⁵ realizada pelos intelectos primários se volta para infundir, nos intelectos secundários, as virtudes (*al-faḍā’il*) obtidas da causa primeira, produzindo as “formas estáveis subsistentes (*al-ṣuwar al-tābita al-qā’ima*)” (LdC IV 7.10; Taylor, 1981, p. 290;

¹⁹ Há uma longa literatura sobre as *henádes* e as mônadas em Proclo. Embora escape aos objetivos deste artigo apresentar uma análise da função metafísica das *henádes* divinas na teoria procliana, indicarei mais à frente, nas notas de rodapé, os pontos de maior desacordo entre os estudiosos. Segundo Greig (2020, p. 24), “Contudo, Proclo elucida um segundo grupo de causas intermediárias [além das *henádes*] que também são responsáveis pela produção de Ser: o Limite e o Ilimitado, princípios que Proclo toma emprestado do *Filebo* 16c-d de Platão, onde são considerados princípios constitutivos de todos os seres”.

²⁰ Embora Steel (2022, p. 37) reconheça que o autor do LdC “interpreta e transforma” o conteúdo dos *Elementos*, no seu estudo de caso, ele aponta que o autor do LdC “não apenas retoma a doutrina de Proclo [...], mas também a amplia”.

²¹ O autor do LdC também utiliza a expressão “ser verdadeiro (*’anniyya bi-ḥaqq*)”, a qual se encontra em algumas proposições dos *Elementos de Teologia* (86, 88; Proclus, 1963, p. 79, 81) “ser verdadeiro/de fato (*τὸ ὄντως ὄν*)” (Proclus, 1963, p. 79).

²² Essa distinção reaparece no LdC XX (30.5-7; Taylor, 1982, p. 332; Anawati, 1950, p. 14): “Fica, assim, claro e evidente que dentre as substâncias, algumas são perpétuas e estão acima/além do tempo, outras são perpétuas no tempo sem que o tempo se separe delas e, outras estão no tempo, mas são descontínuas com eles [...] Essas são as substâncias sujeitas à geração e corrupção.”

²³ Segundo Taylor, “o autor indica que a inteligência, a qual é imutável e indivisível, ao se voltar para sua essência, é capaz de conhecer, por meio de sua essência, as coisas corpóreas que são extensas. Já que o conhecimento consiste em um tipo de identidade entre o que conhece e o que é conhecido [...] a inteligência se torna intelectualmente um objeto extenso, permanecendo separada, subsistente e estável. Isso permite que se diga que, ao conhecer objetos corpóreas, a inteligência é intelectualmente estendida, permanecendo, ela própria, uma substância não extensa e imaterial essencialmente.” (Taylor, 1981, p. 376).

²⁴ Tomás de Aquino (D’Ancona 1986, p. 211) explica que essa dualidade das inteligências se deve ao fato de, embora única e limitada, cada inteligência pode participar de vários outros seres e, assim, multiplicar-se através deles.

²⁵ “Os intelectos primários emanam (*tufiḍu*) sobre os intelectos secundários as virtudes (*al-faḍā’il*) obtidas da causa primeira [...]” (LdC IV 7.8; Taylor, 1981, p. 290; Anawati, 1950, p. 4)

Anawati, 1950, p. 4)²⁶. No caso dos intelectos secundários, a emanação atua sobre os seres que, de algum modo, relacionam-se com o movimento, como no caso da alma. Por meio desta emanação, tais intelectos produzem o segundo tipo de forma, a dizer, as “formas inclinadas transitórias (*al-ṣuwar al-māʿila al-zāʿila*)” (LdC IV 7.11; Taylor, 1981, p. 290; Anawati, 1950, p. 4).

A mesma subdivisão aplicada aos intelectos também se aplica às almas. Distinguem-se, portanto, as almas que estão mais próximas dos intelectos, ditas “mais completas, perfeitas [e pouco propensas ao declínio e ao desaparecimento]” (LdC IV 7.13-8.1; Taylor, 1982, p. 290-291; Anawati, 1950, p. 4) das almas mais distantes dos intelectos. O critério utilizado para a distinção entre os tipos de alma é a posição em relação àquilo que é superior, o intelecto, e em relação ao inferior, os corpos. Neste sentido, a hierarquia ontológica²⁷ apresentada (causa primeira, intelecto e alma) justifica a distinção entre o intelecto e a alma dada a relação entre esta e o movimento dos corpos. O tipo de atividade característico dos intelectos e a proximidade da causa primeira garantem maior unidade a eles se comparados às almas. Embora carregue, de certo modo, a multiplicidade, o primeiro intelecto se assemelha ao uno na medida em que é o primeiro ser criado pela causa primeira, o uno absoluto. A unidade dos outros intelectos é uma característica derivada da unidade absoluta do primeiro intelecto criado, a “mais excelsa de todas as coisas criadas e de unidade mais intensa” (LdC IV 6.10; Taylor, 1981, p. 289; Anawati, 1950, p. 3).

Diferentemente dos *Elementos de Teologia*, no LdC, a causa do ser, da unidade e do bem dos intelectos é atribuída à causa primeira. Na medida em que é causa de ser, ela garante que todas as criaturas sejam o que elas são; o que trará, como veremos, algumas dificuldades para o autor anônimo. Segundo os *Elementos de Teologia* 138 (Proclus, 1963, p. 123): “o ser está acima tanto da inteligência quanto da vida [...] antes dele não há outro princípio exceto o uno”²⁸. Segundo Vlad (2022, p. 91), “o ser primeiro é simples e sem partes; não é composto (σύνθετον) de outros elementos e não possui grandeza, mas ele é descrito como sendo o mais unitário (ἐνοειδέστατον)”²⁹. O modo pelo qual Proclo resolve o problema da cisão completa entre o Uno e o ser³⁰ depende do estabelecimento das *hénades* (ἐνάδες)³¹ e do limite-ilimitado (πέρατος καὶ ἀπειρία)³² como princípios intermediários entre a unidade absoluta do Uno em si, o qual nem sequer pode ser chamado de ser (o que já dividiria a sua natureza) e a multiplicidade de seres. Como Uno é “imparticipável (μὴ μετεχόμενον)” (Proclus, 1963, p. 102-103)³³, a transmissão do bem e da unidade é feita pelas *hénades* divinas, as quais “não possuem nenhum atributo por participa-

²⁶ Embora toda inteligência contenha formas, essa característica varia conforme os diferentes tipos de inteligência. Assim, algumas contêm formas mais universais, outras formas menos universais. Contudo, não há referência a quais formas seriam mais ou menos universais. Assim, o que é dito no LdC IX parece indicar que se trata das mesmas formas, contudo, com graus de universalidade distintos: “as formas que estão nas inteligências inferiores estão de um modo particular enquanto estão nas inteligências superiores de um modo universal”. (LdC IX 12.20-13.1; Taylor, 1981, p. 301; Anawati, 1950, p. 7)

²⁷ Pode-se chamar de hierarquia ontológica, pois, diferentemente de Proclo para o autor do LdC, a causa primeira também é chamada de ser primeiro.

²⁸ “Assim, nos primeiros princípios deve haver a seguinte ordem: imediatamente antes do ser deve encontrar-se um não-ser que é unidade e superior ao ser”. (Proclus, 1963, p. 123)

²⁹ Segundo Vlad (2022, p. 93), “Enquanto mônada, o ser é apenas um (ἓν ἐστὶ μόνον)”. Contudo, essa unidade não é a mesma do Uno por já envolver a multiplicidade.

³⁰ Embora o ser participe do bem, disso não se pode concluir que ele participe do Uno. Embora Vlad (2022, p. 91) afirme que “este ser, que é autossuficiente, não é, portanto, o próprio Uno-Bem, mas participa dele (τῷ μετέχειν τοῦ ἀγαθοῦ)”, a autora (Vlad, 2022, p. 96) discute os problemas envolvidos em torno dessa participação: “por que o Ser primeiro, unitário, simples e sem partes precisa participar do Uno uma vez que ele não se constitui de uma pluralidade de partes que, desprovidas de unidade, correriam o risco de cair em um regresso ao infinito e uma vez que é impossível concebê-lo como não-uno que necessitaria receber a unidade?”.

³¹ *Henádes* (ἐνάδες) é o nominativo plural de *henás* (ἐνάς). Segundo Butler (2014, p. 17), “*Heniaios* é o termo técnico utilizado por Proclo para se referir ao tipo de unidade possuída pelos supra-essenciais (*hyperousios*), contrastando com o termo *hênômenos*, ou ‘unificado’, o qual se aplica estritamente aos seres. Anteriormente a Proclo, o termo *heniaios* caracterizava simplesmente um agente unificado [...]”.

³² Cf. Proclus, 1963, p. 139.

³³ A proposição 6 (Proclus, 1963, p. 7) sugere o contrário, ou seja, que as *henádes* participam do Uno: “[...] se há o Uno em si mesmo, ele deve possuir um primeiro participante, a dizer, o primeiro grupo unificado”. Sobre a relação entre o Uno e as *henádes*, “As *henades* não podem proceder do Uno nem por *hypobasis* nem por *proodos*, pois ambos implicariam algum tipo de declínio e não há nenhum declínio do Uno às *henades*.” (Butler, 2014, p. 52). A comparação entre algumas proposições dos *Elementos de Teologia*, em especial, as proposições 6 e 9, mostra não ser clara a questão da participação no Uno.

ção (κατὰ μέθεξιν), mas conforme sua “subsistência (καθ’ ὑπαρξιν) e causalidade (καθ’ αἰτίαν)” (Proclus, 1963, p. 105; Butler, 2014, p. 12).

A primeira referência às *henádes* ocorre nos *Elementos 6* (trad. Dodds, 1963, p. 6-7). O contexto dessa ocorrência é a distinção, nos *Elementos 5*, entre o uno e a multiplicidade. Uma vez estabelecido que a multiplicidade participa do uno e, por isso, é “una e não uma simultaneamente (ἓν ἔστιν ἅμα καὶ οὐχ ἓν)” (Proclus, 1963, p. 4-5) e que o Uno em si não comporta nenhum tipo de multiplicidade³⁴, distingue-se, nos *Elementos 6* (Proclus, 1963, p. 6-7)³⁵, a noção de “unificado (ἡνωμένως)”³⁶ da noção de “unidade (ἕνάς)”. A unificação de múltiplos grupos unificados é diferente da unidade composta de apenas um único grupo unificado (as *henádes*). Proclo, assim, estabelece a distinção entre o Uno (ἓν), a unidade (ἕνάς) e o unificado (ἡνωμένως). O grau de unidade aumenta na medida em que a multiplicidade se aproxima do Uno simples e diminui à medida em que se afasta dele.

A partir dos *Elementos 113*, tem-se a associação entre as *henádes* e o divino: “a totalidade do número de deuses é uma unidade (ἐνιαῖός)” (Proclus, 1963, p. 100-101). Embora os deuses não tenham o mesmo tipo de unidade do Uno, na medida em que se trata de uma unidade absoluta, eles carregam um tipo de unidade que se distingue da unificação característica dos seres³⁷. Como cada deus ou deusa é único, ou seja, não há nada que compartilhe a mesma natureza e as mesmas propriedades, eles representam outro tipo de unidade³⁸.

Embora haja inúmeros desacordos quanto à intermediação do par limite-ilimitado³⁹ na relação entre o Uno e as *henádes* divinas⁴⁰, é justamente a relação entre o limite-ilimitado e as *henádes* que justifica a presença de certo tipo de unidade e de multiplicidade nas divindades. Por isso, cada *henás* divina é causa do ser e da unidade dos diferentes seres que a ela se seguem. Nos *Elementos 171* (Proclus, 1963, p. 151), a unidade e individualidade dos intelectos é apresentada em vista da relação com as *henádes*, as quais conferem certas propriedades aos intelectos que delas participam: “o participante (τὸ μετέχον) tem que ser semelhante ao participado (τῷ μετεχομένῳ) em um aspecto, embora diferente e dessemelhante em outro (ἕτερον καὶ ἀνόμοιον)”⁴¹ Proclus, 1963, p. 120-121).

³⁴ “[...] o que participa do Uno é uno e não-uno e se o Primeiro Princípio fosse uma multiplicidade ou pluralidade, não haveria nenhum uno. Contudo, é impossível haver uma multiplicidade que não participe de modo algum do Uno. Logo, a multiplicidade não é anterior ao Uno” (Proclus, 1963, p. 4-5).

³⁵ “Toda multiplicidade se compõe de grupos unificados ou de *henádes*, unidades. Como é evidentemente impossível que cada ser constitutivo de uma multiplicidade seja uma pura multiplicidade, e cada constitutivo desta nova multiplicidade seja, por sua vez, uma multiplicidade. Se a parte constitutiva não é uma mera multiplicidade, ou é um grupo unificado ou uma *henade*: um grupo unificado se possuir a unidade por participação e uma *henade* se for constituído do primeiro grupo unificado. Se há um Uno em si, ele tem que possuir um primeiro participante, que é o primeiro grupo unificado. E este primeiro grupo é composto de *henades*: pois, se fosse composto de grupos unificados, eles, por sua vez, seriam compostos e assim ao infinito. Por isso, o primeiro grupo unificado é composto de *henades*; assim fica demonstrada a verdade do nosso enunciado.” (Proclus, 1963, p. 6-7)

³⁶ Dodds (Proclus, 1963, p. 7) traduz como grupo unificado.

³⁷ “Todas as *henádes* estão umas nas outras e são unidas umas às outras e sua unidade é muito maior que a comunidade e semelhança entre os seres” (Proclo, *Comentário ao Parmênides de Platão* in BUTLER, 2014, p. 8)

³⁸ “A potência unitária dos deuses (assim, das *henádes* divinas) detém em si mesma as potências de todos os seres. Por esta potência unitária, os deuses causam todas as coisas a partir deles mesmos. As *henádes* atuam sobre todas as ordens subordinadas, ao multiplicar suas transmissões, embora mantenham seu caráter unitário [...]” (Vlad, 2022, p. 95).

³⁹ Cf. Proclus, 1963, p. 139-141.

⁴⁰ Sobre tais divergências (interpretações de D’Ancona, Van Riel e Butler, ver Greig, 2020, p. 29-43): “[...] a principal *aporia* que se encontra é a tensão entre a consideração que as *henades* são causalmente derivadas dos princípios Limite/Ilimitado e, por outro lado, a consideração que a natureza das *henades* é uma unidade pura, o que implica que elas não podem ser ‘derivadas’ [...]”. A solução sugerida por Greig (2020, p. 24, 43-45) para esse problema é assumir que o limite-ilimitado, princípios responsáveis pela presença da composição de propriedades nas *henades*, seriam as primeiras *henades* que adviriam a partir do Uno. Assim, o limite e o ilimitado também seriam *henades*: “[...] o Uno é responsável pela subsistência (ὑπαρξιν) de todas as *henades* e o Limite e Ilimitado são responsáveis pelas propriedades individuais das *henades* que tornam os diferentes tipos ou ordens de *henades* responsáveis por seus efeitos específicos relativos ao Ser.” (Greig, 2020, p. 24-25)

⁴¹ A distinção se fundamenta no princípio da proporcionalidade segundo o qual cada ser recebe do participado na medida da sua “posição e capacidade (τάξις καὶ δύναμις)” (Proclus, 1963, p. 124-125); o que justifica o fato de um único princípio, realizando uma única atividade, ser causa de diferentes seres.

2. A ausência das *henádes* divinas no LdC e o problema da individuação dos seres incorpóreos

Ainda que haja muitos desacordos quanto à função das *henádes* na metafísica procliana⁴², há consenso quanto ao fato de a) as *henádes* estarem entre o Uno e os seres⁴³, b) transmitirem um tipo de unidade aos seres e, conseqüentemente, uma individualidade e c) estarem ausentes no LdC. Segundo Riggs (2017, p. 289), desta ausência, decorrem algumas conseqüências para a teoria da individuação dos seres incorpóreos.

A questão surge da recente reavaliação da doutrina de Proclo sobre as henádes, a qual mostra que os Deuses (henádes), na filosofia de Proclo, são indivíduos primários e, assim, a fonte da individualidade de todos os seres inferiores [...] se as henádes são os princípios últimos da individuação na metafísica de Proclo, sua ausência resultaria em uma perda dos meios conceituais de assegurar a individuação, pelo menos no caso dos seres incorpóreos, exceto se substituída por algum outro princípio ou princípios. É minha posição que o [LdC] não oferece um princípio de individuação viável para os seres incorpóreos. (Riggs, 2017, p. 289-290)

Embora Riggs tenha em vista as almas e as implicações éticas⁴⁴ da ausência de um princípio que individue os seres humanos após a morte do corpo, sua análise se estende a todos os seres incorpóreos, inclusive aos intelectos. A falta de um princípio de individuação tanto para os intelectos quanto para as almas significaria uma incapacidade teórica de justificar o que torna os seres incorpóreos indivíduos únicos e unificados. A distinção entre os intelectos e as almas eternas seria aniquilada na medida em que não há um corpo que os distinga. O modo adotado pelo autor do LdC para evitar esse problema, a dizer, a redução de todos os seres incorpóreos a um mesmo tipo de ser, seria, então reformular a teoria da individuação dos *Elementos*.

Partindo fundamentalmente da análise do LdC IV, V, XIX, XXII e XXIII⁴⁵, Riggs⁴⁶ entende que a teoria da individuação do LdC se fundamenta na distinção entre dois tipos de atividades, cada uma atribuída a um princípio diferente. Se, por um lado, a causa primeira cria⁴⁷ e, por isso, é causa de ser, o primeiro intelecto informa⁴⁸ e, por isso, é causa de forma. O primeiro intelecto criado diversifica os outros intelectos na medida em que cada substrato inteligível, cujo ser foi causado pela causa primeira, recebe também uma forma⁴⁹.

⁴² Butler (2014, p. 39-48), de modo resumido, apresenta as diferentes tendências interpretativas.

⁴³ "Todo deus está acima do ser, acima da vida e acima da inteligência (Πᾶς θεὸς ὑπερουσίως ἐστί καὶ ὑπερζῶος καὶ ὑπερνοῦς)" (Proclus, 1963, p. 100-101)

⁴⁴ "De uma perspectiva ética, esta ausência não é trivial: as *henádes* são princípios metafísicos que Proclo pode usar, e efetivamente usa, para justificar a atribuição de identidades essenciais únicas a almas individuais. Isso lhe permite evitar a perda indesejada de individualidade que, de outro modo, seguir-se-ia da separação das almas da matéria se a matéria fosse o único princípio de individuação disponível. Em tal caso, as almas, quando liberadas da matéria, simplesmente se fundiriam em uma única alma universal ou em uma série de almas universais idênticas (o que significaria a mesma coisa). (Riggs, 2017, p. 290)

⁴⁵ Riggs (2017), ao longo do artigo, menciona outros capítulos, mas a sua argumentação se fundamenta, de modo central, nestes capítulos indicados; os quais teriam relação direta com o tratamento das *henádes* nos *Elementos de Teologia*: "Liber 4 = ET 138 (mas também 177, 182 e 183); Liber 5 = ET 123; Liber 19 = ET 122; Liber 20 = ET 127; Liber 22 = ET 134; Liber 23 = ET 142; Liber 31 = ET 116 (mas também 107)." (Riggs, 2017, p. 298)

⁴⁶ "O Adaptador também redistribuiu as funções atribuídas por Proclo às *henádes* a outros princípios, isto é, ao Primeiro Ser Criador (Deus) e ao Ser Primeiro Criado (Intelecto) [...] Mesmo que ele tenha obtido sucesso nisso, sua manobra teve um preço [...]" (Riggs, 2017, p. 292)

⁴⁷ "Causa pelo modo da criação (*bi-naw' 'ibdā'*; *per modum creationis*)". (LdC XVII 19.10, 19.12, Taylor, 1981, p. 312.20; Anawati, 1950, p. 10; ed. latina Pattin XVII.148; Reegen, 2000, p. 136).

⁴⁸ "Causa pelo modo de forma (*bi-naw' šūra*; *per modum formae*)". (LdC XVII 19.11; Taylor, 1981, p. 312. 20; Anawati, 1950, p. 10; ed. latina Pattin XVII.148; Reegen, 2000, p. 136)

⁴⁹ "O resultado da adaptação do Adaptador e da modificação da distinção procliana original combinada com o conteúdo de *Liber*, 6.13-7.7 (4), é que, como poderia parecer, somos encorajados a conceber a existência dada pela Primeira causa na criação como uma espécie de substrato inteligível que é receptivo do conteúdo inteligível dado por meio da forma pela Causa Primeira pela mediação do primeiro intelecto". (Riggs, 2017, p. 302-303)

Assim, o autor do LdC, ao eliminar as *henádes* do seu modelo metafísico, teria abordado a individuação a partir de outro princípio que, segundo Riggs (*idem*), não seria “viável”. Isso porque explicar o que individua significa apontar aquilo que, nos seres, os torna únicos, diferentes uns dos outros. Embora a causa primeira seja o primeiro princípio causal dentre todos os princípios, atuando, assim, sobre tudo que está “abaixo dela” () de modo mais “abundante e fundamental” (), ela é causa apenas de ser. Através da criação, ela é causa do ser de todos os criados, inclusive do intelecto e da alma. Contudo, conhecer que ela cria o ser de tudo que existe, o substrato inteligível no caso dos intelectos⁵⁰, não justifica o que individua cada um dos intelectos e cada uma das almas. Nesse sentido, embora a causa primeira garanta a existência dos substratos (sem forma), ela, ao efetuar uma única atividade, torna todos os seres idênticos e unos quanto ao fato de serem apenas seres; o que não justifica a multiplicidade de indivíduos.

O segundo lado do dilema implica em transferir todas as determinações para um intelecto ou para mais de um. Isso seria problemático porque os intelectos apenas participam da criação como mediadores, cada mediação multiplicando e diversificando os dons advindos do Primeiro: eles não acrescentam nenhum atributo ou propriedade deles próprios para as Formas que eles mediam, de modo que, quando chegamos ao âmbito das almas racionais, torna-se difícil ver qual atributo ou propriedade elas receberiam que as diferenciaria umas das outras. (Riggs, 2017, p. 300-301)

Do ponto de vista da segunda opção indicada na passagem, a dizer, explicar a individuação apenas através da atividade do primeiro intelecto criado, o problema da individuação também não se resolveria em vista da atividade do intelecto de dar forma ou informar. Se reconhecermos que a forma é aquilo que individua, teríamos a dificuldade de explicar como dois seres, definidos do mesmo modo, são indivíduos distintos. A forma é um princípio universal e, enquanto tal, não responde pelas particularidades dos seres.

No entanto, diferentemente do que sugere Riggs, a teoria da individuação no LdC aborda a individualidade dos intelectos e das almas não a partir de um princípio externo, ou seja, da causa primeira que é causa do ser ou do primeiro intelecto que é causa da forma, mas a partir de um princípio interno, da natureza própria do causado. Como Riggs (2017, p. 301-302) entende que a teoria da individuação no LdC é pensada a partir da atividade criativa da causa primeira e da atividade informativa do primeiro intelecto, são explorados apenas os capítulos do LdC (IV, V, XIX, XX, XXI, XXII, XXIII e XXXI)⁵¹ que, segundo o estudioso, teriam relação com as proposições dos *Elementos* nas quais Proclo aborda as *henádes*. Contudo, como buscarei mostrar, os capítulos centrais para entender como o autor do LdC buscou solucionar o problema da individuação decorrente da eliminação das *henádes* divinas são o LdC IX, X e XI, nos quais encontram-se formulados os princípios da semelhança e da proporcionalidade⁵².

3. Os princípios da semelhança e da proporcionalidade no LdC

Partindo do princípio da semelhança⁵³, o autor do LdC deduz a eternidade do ato dos intelectos em vista da eternidade das formas inteligidas por eles.

⁵⁰ “Seria essa concepção de um substrato inteligível um princípio adequado de individuação para as almas? Ela parece, pelo menos, dar conta da diferença entre os tipos de seres, por exemplo, a diferença entre os intelectos e as almas. Ainda assim, parece improvável que ela seja suficiente para diferenciar os outros membros do mesmo tipo, uma vez que as únicas diferenças que o Adaptador parece reconhecer entre os seres incorpóreos são as diferenças entre os tipos e a diferença entre os mais e menos universais no interior dos tipos.” (Riggs, 2017, p. 303-304)

⁵¹ “Essas seções do *Liber* têm em vista: 1) um esboço preliminar da hierarquia inteligível (IV e V); 2) a Causa Primeira nomeada Primeiro Ser como ela é conhecida através da sua atividade criadora (XIX, XX, XXII e XXIII); e 3) o retorno à Causa Primeira como a unidade anterior a todas as unidades derivadas (segunda parte de XXXI)” (Riggs, 2017, p. 298)

⁵² Esses dois princípios já são enunciados por Proclo, de modo geral, nos *Elementos de Teologia* 135. Nos *Elementos de Teologia* 142, Proclo apresenta apenas o princípio da proporcionalidade.

⁵³ Anteriormente a Proclo, o princípio da semelhança já era utilizado pelos filósofos da antiguidade clássica no contexto de análise da percepção sensível e inteligível. Aristóteles, no *De anima* I,2, ao apresentar a teoria dos autores predecessores sobre a natureza e atividade da alma formula o princípio da semelhança do seguinte modo: “[...] de fato, afirmaram que semelhante conhece semelhante (γινώσκεισθαι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ) e porque a alma conhece todas as coisas a compuseram de todos os princípios”. (Aristóteles, 2008, p. 74-75.

Todo intelecto entende coisas eternas (dā'imatan), imperecíveis (lā tadṭuru) e não sujeitas ao tempo (lā ... al-zamān). Por ser um intelecto eterno (dā'iman) e imóvel (lā yataḥarrīkun), ele é causa das coisas eternas (dā'ima), imutáveis (lā tastaḥīlu), ingênicas e incorruptíveis (lā ... al-kawn wa-l-fasād). O intelecto é assim por entender apenas através do seu ser, o qual é eterno (dā'ima), imutável (lā tastaḥīlu) e inalterável (lā tataḡayyaru). Por ser assim, dizemos que a causa das coisas mutáveis (mustaḥīla), sujeitas à geração e à corrupção (al-kawn wa-l-fasād), é corpórea e temporal (ḡirmiyya zamāniyya), não intelectual e eterna (ʿaqliyya dahriyya). (LdC X 13.15-14.2; Taylor, 1982, p. 303; Anawati, 1950, p. 7)

Nesta passagem, é estabelecida a semelhança entre dois tipos diferentes de causas, a causa inteligível eterna (ʿaqliyya dahriyya) e a causa corpórea temporal (ḡirmiyya zamāniyya), e os seus causados. Partindo das propriedades do causado, são apresentadas as propriedades da causa. No caso do intelecto, a dedução das suas propriedades se dá partindo de dois tipos de atividade, a dizer, a inteligência das formas inteligíveis⁵⁴ e a causalidade realizada sobre as coisas eternas que se seguem a ele. Como todo conteúdo inteligível é eterno, imperecível e não está sujeito ao tempo, a causa da inteligência também é eterna, imóvel e não gerada. Quanto à causalidade realizada sobre as coisas eternas, na medida em que os seres causados são eternos, imóveis e não estão sujeitos à geração ou corrupção, a causa é eterna, imóvel e não está sujeita à geração ou corrupção.

No caso da causa corpórea temporal, trata-se da alma (*al-nafs*). Por ser causa dos seres temporais, móveis e gerados, esse tipo de causa não poderia ser o intelecto, cuja natureza não é compatível com a natureza do que é passível de geração e corrupção. O intelecto não entende o que é temporal e móvel, mas o que é atemporal e imóvel. Logo, essa causalidade não é realizada pelo intelecto, mas por uma causa igualmente temporal e móvel, a alma. O fato de ela ser dita corpórea se justifica pela relação mantida com os corpos. No LdC III (5.10-16; Taylor, 1981, p. 287. 1-10)⁵⁵, dentre as atividades atribuídas à alma, encontram-se a atividade de animar (*al-fi'l al-nafsānī*), a atividade inteligível (*al-fi'l al-ʿaqlī*) e a atividade divina (*al-fi'l al-ʿilāhī*). A potência intelectual decorre do fato de a alma ser causada pela atividade dos intelectos. Contudo, embora mantenha uma relação com o intelecto, a alma também se relaciona com o corpo ao ser causa dos seus movimentos. Por isso, ou seja, devido ao vínculo com o corpo através do movimento, ela é dita móvel e corpórea mesmo sendo eterna e imóvel do ponto de vista da potência intelectual.

Portanto, dada a semelhança entre a causa e causado, as propriedades do intelecto (eterno, imóvel e inalterável) são deduzidas das propriedades dos conteúdos inteligíveis (eternos, imperecíveis, atemporais) e das propriedades dos causados (imóveis, ingênicos e incorruptíveis). Igualmente para a alma, cujas propriedades (temporal e corpórea) são deduzidas das propriedades dos seres sujeitos à sua causalidade (temporais, mutáveis, geradas, corruptíveis, corpóreas).

No entanto, ainda que todo intelecto contenha formas eternas e imperecíveis, o que é inteligido por cada intelecto varia conforme o tipo de intelecto. A diferença entre eles é explicada no LdC IX a) em vista de alguns intelectos conterem formas mais universais e b) em vista da natureza própria de cada intelecto. Assim, dado o critério de semelhança entre o que entende e o que é inteligido, a natureza

⁵⁴ "Assim, quando o intelecto foi diferenciado, as formas intelectivas nela passaram a ser diferenciadas. E assim como da forma uma se originaram indivíduos infinitos quanto à multiplicidade quando a forma foi diferenciada no mundo inferior, também o primeiro ser criado, quando foi diferenciado, surgiram formas intelectivas que são infinitas. No entanto, embora diferenciadas, as formas intelectivas não se diferem umas das outras como se diferem os indivíduos. Isto porque elas são unificadas sem corrupção e separadas sem distinção, pois elas são uma unidade dotada de multiplicidade e uma multiplicidade na unidade." (LdC IV 7.2-7.7; Taylor, 1981, p. 20-27; Anawati, 1950, p. 3; Riggs, 2017, p. 301)

⁵⁵ Essa atribuição de três atividades à alma pode ser localizada nos *Elementos de Teologia* 201 (Proclus, 1963, p. 176-177). Contudo, nessa proposição, Proclo afirma que "todas as almas divinas" exercem providência ao serem potências intelectuais que conhecem todas as coisas. As almas seriam uma manifestação do divino no âmbito psíquico: "Todas as almas divinas têm três atividades, enquanto almas, enquanto recipientes do intelecto divino e enquanto derivadas dos deuses: enquanto divinas, elas exercem providência em direção ao todo, em virtude da sua vida intelectual elas conhecem todas as coisas, e em virtude do automovimento, transmitem movimento aos corpos" (Proclus, 1963, p. 176-177).

unitária própria de cada intelecto demandará um objeto inteligível que esteja mais próximo da sua unidade. Como os intelectos secundários possuem uma unidade menos intensa e uma maior multiplicidade, as formas que eles integram são menos universais: “os intelectos mais afastados (*ʿabʿad*) do uno são mais numerosos (*ʿakṭar kammīyya*) e mais fracos (*ʿaḍaʿf*)” (LdC IX 13.4-5; Taylor, 1981, p. 301; Anawati, 1950, p. 6).

A segunda justificativa para a diferença entre os intelectos é apresentada no final do LdC IX e retomada no LdC XI. Trata-se do princípio da proporcionalidade: cada coisa recebe da sua causa apenas aquilo que ela é capaz de receber na proporção da sua natureza⁵⁶. O acréscimo deste segundo princípio visa mostrar que a individualidade de cada intelecto está na sua natureza única que contém, de modo único, as causas inteligidas na proporção da sua natureza. Uma das premissas assumidas⁵⁷ é que a auto-intelecção realizada por um intelecto é proporcional e adequada à sua substância e ao seu ser. Neste sentido, seres distintos têm conhecimentos distintos “conforme à sua própria substância (*ḡawharihī*) e seu próprio ser (*dātihī*), não conforme o modo pelo qual as coisas são” (LdC VII 11.3-4; Taylor, 1981, p. 296; Anawati, 1950, p. 5). São apresentados dois exemplos para elucidar como o mesmo princípio pode ser causa de diferentes causados sem se reduzir a nenhum deles⁵⁸. O primeiro exemplo se vale da relação entre ser (*ʿanniyya*)⁵⁹, vida (*ḥayāt*)⁶⁰ e intelecto (*ʿaql*)⁶¹; o segundo, da relação entre ser (*ʿanniyya*), intelecto (*ʿaql*), alma (*nafs*) e sentido (*ḥiss*).

Exemplo 2: ser, intelecto, alma e sentido

o sentido está na alma ao modo de alma

Sentido (causado) está na alma (causa) ao modo de alma (causa)

Alma (causa) está no sentido (causado) ao modo de sentido (causado)

a alma está na inteligência ao modo de inteligência

Alma (causado) está no intelecto (causa) ao modo de intelecto (causa)

Intelecto (causa) está na alma (causado) ao modo de alma (causado)

o intelecto está no ser ao modo de ser

Intelecto (causado) está no ser (causa) ao modo de causa (ser)

Ser (causa) está no intelecto (causado) ao modo de intelecto (causado)

A partir dos exemplos, o autor do LdC conclui que o causado não existe na causa ao modo de causado, mas ao modo de causa e que a causa não existe no causado ao modo de causa, mas ao modo de causado. Ao comentar este capítulo, Tomás de Aquino (1986, p. 255) propõe a metáfora do calor: cada coisa quente aquece de modo proporcional à sua natureza. Assim, o calor do Sol é diferente do calor de uma fogueira ou de uma vela. Embora todos eles igualmente contenham o calor, o ato de es-

⁵⁶ Isso aparece nos *Elementos de Teologia* 103 e 173: “tudo está em tudo, mas em cada um ao modo que lhe é próprio” (Proclus, 1963, p. 92-93). “Todo princípio participa dos seus superiores na medida da sua capacidade e não na medida do seu ser. Em última instância, aqueles deveriam ser participados da mesma maneira por todas as coisas; o que não acontece: por conseguinte, a participação varia com o caráter distintivo e a capacidade dos participantes” (Proclus, 1963, p. 150-151).

⁵⁷ A atividade de intelecção dos intelectos é descrita no LdC VII.z

⁵⁸ Segundo Tomás de Aquino (1986, p. 298), a segunda exemplificação se dá porque o autor, no primeiro exemplo, menciona três princípios que não são realidades subsistentes. Assim, a distinção seria reaplicada a realidades que subsistem por si: o ser primeiro, o intelecto, a alma intelectiva e a alma sensitiva.

⁵⁹ Ex.1: vida e intelecto estão no ser: vida e intelecto (causados) estão no ser (causa) ao modo de ser (causa); ser (causa) está na vida e no intelecto (causado) ao modo de vida e intelecto (causado).

⁶⁰ Ex.2: ser e intelecto estão na vida: ser (causa) está na vida (causado) ao modo de vida (causado); intelecto (causado) está na vida (causa) ao modo de vida (causa).

⁶¹ Ex.3: ser e vida estão no intelecto: ser (causa) está no intelecto (causado) ao modo de intelecto (causado); vida (causa) está no intelecto (causado) ao modo de intelecto (causado).

quantar realizado por cada um é diferente. Do mesmo modo com os intelectos. Ainda que todos eles sejam igualmente inteligentes e, por isso, realizem o mesmo tipo de ação (a auto-intelecção), cada um a realiza de um modo único.

Considerações finais

Assim, partindo da interpretação de Riggs (2017) da teoria da individuação no *Liber de Causis*, procurei mostrar que, embora o autor anônimo tenha reformulado o modelo metafísico procliano, abandonando as *henádes* divinas, a teoria apresentada fornece elementos suficientes para justificar não apenas a distinção entre espécies de seres (intelectos e almas), mas também entre os indivíduos da mesma espécie. Ao eliminar as *henádes* divinas do LdC, algumas funções que Proclo (nas proposições 113 a 165) atribui a elas teriam sido redistribuídas, incluindo a individuação.

Outro elemento que perde força no LdC é a função do par limite-ilimitado na intermediação entre o primeiro e aquilo que dele se segue. Se a função de ser causa de ser passa a ser atribuída à causa primeira, a intermediação entre a simplicidade absoluta da causa primeira e a multiplicidade dos seres passa a ser feita pelo primeiro intelecto criado, não pela *henádes* divinas nem pelo limite-ilimitado. Embora esse par seja mencionado no LdC IV, não se trata de um princípio em si, mas de uma propriedade dos intelectos.

Quanto à teoria da individuação no LdC, ao contrário de pensa-la em vista de dois princípios externos e das suas atividades, a proposta alternativa apresentada seria entender o que torna os seres indivíduos únicos em vista de elementos inerentes aos próprios seres; tal como a matéria é para os seres corpóreos. O próprio texto do LdC parece se desenvolver nessa direção na medida em que, logo após apresentar a hierarquia dos seres (LdC I-IX), o autor anônimo introduz os princípios da semelhança (LdC IX) e da proporcionalidade (LdC XI). Assim, uma vez estabelecida as diferenças entre os seres incorpóreos a partir da atividade realizada por cada um deles, retoma-se, a análise dos intelectos e das almas (LdC XII e LdC XIII).

Essas diferenças são apresentadas a partir de diferentes abordagens. Na primeira abordagem (LdC X), a distinção entre os intelectos e as almas se justifica através das propriedades dos seus causados. Se, por um lado, os inteligíveis e o que sofre a causalidade direta do intelecto são eternos e imóveis, por outro, o que sofre a causalidade direta da alma é temporal e móvel. Dada a semelhança entre a causa e o causado, o autor anônimo aponta a necessidade de reconhecer que os dois tipos de causalidade descritos são realizados por causas distintas, uma inteligível e eterna, outra corpórea e temporal. Na segunda abordagem, iniciada no final do LdC IX e tratada em detalhes no LdC XI, a fim de sanar as dificuldades relativas à interação entre causa e causado, tem-se o acréscimo do princípio da proporcionalidade. A causa e o causado são semelhantes, contudo, tal semelhança não aniquila a distinção entre ambos. Como se trata de seres incorpóreos e eternos, ou seja, que existem sempre do mesmo modo e não sofrem nenhum tipo de alteração, a diferença entre eles não pode ser pensada a partir de uma causa externa. A identificação entre o ser, a atividade e a causalidade de cada um deles, isto é, a natureza autossuficiente de cada um, é o que os distingue.

Além disso, o princípio da proporcionalidade ajuda a compreender o caráter ambíguo das almas, as quais são ditas eternas e temporais. A partir da relação com o intelecto, a causa, a alma recebe a eternidade e a inteligibilidade (quando se tratar de uma alma racional) na proporção da sua natureza. A partir da relação com o corpo, o causado, a alma recebe a corporeidade e a temporalidade também na proporção da sua natureza. Ela, portanto, não é eterna e imóvel como o intelecto, nem corpórea e temporal como o corpo; o que significa que tais termos são relativos ao expressarem o que a alma é.

Embora fuja ao escopo deste artigo, caberia aqui uma discussão do modo pelo qual Proclo apresenta o princípio da semelhança e o princípio da proporcionalidade a partir do vocabulário da partici-

pação, ausente no LdC. Uma das consequências imediatas da supressão da participação é o predomínio do vocabulário da causalidade (causa, causado, causar). Daí o esforço do autor anônimo em mostrar que os seres são semelhantes por haver uma relação de causalidade entre eles, não de participação. O movimento para se pensar as semelhanças será deduzir, a partir do causado, as propriedades da causa, não o contrário. Assim, os seres que integram não são ditos inteligentes porque participam do intelecto, mas porque manifestam propriedades do intelecto (causa) na proporção da sua natureza (causado), a qual existe independente da causa⁶².

Referências

- ALONSO, M. A. 1944. "El 'Liber de Causis'". *Al-Andalus*. **9**:43-69.
- ALONSO, M. A. 1945 "Las fuentes literárias del 'Liber de Causis'". *Al-Andalus*. **10**:345-382.
- ANAWATI, G. C. 1956. "Prolégomènes à une nouvelle édition du De causis arabe (Kitab al-hayr al-mahd)". *Mélanges Louis Massignon*, Damas: Institut Français de Damas, p. 73-110.
- ANAWATI, G. C. 1974. "Le neoplatonisme dans la pensee musulmane. Etat actuel des recherches" in: *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente. Atti del convegno internazionale, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 5-10 ottobre 1970, Rome.*, p. 339-405.
- ANAWATI, O. P. 1950. *Liber de Causis*. Université de Montréal, Institut d'Etudes Médiévales.
- ARISTOTELE. 2008. *De anima*. Trad. G. Movia, Milano: R.C.S. Libri S.p.A.
- BADAWI. 1955. 'Abd al-Raḥmān al-Badawī. *Al-Aflāṭūnīyah al-Muḥdathah 'indā al-'Arab*. Cairo.
- BÉDORET, H. 1938. "L'auteur et le traducteur du Liber de causis". *Revue Philosophique de Louvain*, **60**:519-533.
- BUTLER, E. P. 2003. *The Metaphysics of Polytheism in Proclus*. Submitted to the Graduate Faculty of Political and Social Science of the New School University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy.
- BUTLER, E. P. 2014. *Essays on the Metaphysics of Polytheism in Proclus*. New York City: Phaidra Editions.
- CAIAZZO, I. 2019. "La première réception du Liber de causis en Occident (XIIe-XIIIe siècles)". In CALMA, D. (ed.). *Reading Proclus and the Book of Causes*, **1**. Leiden, The Netherlands: Brill, pp. 46-69.
- CALMA, D. 2016. The Exegetical Tradition of Medieval Neoplatonism. Considerations on a Recently Discovered Corpus of Texts. In CALMA, D. (ed.). *Neoplatonism in the Middle Ages. New Commentaries on Liber de causis (ca. 1250-1350)*. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, p. 11-52.
- CALMA, D. 2019. *Reading Proclus and the Book of Causes*, **1**. Leiden, The Netherlands: Brill, 2019.
- CALMA, D. 2020. *Reading Proclus and the Book of Causes*, **2**. Leiden, The Netherlands: Brill.
- CALMA, D. 2022. *Reading Proclus and the Book of Causes*, **3**. Leiden, The Netherlands: Brill.
- D'ANCONA, C. 1989. "Le fonti e la struttura del Liber de causis". *Medioevo* **15**:1-38.
- D'ANCONA, C. 2005. "Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation" in ADAMSON, P., TAYLOR, R. C. (eds.) *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge U.P., p. 10-31.
- D'ANCONA, C. 2014. "The Liber de Causis" in GERSH, S. (ed.) *Interpreting Proclus. From Antiquity to Renaissance*. Cambridge: Cambridge U.P., p. 137-61.

⁶² Segundo Steel (2002, p. 37), "Como demonstra Proclo, na processão dos seres a partir do Primeiro Princípio, as substâncias incorpóreas tal como o intelecto e a alma racional não são simplesmente produto do ato criador da causa primeira. Eles não advêm de uma causa exterior a eles próprios, tal como se dá com os seres corpóreos, mas são, eles próprios, causa do ser de cada um deles enquanto dependentes da causa primeira [...]"

- D'ANCONA, C. 2019. "Medieval Neoplatonism. Remarks on hitherto Unknown Works on the *Liber de Causis* and the *Elementatio Theologica*", *The International Journal of the Platonic Tradition*, **13**.
- D'ANCONA, C. 1997-1998. *Le Livre des Causes: structure, antécédents, histoire littéraire*. Annuaire EPHE, Section sciences religieuses, t. 106, p. 423-433.
- ENDRESS, G. 1997. "The Circle of al-Kindi. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy" in ENDRESS, G., KRUK, R. (eds.) *The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism*. Studies on the transmission of Greek philosophy and sciences dedicated to H.J. Drossaert Lulofs on his ninetieth birthday, p. 43-76.
- GREIG, J. 2020. "Proclus on the Two Causal Models for the One's Production of Being: Reconciling the Relation of the Henads and the Limit/Unlimited." *The International Journal of the Platonic Tradition*, **14**:1-26.
- MACISAAC, D. G. 2007. "The Origin of Determination in the Neoplatonism of Proclus" in TRESCHOW, M., OTTEN, W., HANNAM, W. (eds.) *Divina Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought*. Essays Presented to the Rev'D Dr Robert D. Crouse, Leiden-Boston: Brill, p. 141-172.
- PATTIN, A. 1966. *Le liber de causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes. *Tijdschrift Voor Filosofie* **28** (1):90-203.
- PINES, S. 1955. Une version arabe de trois propositions de la *Stoikheiosis Theologiké* de Proclus. *Oriens*, **VIII**:195-203.
- PROCLUS. 1963. *The Elements of Theology*. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds, Oxford: Oxford University Press.
- REEGEN, J. G. J. ter. 2000. *O livro das causas*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- RIGGS, T. 2017 "On the Absence of the Henads in the *Liber de Causis*: Some Consequences for Procline Subjectivity" In LAYNE, D., BUTORAC, D. D. (eds.) *Proclus and his Legacy*. Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 289-310.
- SAFFREY, H. D. 2011. "L'état actuel des recherches sur le *Liber de causis* comme source de la métaphysique au moyen âge". *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung: Vorträge des II. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln 31.8.-6.9.1961*. Im Auftrag der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, edited by Paul Wilpert and Willehad P. Eckert, Berlin, New York: De Gruyter, p. 267-281
- STEEL, C. 2022 "Substantia stans per essentiam suam: Proclus et l' auteur du *De causis* sur les êtres qui se constituent eux-mêmes". In CALMA, D. (ed.) *Reading Proclus and the Book of Causes*, **3**. Leiden, The Netherlands: Brill, pp. 37-59.
- SWEENEY, L. 1959. "Research difficulties in the *Liber de Causis*". *The Modern Schoolman*, **36**:109-116.
- TAYLOR, R, C. 1981. *The Liber de Causis (Kalām fī Maḥḍ al-Khair)*. A Study of Medieval Neoplatonism. A thesis submitted in conformity with the requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in the University of Toronto.
- TAYLOR, R. C. 1992. "A Critical Analysis of the Structure of the *Kalam fi Mahd al-Khair (Liber de causis)*" in MOREWEDGE, P. (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany, NY, p. 11-40.
- TAYLOR, R. C. 2020 "Contextualizing the *Kalām fī maḥḍ al-khair / Liber de causis*". In CALMA, D. (ed.) *Reading Proclus and the Book of Causes*, **2**. Leiden, The Netherlands: Brill, pp. 211-232.
- TOMMASO D'AQUINO. 1986. *Commento ao "Libro delle cause"*. A cura de Cristina D'Ancona, Milano: Rusconi Libri S.p.A.
- VLAD, M. 2022. "L'Être Premier – Entre Proclus et Denys L'Aréopagite" in: CALMA, D. (ed.) *Reading Proclus and the Book of Causes*. Vol. 3. Leiden, The Netherlands: Brill.

- ZIMMERMANN, F. W. 1986. "The Origins of the So-Called *Theology of Aristotle*" in KRAYE, J.; RYAN, W. F.; SCHMITT, C. B. (eds.). *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other Texts*. London: Warburg Institute, p. 110–240.
- ZIMMERMANN, F. W. 1994. "Proclus Arabus Rides Again," *Arabic Sciences and Philosophy* **4**:9-51.
- ZONTA, M. 1998. "L'autore del De causis Pseudoaristotelico: una nuova ipotesi," in FINAZZI, R. B., VALVO, A. (eds), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Il Romanzo di Alessandro e altri scritti*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, p. 323–330.

Submetido em 05 de março de 2022.

Aceito em 18 de abril de 2022.