



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA — UNB  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS — ICH  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA — PPGμ

GUILHERME DE FREITAS KUBISZESKI

JÂMBLICO: FRAGMENTOS TRADUZIDOS

BRASÍLIA

2024

GUILHERME DE FREITAS KUBISZESKI

JÂMBLICO: FRAGMENTOS TRADUZIDOS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília (PPG-μ), como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Metafísica.

Orientador: Prof. Dr. Silvio Marino

BRASÍLIA

2024

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA**

**Ata Nº: 12**

Aos dezenove dias do mês de julho do ano de dois mil e vinte e quatro, instalou-se a banca examinadora de Tese de Doutorado do(a) aluno(a) **Guilherme de Freitas Kubiszeski**, matrícula **190132809**. A banca examinadora foi composta pelos professores Dr(a). Camila da Silva Condiolo (Examinadora Externa ao Programa, UnB), Dr(a). José Carlos Baracat Júnior (Examinador Externo à Instituição, UFRGS), Dr(a). Julio Cesar Moreira (Examinador Externo à Instituição, University of Minnesota - UMN), Dr(a). Daniel Rossi Nunes Lopes (Suplente, USP) e Dr(a). Silvio Marino (orientador(a)/presidente, UnB). O(A) discente apresentou o trabalho intitulado **“JÂMBLICO: FRAGMENTOS TRADUZIDOS”**.

Concluída a exposição, procedeu-se a arguição do(a) candidato(a), e após as considerações dos examinadores o resultado da avaliação do trabalho foi:

( X ) Pela aprovação do trabalho;

( ) Pela aprovação do trabalho, com revisão de forma, indicando o prazo de até 30 dias para apresentação definitiva do trabalho revisado;

( ) Pela reformulação do trabalho, indicando o prazo de (Nº DE MESES) para nova versão;

( ) Pela reprovação do trabalho, conforme as normas vigentes na Universidade de Brasília.

Conforme os Artigos 34, 39 e 40 da Resolução 0080/2021 - CEPE, o(a) candidato(a) não terá o título se não cumprir as exigências acima.

**Dr. JOSÉ CARLOS BARACAT JÚNIOR, UFRGS**  
Examinador Externo à Instituição

**Dr. JULIO CESAR MOREIRA, UMN**  
Examinador Externo à Instituição

**Dr. DANIEL ROSSI NUNES LOPES, USP**  
Suplente

**Dra. CAMILA DA SILVA CONDILO, UnB**  
Examinadora Externa ao Programa

**Dr. SILVIO MARINO, UnB**  
Presidente

**Guilherme de Freitas Kubiszeski**  
Doutorando



Documento assinado eletronicamente por **Silvio Marino, Professor(a) de Magistério Superior do Instituto de Ciências Humanas**, em 30/07/2024, às 09:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento na Instrução da Reitoria 0003/2016 da Universidade de Brasília.



Documento assinado eletronicamente por **Camila da Silva Condilo, Professor(a) de Magistério Superior do Instituto de Ciências Humanas**, em 30/07/2024, às 10:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento na Instrução da Reitoria 0003/2016 da Universidade de Brasília.

---



Documento assinado eletronicamente por **Julio Cesar Moreira, Usuário Externo**, em 30/07/2024, às 11:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento na Instrução da Reitoria 0003/2016 da Universidade de Brasília.

---



Documento assinado eletronicamente por **José Carlos Baracat Junior, Usuário Externo**, em 31/07/2024, às 09:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento na Instrução da Reitoria 0003/2016 da Universidade de Brasília.

---



Documento assinado eletronicamente por **Guilherme de Freitas Kubiszeski, Usuário Externo**, em 31/07/2024, às 10:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento na Instrução da Reitoria 0003/2016 da Universidade de Brasília.

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [http://sei.unb.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](http://sei.unb.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **11506064** e o código CRC **5849F2FB**.

---

## AGRADECIMENTOS

Aos professores que compuseram a banca examinadora — Dra. Camila da Silva Condilo, Dr. José Carlos Baracat Júnior e Dr. Julio Cesar Moreira —, a cuidadosa leitura e as inteligentes observações.

A meu orientador, Dr. Silvio Marino, a laboriosa conferência de cada linha do grego traduzido, a importante contribuição da bibliografia italiana, a competente gestão dos trâmites administrativos e as inúmeras palavras de encorajamento.

À Universidade de Brasília (que homenageio com o uso da belíssima fonte UnB Office), a abertura de tantos e tão amplos horizontes.

A minha família de origem, que me sustentou pelo não curto período de 21 anos, sempre apoiando meus estudos.

A minha esposa e meus filhos, que me ensinaram o verdadeiro amor e a quem dedico este trabalho.

δεξαίμην ἂν ἔγωγε Ἰαμβλίχου μᾶλλον  
ἐπιστολὴν μίαν ἢ τὸν ἐκ Λυδίας χρυσὸν  
κεκτῆσθαι.

De minha parte, preferiria receber uma  
única carta de Jâmblico a possuir todo o  
ouro de Lídia.

(Juliano, Epístola XL, Heyler.)

## RESUMO

Esta tese tem por objetivo oferecer a primeira tradução em português das obras fragmentárias do filósofo neoplatônico sírio Jâmblico de Cálcis (c. 242–c. 325 d.C.) diretamente do original grego. Esses escritos, embora incompletos, permitem-nos vislumbrar muitos aspectos centrais da psicologia, da metafísica, da teologia e do método exegético de Jâmblico, sendo, pois, essenciais para o entendimento tanto de outros textos jambliquianos quanto do desenvolvimento da filosofia neoplatônica tardia. A tradução, que abrange as obras *Sobre a Alma*, *Cartas*, *Sobre o Número Físico* e *Sobre a Aritmética Ética e a Teológica*, bem como os comentários de Jâmblico a Platão e a Aristóteles, é apresentada com notas explicativas de natureza filosófica, linguística ou histórica.

Palavras-chave:

Jâmblico; Fragmentos; Tradução; Neoplatonismo; Filosofia Antiga.

## ABSTRACT

This thesis aims to provide the first Portuguese translation of the Syrian Neoplatonist Iamblichus of Chalcis's (ca. 242-ca. 325 AD) fragmentary works directly from the original Greek. These writings, although incomplete, allow one to glimpse many key aspects of Iamblichus' psychology, metaphysics, theology, and exegetical method, thus being essential to the understanding both of other Iamblichean texts and of the development of Late Neoplatonic philosophy. The translation, which covers the works *On the Soul*, *Letters*, *On Physical Number*, *On Ethical and Theological Arithmetic* as well as Iamblichus' commentaries on Plato and Aristotle, is presented with explanatory comments of a philosophical, linguistic, or historical nature.

Keywords:

Iamblichus; Fragments; Translation; Neoplatonism; Ancient Philosophy.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	11
1 A VIDA DE JÂMBLICO .....	11
1.1 VPS 457-460 .....	11
1.2 VPS 460-462 .....	14
1.3 VPS 473 .....	15
1.4 Historiografia bizantina .....	16
1.5 Historiografia hodierna .....	16
1.6 Neoplatonismo .....	17
1.6.1 <i>Teologia Platônica</i> 8 e 9 .....	20
1.6.2 O Neoplatonismo de Jâmblico .....	23
3 O SISTEMA DE JÂMBLICO .....	29
4 O MÉTODO EXEGÉTICO DE JÂMBLICO .....	39
5 AS OBRAS DE JÂMBLICO .....	40
5.1 <i>Sobre a Alma, de Jâmblico</i> .....	40
5.2 <i>Cartas</i> .....	42
5.3 <i>Sobre o Número Físico e Sobre a Aritmética Ética e a Teológica</i> .....	43
5.4 Comentários a obras de Aristóteles .....	45
5.5 Comentários a diálogos platônicos .....	49
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	50
<i>SOBRE A ALMA, DE JÂMBLICO</i> .....	51
<i>CARTAS</i> .....	76
<i>SOBRE O NÚMERO FÍSICO</i> .....	105
<i>SOBRE A ARITMÉTICA ÉTICA E A TEOLÓGICA</i> .....	109
<i>IN ARISTOTELIS CATEGORIAS COMMENTARIUM</i> .....	113
<i>IN ARISTOTELIS DE INTERPRETATIONE COMMENTARIUS</i> .....	217
<i>IN ARISTOTELIS ANALYTICA PRIORA COMMENTARIUM</i> .....	221
<i>IN ARISTOTELIS PHYSICORUM LIBROS COMMENTARIA</i> .....	228
<i>IN ARISTOTELIS QUATTUOR LIBROS DE CAELO COMMENTARIA</i> .	229
<i>OUTROS ESCRITOS</i> .....	232
<i>IAMBlichI CHALCIDENSIS IN PLATONIS DIALOGOS COMMENTARIORUM FRAGMENTA</i> .....	234
<i>IN ALCIBIADEM</i> .....	235

<b>IN PHAEDONEM .....</b>	<b>242</b>
<b>IN SOPHISTAM .....</b>	<b>245</b>
<b>IN PHAEDRUM .....</b>	<b>247</b>
<b>IN PHILEBUM .....</b>	<b>252</b>
<b>IN TIMAEUM .....</b>	<b>255</b>
<b>Livro I .....</b>	<b>255</b>
<b>Livro II .....</b>	<b>268</b>
<b>Livro III .....</b>	<b>278</b>
<b>Livro IV .....</b>	<b>297</b>
<b>Livro V .....</b>	<b>305</b>
<b>IN PARMENIDEM .....</b>	<b>307</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>318</b>

## INTRODUÇÃO

### 1 A VIDA DE JÂMBLICO

O único texto antigo sobre a vida de Jâmblico consta na obra *Vidas dos Filósofos e Sofistas (VPS)*, de Eunápio de Sárdis, historiador e retórico que viveu nos séculos IV e V d.C. A obra abarca personalidades filosóficas do século III ao IV d.C. — de Plotino a Crisânio — e dedica especial atenção a Jâmblico e seus discípulos, inserindo-se no contexto de reabilitação da cultura helênica contra a ascensão do cristianismo. Isso, sem dúvida, enviesa sobremaneira as biografias escritas por Eunápio, as quais frequentemente deixam transparecer o intuito de propalar a virtude que o politeísmo de cariz platônico teria de engendrar luminares e homens sagrados.

Todavia, na ausência de outros registros equiparáveis, resta-nos apresentar a referida narrativa, que, não obstante seu caráter semilendário, oferece ainda um ou outro dado biográfico provável e, mesmo em seus trechos mais excêntricos, talvez ilustre alguns aspectos importantes da imagem pública de Jâmblico, como seu prestígio entre os pares e a dimensão prática de certas opções teóricas pelas quais se tornou conhecido.

Seja como for, importa termos sempre em mente que a vida de Jâmblico permanece envolta em mistério e que as tentativas de desvendá-la alcançam, no melhor dos casos, alguma probabilidade, mesmo diante de outras fontes que reproduzem ou complementam o exposto por Eunápio.

#### 1.1 VPS 457-460

No relato de Eunápio, Jâmblico é descrito como um filósofo muito célebre, de ascendência nobre e de família abastada<sup>1</sup>. Nascido em Cálcis, uma cidade localizada na Celessíria, foi pupilo de um certo Anatólio — que era o “segundo em relação a Porfírio” —, havendo-se destacado em filosofia ainda nos tempos de pupilage. Em seguida, deixou o primeiro mestre para estudar sob a supervisão de Porfírio, ao qual não era inferior senão no tocante à arte da escrita. O biógrafo afirma que o estilo de Jâmblico carece de encanto, graça, clareza e

---

<sup>1</sup> Damásio complementa essa informação quando afirma que Jâmblico era descendente dos reis-sacerdotes de Emesa (Athassiadi, 1999, 334.10-14) — os sampsigerâmides —, dos quais descendia também Heliogábalo, imperador romano de 218 a 222 d.C. Dois soberanos dessa dinastia, inclusive, tinham o mesmo nome do filósofo (Jâmblico I e Jâmblico II), assim como o avô paterno de Sampsigeramo, fundador da linhagem.

simplicidade, apesar de não resultar em completa obscuridade nem em erros de expressão. Por esse motivo, os textos de Jâmblico não prendem o leitor, mas o repelem e vexam seus ouvidos.

Não obstante seus pecados em estilística, o Calcidense conquistou livre acesso aos ouvidos dos deuses por haver praticado a justiça, motivo pelo qual angariou uma multidão de discípulos, que provinham de todos os lugares. Eunápio tece elogios a esses alunos, entre os quais constavam o sírio Sópatro<sup>2</sup> — descrito como eloquentíssimo em seus discursos e escritos —, Edésio<sup>3</sup> e Eustácio da Capadócia<sup>4</sup>, os gregos Teodoro<sup>5</sup> e Eufrásio<sup>6</sup> — este último descrito como virtuosíssimo — e várias outras figuras notáveis em sua capacidade de oratória, o que tornava o poder de Jâmblico de satisfazer a todos algo genuinamente impressionante. Eunápio assinala ainda que Jâmblico era um mestre devotado a todos os seus discípulos, não se poupando a si mesmo nessa devoção.

Todavia, Jâmblico, conforme o relato, ocasionalmente dispensava a companhia de seus amigos e discípulos para cultuar em solidão o divino. Na maioria das vezes, contudo, mantinha contato com os alunos e levava uma vida simples; sua conversa deleitava os presentes como néctar, a ponto de eles jamais se cansarem do prazer daí provindo e exigirem muito a companhia do filósofo.

O caráter hagiográfico da biografia de Eunápio pode ser percebido no registro de um boato espalhado pelos escravos de Jâmblico: quando este rezava para os deuses, flutuava mais de dez cúbitos acima do chão, e seu corpo e vestuário assumiam uma bela coloração dourada (ambos os fenômenos cessando após o fim da oração). O Calcidense, embora não muito dado a risadas, ria diante desses comentários, respondendo aos discípulos que eles haviam sido iludidos por alguém espirituoso, porquanto os fatos eram diversos,

---

<sup>2</sup> Sópatro de Apameia (floresceu no séc. IV d.C.). Envolveu-se na política imperial sob Constantino e foi condenado à morte por este. Cf. *Dictionnaire des philosophes antiques*, Tomo VI, p. 459.

<sup>3</sup> Edésio, o Capadócio (floresceu no séc. IV d.C.). Célebre fundador da escola de Pérgamo, cujo enfoque era mais na prática ritualística pagã do que propriamente na especulação filosófica. Cf. *A Dictionary of Greek and Roman biography and mythology* (entrada: *Aedesius*).

<sup>4</sup> Floresceu no séc. IV d.C. Discípulo de Jâmblico e parente de Edésio, foi célebre por sua oratória. Cf. *Dictionnaire des philosophes antiques*, Tomo III, p. 369.

<sup>5</sup> Teodoro de Asine (floresceu nos sécs. III e IV d.C.). Um dos neoplatônicos mais eminentes da época, elaborou uma filosofia particularmente aberta ao simbolismo numérico e linguístico. Cf. *Dictionnaire des philosophes antiques*, Tomo VI, p. 926.

<sup>6</sup> De Eufrásio, o Sofista, pouco se sabe.

e que no futuro eles testemunhariam a verdade sobre essas ocasiões. Eunápio escreve haver chegado a essa história por intermédio de Crisânio de Sárdis<sup>7</sup>, um de seus mestres e notável discípulo de Edésio. Este, por sua vez, foi um dos principais discípulos de Jâmblico.

Crisânio contou a Eunápio outros rumores sobre a suposta natureza divina do Calcidense. Era a hora de executar o sacrifício, e tudo estava preparado em uma das vilas das quais Jâmblico era o dono. Devidamente realizados os ritos, os participantes puseram-se de volta à cidade, sem pressa, em conversação sobre os deuses. De repente, Jâmblico ficou em silêncio, pensativo e com o olhar fixo no chão; levantando os olhos, dirigiu-os aos companheiros e exortou-os em voz alta a alterar a rota, porquanto um cadáver havia sido carregado recentemente pelo caminho que percorriam. Dado o aviso, o filósofo foi por uma rota menos impura, seguido por alguns discípulos. A maioria, porém, lá ficou — Edésio incluso —, atribuindo um caráter sobrenatural ao fato e buscando provas que confirmassem o parecer do mestre. Em pouco tempo, eles viram aqueles que enterraram o morto voltar. Estes, a quem os discípulos questionaram se haviam de fato passado pelo caminho ora impuro, responderam afirmativamente, pois a rota lhes era a única possível.

As façanhas de Jâmblico não terminaram ali. Importunado pelos presentes, que o queriam testar em algo mais desafiador, o filósofo respondeu que isso não dependia dele e que era preciso esperar pelo momento oportuno. No verão, eles foram com Jâmblico a Gadara, local na Síria conhecido por suas águas termais. Os amigos, banhando-se com Jâmblico, insistiam com o mestre para que ele demonstrasse seus poderes; o Calcidense respondeu-lhes que, a despeito de tal demonstração consistir em irreverência para com os deuses, ele ia satisfazer a curiosidade deles. Havia duas fontes termais menores mas superiores em beleza às outras, e o filósofo pediu aos discípulos que perguntassem aos moradores do local como elas eram chamadas no passado. Atendido o pedido do mestre, os discípulos lhe asseguraram que uma se chamava Eros e a outra Anteros. Jâmblico, que estava sentado numa elevação, tocou com uma das mãos a água, proferiu uma invocação e fez aparecer um menino das profundezas da fonte — branco, de estatura mediana, cabelos dourados em tranças, costas e peito brilhantes, o aspecto idêntico ao de alguém

---

<sup>7</sup> Floresceu no séc. IV d.C. Foi um dos mais eminentes membros da escola de Pérgamo. Cf. *Dictionnaire des philosophes antiques*, Tomo II, p. 320.

que se banhava ou acabara de banhar-se. O mestre, então, incentivou os alunos embasbacados a ir à outra fonte, levantou e foi à frente, pensativo; ele repetiu o procedimento e invocou outro Eros, idêntico ao primeiro, exceto quanto ao cabelo, mais escuro e solto. Os meninos abraçaram Jâmblico como se ele fosse de fato o pai deles, depois do que ele despachou a ambos de volta para seus devidos lugares e foi embora após o banho, angariando ainda mais reverência de seus alunos. Depois disso, os discípulos cessaram com a busca de evidências, crendo nas provas que lhes haviam sido dadas, e apegaram-se a Jâmblico como por uma corrente inquebrantável.

Segundo Eunápio, coisas ainda mais maravilhosas foram ditas sobre Jâmblico, mas o biógrafo optou por não escrevê-las por ser perigoso e sacrílego apresentar uma tradição apócrifa e fluida como uma narrativa estável e bem fundamentada. Ele afirma também que registrou as histórias acima com hesitação, como se elas fossem boatos; apesar disso, fê-lo seguindo homens convertidos pela revelação genuína, que não acreditavam em todo tipo de sinal. Eunápio destaca, ademais, que, até onde ele sabe, nenhum discípulo de Jâmblico registrou seus portentos; como fundamento para sua afirmação, menciona Edésio, segundo o qual nem ele nem ninguém teria escrito sobre o tema.

## **1.2 VPS 460-462**

Eunápio menciona Jâmblico também ao tratar de Alípio<sup>8</sup>, um talentoso professor de retórica cujos numerosos discípulos dirigiam-se ao Calcidense em busca de ensinamentos que não estivessem limitados à arte da conversação. A certa altura, os dois mestres encontraram-se, e Jâmblico dispôs-se a responder às perguntas que Alípio porventura lhe fizesse. Este, em vez de aproveitar a ocasião para levantar questões filosóficas, escolheu a polêmica, endereçando-se a Jâmblico com uma pergunta capciosa: o rico é injusto ou herdeiro de alguém injusto? O Calcidense, incomodando-se com a malícia do interlocutor, esclareceu que seu método não incluía falar de quem possui mais bens materiais que outros, mas de quem sobressai na virtude própria do filósofo. Dito isso, retirou-se, e o encontro se desfez. Jâmblico, contudo, não guardou rancor do colega: posteriormente, após melhor exame, ele admiraria a pergunta de Alípio.

---

<sup>8</sup> Alípio de Alexandria. Talvez seja o conhecido musicólogo que floresceu no séc. IV d.C.

Ambos, depois do ocorrido, encontraram-se privadamente com frequência, e Jâmblico, muito impressionado com a inteligência do retórico, escreveu sua biografia após a morte deste. Eunápio alega haver lido essa obra, que seria obscura e truncada, comparando-a a uma pintura cujo autor sacrifica a semelhança com o modelo e a beleza deste em favor da originalidade; Jâmblico teria, por exemplo, mostrado a crueza dos castigos nos tribunais de sua época, sem ser capaz, ao contrário de alguém versado em política, de discorrer sobre as razões dessas medidas. Assim, teria confundido o contorno e o significado da vida de Alípio e obscurecido o fato de que reverenciava seu autocontrole e intrepidez, bem como a perspicácia e a ousadia de seus discursos. Eunápio conta que Jâmblico morreu após Alípio, havendo deixado muitas raízes e fontes de filosofia. Seus discípulos dispersaram-se por todo o Império Romano, e nenhum deles deixou de conquistar fama e reputação.

Eunápio registra que a escola de Jâmblico e a companhia de seus discípulos deram lugar ao capadócio Edésio, que viajara para a Síria após acumular muito conhecimento e superar todos os seus primeiros mestres. Edésio ter-se-ia encantado com o discurso de Jâmblico, permanecendo sob sua tutela até tornar-se renomado e quase tão grande quanto o novo mestre, exceto no concernente à inspiração divina. Sobre esse último ponto, Eunápio atribui à derrubada dos principais templos pagãos, à conseqüente construção de igrejas cristãs por Constantino e ao silêncio hierofântico dos discípulos de Edésio a aparente omissão deste sobre temas iniciáticos. Seja como for, o biógrafo afirma que ele mesmo (Eunápio) mal era digno, com cerca de 20 anos de pupilagem sob Crisânio, de partilhar das doutrinas mais elevadas, tão grande coisa era para ele a filosofia de Jâmblico, a qual se mostrou resistente à passagem do tempo.

### **1.3 VPS 473**

A última menção a Jâmblico ocorre na biografia do filósofo Antonino<sup>9</sup>, que teria predito, de modo sobrenatural, o fim do paganismo: Eunápio afirma que, enquanto Jâmblico tinha o poder especial de discernir a natureza de fenômenos presentes — como na vez que um egípcio, tentando invocar Apolo, fez aparecer algo que a plateia julgou ser o deus, e só Jâmblico foi capaz de identificar que

---

<sup>9</sup> Filho de Eustácio da Capadócia e da neoplatônica Sosípatra. Floresceu no séc. IV d.C.

se tratava meramente do fantasma de um gladiador —, Antonino tinha a capacidade de prever eventos futuros.

#### 1.4 Historiografia bizantina

A célebre enciclopédia bizantina *Suda* (séc. X d.C.) possui uma entrada sobre Jâmblico (I 27), a qual aponta sua relação com Porfírio, o tempo em que viveu e sua prolificidade como autor de obras filosóficas: “Outro Jâmblico, de Cálcis, na Síria, filósofo, aluno do filósofo Porfírio, de Plotino, viveu no tempo do imperador Constantino. Escreveu diversos livros filosóficos.” (Tradução nossa.)

João Malalas (c. 491-578 d.C.) escreve que Jâmblico ensinou em Dafne, um bosque e santuário próximo a Antioquia, durante o reinado de Magêncio ou Galério, tendo vivido no local até sua morte (*Chronographia* XII 312).

#### 1.5 Historiografia hodierna

A historiografia hodierna sobre a vida de Jâmblico não se limita ao relato pitoresco de Eunápio e procura reconstituir a trajetória do filósofo a partir de passagens preservadas na coleção de epístolas atribuídas ao imperador Juliano e provenientes de cartas endereçadas por um desconhecido ao próprio Jâmblico ou a amigos dele (Bidez, 1919, p. 29), bem como a partir das epístolas de Libânio (*ibid.*, p. 31).

Seu nascimento foi antes do ano de 250 d.C., e sua morte ocorreu provavelmente em torno de 325 d.C. (*ibid.*). Após haver-se afastado de Porfírio, Jâmblico estabelece sua escola em Apameia, na Síria (*ibid.*), cidade natal do importante filósofo pitagórico-platônico Numênio (ativo na segunda metade do séc. II d.C), para onde se mudara também Amélio (ativo na segunda metade do séc. III d.C.), um dos principais discípulos de Plotino<sup>10</sup>. O relato de Eunápio sobre a intensa devoção dos discípulos por Jâmblico é corroborado pela Epístola 60 de Pseudo-Juliano (*ibid.*, p. 33), assim como o relato sobre a amabilidade que o mestre tinha para com eles o é pela Epístola 34 do mesmo anônimo (*ibid.*, 34). Apesar de, diferentemente de Porfírio, abster-se de atacar diretamente o cristianismo em ascensão no Império Romano, é possível dizer, com alguma probabilidade, que se engajou na defesa do paganismo (*ibid.*, p. 35). Jâmblico,

---

<sup>10</sup> Athanassiadi (1999, pp. 153-156) aventa a hipótese de Apameia haver sido o berço dos *Oráculos Caldeus*.



porém, não era unanimidade, como revelam as acusações dos partidários de Teodoro de Asine, os quais o chamavam ambicioso (*ibid.*, pp. 39-40).

Na biografia de Plotino escrita por Porfírio consta uma informação sobre um filho de Jâmblico, Aristão (*Vita Plotini* 9). Aristão ter-se-ia casado com Anficleia, uma aristocrata romana discípula de Plotino, assiduamente devotada à filosofia. Daí é possível inferir que foi em Roma que Jâmblico estudou sob a orientação de Porfírio. Este dedicaria àquele a obra *Sobre o Conhece-te a Ti Mesmo*<sup>11</sup>.

Estudos mais recentes (p.ex., Linguiti, 2016, pp. 207-208) aproximam o nascimento de Jâmblico do ano 245 d.C. e situam seu encontro com Porfírio no decênio de 270-280 d.C. A fundação da escola em Apameia é localizada antes do fim do séc. III (*ibid.*, p. 208).

## 1.6 Neoplatonismo

Diferentemente do platonismo da Academia, do aristotelismo do Liceu e do estoicismo do Pórtico, que eram escolas de filosofia genuínas, operando num esquema de sucessão de escolarcas e de consolidação de uma identidade bem definida — da qual os adjetivos “platônico”, “acadêmico”<sup>12</sup>, “aristotélico”, “peripatético” e “estoico”, correntes na Antiguidade, são consequência —, o neoplatonismo, cuja gênese remonta ao séc. III d.C. — isto é, mais de três séculos após o encerramento da Academia —, é antes uma tendência filosófica, encarnada por pensadores que eram denominados simplesmente platônicos (um dos textos traduzidos neste trabalho, o *Sobre a Alma* de Jâmblico, ilustra bem esse fato)<sup>13</sup>. O adjetivo “neoplatônico”, inexistente na Antiguidade, é criação da historiografia moderna<sup>14</sup>, o que não equivale a dizer que o termo se refira a uma categoria artificial, sem correspondência com a realidade.

Essa tendência filosófica, não obstante sua inerente diversidade de ênfases e de estilos, possuía uma maneira peculiar de interpretar os diálogos de Platão, em especial o *Parmênides*. À primeira vista uma compilação de exercícios argumentativos sobre a relação entre a unidade e a multiplicidade sem

---

<sup>11</sup> Não havendo nessa época nenhum outro Jâmblico famoso, e considerando que Porfírio espera que o leitor saiba de quem trata a passagem (Clarke *et al.*, 2003, xix), é razoável supor que o Calcidense haja estudado em Roma sob tutela sua.

<sup>12</sup> Denominação dos platônicos da Academia.

<sup>13</sup> “Como eu ouvi de alguns platônicos, como Porfírio e muitos outros [...]” (375, 5-6); “Já os mais puros dos platônicos, como os ligados a Plotino [...]” (382.11, 9-10.)

<sup>14</sup> Mais especificamente, da historiografia alemã do séc. XIX (Dillon; Gerson, xiii, 2004).

grandes pretensões filosófico-dogmáticas, o *Parmênides* não será lido pelos neoplatônicos numa chave lógica, mas ontológica: “O Parmênides de Platão, falando mais precisamente, diferencia entre si o primeiro um — o um principal — , o segundo, chamando-o um-muitos, e o terceiro, um e muitos” (Plotino, V, 1 [10] 8, 24-27). As hipóteses do *Parmênides*, desse modo, aludem a realidades fundamentais organizadas conforme seu maior ou menor grau de unidade intrínseca — as “hipóstases”.

Note-se que, ao identificarmos o neoplatonismo com um estilo de exegese, não estamos tentando discorrer sobre a gênese de sua(s) ontologia(s) — isto é, afirmando que a doutrina das hipóstases teria de fato provindo de uma leitura original do *Parmênides*; tampouco dogmatizamos que a doutrina precedeu a interpretação textual e que esta não passaria de pretexto para a promoção daquela; apenas salientamos que os neoplatônicos assim apresentavam sua filosofia: como um sistema orgânico no qual ontologia e exegese interagem.

Plotino (c. 205-270 d.C.) é considerado o pioneiro dessa espécie de interpretação criativa, apesar de ele nunca haver omitido a enigmática figura de Amônio Sacas (c. 175 d.C.-c. 242 d.C.), seu mestre em Alexandria:

No entanto, as coisas que ele, por si mesmo, nos contava em nossas frequentes reuniões eram estas: [...] Que, em seu vigésimo oitavo ano, sentiu-se inclinado à filosofia e, estudando com os mestres mais famigerados da Alexandria dessa época, deixava as preleções desalentado e cheio de tristeza, de modo que contou a um de seus amigos o que lhe acontecia; este, compreendendo o desejo de sua alma, o conduziu a Amônio, a quem ainda não tinha experimentado. Que, ao entrar e ouvi-lo, disse a seu amigo: “Era este a quem procurava”. Que, permanecendo continuamente com Amônio desde aquele dia, adquiriu tal formação filosófica, que foi tomado pelo anseio de experimentar a filosofia que era praticada entre os persas e aperfeiçoada entre os hindus.

[...] Erênio, Orígenes e Plotino tinham pactuado não expor nenhuma das doutrinas de Amônio, precisamente as extraídas por eles nas preleções, e Plotino mantinha o pacto, reunindo-se com aqueles que lhe assistiam, mas guardando ocultas as doutrinas recebidas de Amônio. Erênio foi o primeiro a romper o pacto, e Orígenes seguiu a iniciativa de Erênio. Porém ele nada escreveu além de seu *Sobre os daímones* e, sob Galieno, seu *O rei é o único criador*. Plotino continuou por muito tempo sem nada escrever, mas construía seus cursos a partir de seu encontro com Amônio; e assim continuou por dez anos completos, reunindo-se com alguns, mas sem nada escrever. (Porfírio, *Vida de Plotino*, 3. Trad. Baracat Júnior, 2006).

Com efeito, Plotino, além de não se apresentar como um criador de novidades, era visto por seus contemporâneos sobretudo como um expositor especialmente habilidoso da filosofia pitagórica e platônica, em continuidade inclusive com pensadores do médio platonismo<sup>15</sup> e do neopitagorismo<sup>16</sup> (VP 17-20), os quais, não diferindo daquele em doutrina, teriam sido incapazes de expressar com a mesma clareza a visão de mundo compartilhada. O trabalho de Plotino, assim, ter-se-ia resumido a extrair as consequências mais radicais dessa mundividência, até então implícitas.

É sabido que já Espeusipo (410-339 a.C.), sobrinho de Platão e sucessor seu na Academia, postulava a transcendência do um em relação ao ente (Aristóteles, *Met.* XIV 5, 1092a14-15). Seja como for, a ideia de um princípio supremo acima do ente e do intelecto é, na pior das hipóteses, abandonada pelos médios platônicos e, na melhor, tratada assistematicamente.<sup>17</sup> É inegável, ademais, que estes eram, em comparação com os neoplatônicos, muito menos detalhistas e holísticos, priorizavam mais a ética que a ontologia e não souberam superar o dualismo entre o princípio supremo e a matéria, tampouco elaboraram a relação entre o demiurgo e o mundo inteligível tão criativamente quanto seus sucessores.<sup>18</sup> Os neoplatônicos, ao contrário, são marcadamente monistas em seu esforço para não deixar nenhuma ponta solta na derivação da realidade inteira a partir de um único princípio.

Acrescente-se que os médios platônicos interpretavam o *Parmênides* numa chave lógica (Bonuglia, 2020), o que corrobora o entendimento do neoplatonismo como um ponto de inflexão exegético. Todavia, se considerarmos a herança neopitagórica, a situação torna-se um pouco mais complexa: Dodds

---

<sup>15</sup> Designação da historiografia contemporânea para o platonismo desenvolvido a partir da rejeição do ceticismo da última fase da Academia. Compreende um período que vai do séc. I a.C. ao III d.C., quando Plotino imprime novo rumo ao platonismo. Desenvolveu-se em diálogo com as diversas correntes em voga à época (em especial, o estoicismo e o peripatetismo), assumindo feição notavelmente eclética. Seu mais famoso expoente foi Plutarco de Queroneia (c. 45-120 d.C.).

<sup>16</sup> Designação da historiografia contemporânea para as filosofias pitagorizantes dos sécs. I e II d.C., que giravam em torno do misticismo numérico. Sua história confunde-se com a do próprio médio platonismo. Nicômaco de Gérasa (c. 60 d.C.-c. 120 d.C.), um de seus principais expoentes, exerceu enorme influência sobre Jâmblico, e Plotino chegou a ser acusado de plagiar Numênio.

<sup>17</sup> “Pode-se ver a dificuldade para um médio platônico envolvida em associar a multiplicidade de Ideias muito intimamente com o Deus supremo, que ele pensaria naturalmente como Um, ou a Mônada, bem como Intelecto. Plotino e seus seguidores eliminaram essa dificuldade ao postular uma entidade mais elevada que o Intelecto e, dessa elevada posição vantajosa, eles foram capazes de criticar seus predecessores.” (Dillon, 1996, p. 256.)

<sup>18</sup> A tríade de princípios tradicionalmente média platônica consiste em Deus, matéria e ideia (Aécio, *Placita*, 1, 3, 21, p. 288, Diels *Doxogr.*).

(1928, p. 136), por exemplo, defende ser possível fazer a interpretação neoplatônica do *Parmênides* — com o primeiro um além do ser; o segundo um, inteligível; e o terceiro, anímico — remontar ao neopitagorismo, porquanto Simplício (*In Phys. A 7, 230. 34 et seq.*) afirma que Moderato de Cádiz (neopitagórico da segunda metade do séc. I d.C.), seguindo os pitagóricos precedentes, teria sustado o esquema trinitário nesses termos. Trata-se, contudo, do comentário de um comentário (Simplício, no caso, comenta Porfírio, que, por sua vez, comenta Moderato), sem menção explícita ao *Parmênides* (embora, muito provavelmente, a referência esteja subentendida). A argumentação de Dodds não deixa de ser convincente e obrigar-nos-ia a atenuar a afirmação da originalidade exegética dos neoplatônicos.

### 1.6.1 Teologia Platônica 8 e 9

De utilidade, a nosso ver, para a compreensão dessa tendência interpretativa são os Capítulos 8 e 9 do Livro I da *Teologia Platônica* de Proclo (412-485 d.C.), o grande sistematizador do neoplatonismo.

Após afirmar que remeterá a especulação teológica platônica unicamente ao *Parmênides* — procedimento, na sua opinião, tão natural quanto remeter a ciência da natureza ao *Timeu* —, Proclo identifica, entre os grupos contra os quais deve argumentar, o daqueles que reduzem o *Parmênides* ao exercício da argumentação contra ou a favor de qualquer ponto e negam que o diálogo introduza doutrinas “inefáveis” e “intelectivas”. Tais intérpretes, em suas palavras (34, 2-3), removem o propósito do diálogo da verdade das coisas (τῆς τῶν πραγμάτων ἀληθείας) para o “exercício lógico” (λογικὴν γυμνασίαν).<sup>19</sup>

Na sequência, Proclo reconhece como um dos objetivos do *Parmênides* o ensino da dialética, mas ressalta que tal ensino não prescinde do exemplo concreto, isto é, das características dos entes — entre os quais a identidade, a alteridade, a semelhança, a diferença, o movimento e o repouso —, de modo que a obra pode ser entendida como um convite ao método dialético para todos os que desejam investigar a natureza de tais entes de maneira apropriada. Afirma, então, que o personagem Parmênides deixa muito claro que o método não consiste em meras palavras, mas se baseia em realidades concretas,

---

<sup>19</sup> Todavia, é preciso observar que Parmênides explicitamente afirma estar a conduzir Sócrates em um exercício voltado para o robustecimento da capacidade dialógica (Pl. *Parm.* 135c-d), e que o próprio πραγματειώδης se liga a παιδιὰν, isto é, “brincadeira de criança”.

forçando a leitura para que o πραγματειώδη do diálogo (Pl. *Parm.* 137b) não signifique “trabalhoso”, “laborioso”, e sim “concernente aos fatos”. Evidencia-se, dessa forma, o uso de um tipo de escavação etimológica não simples ou trivial, mas extremamente elaborada, como um dos pilares da exegese neoplatônica.

Em seguida, Proclo constrói um argumento com base na idade e na sabedoria do personagem Parmênides, partindo da seguinte pergunta: como seria possível o grande ancião contemplador do um que é (τοῦ ἐνὸς ὄντος), desapegado de toda futilidade, perder tempo com meros exercícios lógicos? Sustentar tal hipótese — ele prossegue — equivaleria a dizer que Platão, no diálogo, ridicularizou Parmênides, porquanto este se teria rebaixado dos “espetáculos mais intelectivos da alma” para disputas juvenis. Evidencia-se, assim, que a interpretação neoplatônica, em contraste com interpretações contemporâneas (Tabak, 2015), nem sequer considera a possibilidade de o *Parmênides* consistir numa sátira contra o eleatismo.

Proclo, então, identificando o um que é do diálogo com o um do poema *Sobre a Natureza* do Parmênides histórico, exclui qualquer possibilidade de raciocínios de caráter opinativo e exercícios dialéticos serem utilizados para tratar de entes genuínos. Em seguida, após apelar para a autoridade de Platão (*Timeu*, 51d3-e6) com o intuito de reforçar a diferença entre intelecto e opinião e entre seus respectivos objetos, cita Aristóteles (*Tópicos* I 10, 104a3-8; 11, 105a7-9) com o mesmo propósito, como se a noção de dialética defendida pelo Estagirita fosse coerente com a platônica. Mostra-se, dessa maneira, outra característica marcante do neoplatonismo: a visão da filosofia de Aristóteles não como uma ruptura em relação à herança platônica, mas como uma sua continuidade que, se erra, o faz pontualmente, sem deixar de ser harmonizável com a precursora.

Após salientar que o *Parmênides* oferece ensinamentos sobre todos os entes, sobre a ordem do todo, sobre a processão a partir do um e sobre a conversão que neste culmina, ensinamentos esses que tornam disparatada a leitura do diálogo como exercício lógico, Proclo deixa entrever outro pressuposto neoplatônico: a da coerência de Platão através das diferentes obras. Como o assunto do *Parmênides* seria outro que não o apropriado ao pensador que o diálogo homenageia, se em todas as demais obras Platão atribui a temática própria a cada filósofo — a *Timeu*, a natureza; a Sócrates, a política; à *Estrangeira* de Mantineia, o amor; ao *Estrangeiro* de Eleia, o ente? Enquanto nos

demais diálogos os personagens são os principais defensores dos argumentos por eles expostos, no *Parmênides* seria diferente, justo com o autor do grande poema ontológico?

Ademais, no *Teeteto* (183e), Sócrates menciona seu encontro de juventude com o ancião Parmênides, que lhe parecera, na ocasião, possuidor de um pensamento absolutamente profundo, e, no *Sofista* (217c), conta que testemunhou o filósofo conduzindo um debate belíssimo por meio de perguntas.

Proclo cita também a *República* contra a ideia da dialética como mero jogo argumentativo, isto é, como argumentação desenvolvida por meio de opiniões comuns, pertencente ao aspecto exterior do exercício. A dialética seria o “cume das disciplinas” (*Resp.* VII, 534e2-3), que conduz seus usuários ao bem em si e às primeiras hênades, purificando o “olhar da alma” (VII, 533d2), mantendo-o fixo nos entes genuínos e no princípio uno de tudo e concluindo sua trajetória “até o princípio não hipotético” (VII, 511d6).

Em seguida, afirma que de modo algum desprezará esse método, superior às mais exatas ciências e, *a fortiori*, à argumentação fundada em opiniões comuns. Enquanto esta é superior apenas à erística, o método dialético lança mão de divisões e análises que espelham a processão dos entes a partir do um e seu retorno a ele, bem como de definições e demonstrações na “caça ao ente” (*Fédon*, 66b). O raciocínio fundado em opiniões é totalmente inferior à demonstração, e a dialética serve-se não somente desta, mas de definições e divisões, procedimentos ainda mais fundamentais. Portanto, deve-se ter clara a diferença entre eles, mantendo a pureza do *Parmênides* relativamente à estéril variedade das argumentações e considerando seus discursos como voltados para o ente em si, não às aparências.

Já o segundo grupo contra o qual Proclo argumenta, apesar de ter enxergado no *Parmênides* mais que uma polêmica contra Zenão e o exercício lógico e adotado uma interpretação metafísica do diálogo, não foram além do um que é, ou seja, não divisaram a realidade do um supraessencial (*In Tim.* 635). A Plotino, então, teria restado encontrar no *Parmênides* as mais inefáveis entre as doutrinas, e a seus sucessores, esmiuçá-las cada vez mais.

Em suma, abstraindo-se as inúmeras nuances de um pensador para outro e de uma fase para outra, o neoplatonismo pode ser entendido como uma postura relativamente original diante da obra de Platão, postura essa concretizada numa exegese que rastreia, no texto platônico, um arcabouço

metafísico formado por, *no mínimo*, três princípios da realidade (hipóstases) — o um, princípio absoluto, simples e inefável (para a maioria dos expoentes) ou decorrente imediato do absoluto inefável (para Jâmblico, Teodoro de Asine e Damáscio), em ambos os casos acima do próprio ser e do ente; o intelecto, nível seguinte do real, que engloba tanto as formas inteligíveis quanto a atividade do inteligir primordial; e a alma, posterior ao intelecto, a qual serve de mediadora entre o mundo inteligível e o mundo sensível, material, sendo uma espécie de princípio de atração pelas coisas exteriores. Nesse esquema, o processo fundamental é a processão/emanação, na qual o princípio superior gera, de modo atemporal/eterno, o imediatamente inferior, até a culminância na matéria, entendida como pura passividade estéril. A partir dessa ontologia, advoga-se uma ética que tende à virtude, à ascese, à purificação, à contemplação, ao contato da alma com sua origem divina e à superação das dualidades. Nesse labor especulativo, que elege a filosofia de Platão como eixo principal, sintetizam-se diversos elementos das tradições filosóficas e mítico-religiosas helênicas, com especial apreço por conceitos herdados de Aristóteles, cujo pensamento, em grande parte, é entendido como harmonizável com o sistema platônico.

### 1.6.2 O Neoplatonismo de Jâmblico

Jâmblico é amplamente considerado — juntamente com Plotino e Porfírio — um dos três maiores nomes do neoplatonismo. Desde a Antiguidade, Jâmblico tem sido visto como um entusiasta das práticas religiosas do paganismo helenístico; já Damáscio (*In Phaed.* I 172, 1-4), o último escolarca da Escola de Atenas, observava: “Uns priorizam a filosofia, como Porfírio, Plotino e muitos outros filósofos; outros, a arte sacerdotal, como Jâmblico, Siriano, Proclo e todos os sacerdotais.” (οἱ μὲν τὴν φιλοσοφίαν προτιμῶσιν, ὡς Πορφύριος καὶ Πλωτῖνος καὶ ἄλλοι πολλοὶ φιλόσοφοι· οἱ δὲ τὴν ἱερατικὴν, ὡς Ἰάμβλιχος καὶ Συριανὸς καὶ Πρόκλος καὶ οἱ ἱερατικοὶ πάντες.)<sup>20</sup> Esse traço se tornou ainda mais conspícuo pelo fato de a obra de Jâmblico mais conhecida desde a Renascença tratar

---

<sup>20</sup> Essa dicotomia já era perceptível dentro da Escola de Pérgamo. Enquanto Máximo de Éfeso (c. 310-c. 372) favorecia ardorosamente as práticas taumaturgias, Eusébio de Míndo (floresceu no séc. IV d.C.) defendia a “purificação por meio da razão” (τὴν διὰ τοῦ λόγου κάθαρσιν) (VPS 474-5). Também no eixo alexandrino se reconhecia o contraste entre as duas tendências: Davi, o Invencível, comentarista aristotélico ativo em Alexandria no séc. VI, cita um oráculo de Apolo que se teria referido a Jâmblico como inspirado (ἐνθους) e a Porfírio como polímata (πολυμαθής) (*In Isag.* 4, 2).

precisamente do tema da teurgia (de θεῖον, “divino”, e ἔργον, “obra”, “trabalho”), uma prática ritual que envolvia a invocação de entidades supra-humanas, entre as quais estavam deuses, *daímones*, heróis, anjos, arcanjos, arcontes e almas (*De Myst.* II 3 [70] *et seq.*) — a *Resposta de Mestre Abamon à Carta de Porfírio a Anebo e Soluções às Dificuldades nela Contidas* (Αβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβῶ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις)<sup>21</sup>, parafraseada pelo italiano Marsílio Ficino sob o título de *De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldeorum, Assyriorum*,<sup>22</sup> chegou a ser rotulada por E. R. Dodds como um manifesto do irracionalismo, muito aquém da grandeza filosófica de Plotino (Dodds, 1951, p. 287).

É inegável, pois, que o pensamento de Jâmblico sinaliza uma “virada teúrgica” na história do neoplatonismo — a teurgia passa a ser a atividade preeminente na salvação da alma (*Myst.* I 12 [41] 9-10), pois não é mais o pensamento (ἔννοια) que une o ser humano aos deuses, e sim as obras secretas além de toda inteligência e o poder de símbolos inefáveis, compreendidos apenas pelos deuses e independentes da inteligência humana;<sup>23</sup> se o pensamento fosse capaz de efetuar essa união teúrgica com o divino, nada impediria os filósofos teóricos de alcançá-la (II 11 [96] 12). Uma ascese puramente mental, baseada apenas nos recursos fornecidos pela filosofia teórica, não é suficiente, portanto, para o resgate da alma. Contudo, Jâmblico não traça somente uma oposição entre teoria e prática, mas também entre a atividade meramente humana e a atividade divina, de modo que nem mesmo o caráter humano virtuoso basta para atingir a pureza típica da atividade dos deuses (I 15, [48] 10). Assim, embora o ideal contemplativo da filosofia teórica possua uma dimensão eminentemente prática — na linha do proposto por Hadot (2014) —, envolvendo o laborioso

---

<sup>21</sup> Abamon é o personagem que Jâmblico assume para responder a Porfírio. É possível que o pseudônimo não possua qualquer significado especial para além da sonoridade egípcia (Clarke *et al.*, 2003, xxxvii). Quem provavelmente confirma a autoria da carta é Proclo (*In Tim.* I 386, 9-13), e é pertinente notar que essa menção única evidencia que o protagonismo do *De Mysteriis* é um fenômeno posterior, fruto de mera contingência histórica. Um escólio de Miguel Pselo que encabeça os dois manuscritos mais antigos da obra também aponta para a autoria de Jâmblico.

<sup>22</sup> O sincretismo observado em Jâmblico não consistiu em novidade na filosofia antiga. Numênio já havia sincretizado Platão, Pitágoras e doutrinas indianas, judaicas, persas e egípcias (Fr. 9a).

<sup>23</sup> “No *De Mysteriis*, *synthema* e *symbolon* expressam uma ponte mediadora que conecta e articula a realidade material com o reino transcendente. A imagem sensível do objeto é, desse modo, uma manifestação material de uma corrente do hipercósmico transcendente, ou seja, são sinais.” (Moreira, 2013, p. 61.) Não se trata de “sinais arbitrários”, mas de “traços ontológicos do divino e inseparáveis do mundo sensível” (*ibid.*).



cultivo das virtudes e exercícios espirituais meditativos de introspecção, ele permanece restrito a limites que apenas o ritual teúrgico pode superar.

A despeito de Jâmblico haver sido o primeiro filósofo a valorizar aberta e extensamente a teurgia num registro especulativo<sup>24</sup>, inaugurando a tendência observada em neoplatônicos posteriores como Proclo e Damáscio, o juízo axiológico acerca desse passo é, nos estudos hodiernos, consideravelmente mais caridoso do que o proferido por Dodds. A evidente sofisticação filosófica<sup>25</sup> da teologia do *De Mysteriis* aponta não para o abandono da razão, mas para a “racionalização do irracional” (Chiaradonna; Lecerf, 2019, 6.3), de modo que uma leitura reducionista, como por exemplo a de Zeller (*apud* Reale, 2008, p. 141), que contrasta Jâmblico com Plotino e vê em Proclo uma suposta síntese de duas tendências opostas, soa como ultrapassada, uma vez que o próprio Jâmblico já sintetizava com habilidade o vocabulário religioso com o filosófico. Vale destacar que essa reabilitação do Calcidense teve início com o esforço de Larsen (1972) e de Dillon (1973, VII) para reunir e publicar seus fragmentos, o último com o intuito expresso de elevá-lo do status de um “mago de terceira linha” para o de um “filósofo de segunda classe”. Foi esse esforço que, na ausência dos grandes tratados metafísicos de Jâmblico, permitiu aferir a incomparável influência exercida por ele sobre o neoplatonismo tardio. Percebe-se hoje que, assim como o ocidente romano herdou de Plotino os rudimentos de platonismo, a porção oriental do Império teve em Jâmblico sua maior autoridade no assunto.

É mister destacar também que o apreço de Jâmblico pelos recursos do pensamento racional não é um mero pressuposto inferido da composição do *De Mysteriis* e de suas demais obras, pois duas cartas do filósofo, parcialmente preservadas por Estobeu sobre o tema da dialética, tratam da capacidade

---

<sup>24</sup> Essa qualificação é importante, pois já Amélio, um dos mais célebres discípulos de Plotino, fora descrito por Porfírio (*Vit. Plot.* 10.33-4) como um φιλοθύτης (“amante de sacrifícios”). Amélio, contudo, não foi tão longe a ponto de produzir uma justificativa racional das práticas religiosas pagãs. Smith (2000, p. 345) chega mesmo a fazer uma defesa de Jâmblico como o primeiro filósofo da religião: “O que Jâmblico nos dá não é meramente uma defesa da realidade e da autenticidade de certos fenômenos religiosos nem simplesmente uma explicação de como eles ocorrem, mas uma teoria dos modos nos quais e da medida na qual discurso verbal e distinções filosóficas podem ser legitimamente aplicados a eles. Ele também nos fornece exemplos da aplicação de seu método. É uma marca do interesse e da importância desse trabalho que muitos dos problemas que ele levanta ainda permanecem pontos focais para aqueles engajados na filosofia da religião.” (*Ibid.*, pp. 352-353.)

<sup>25</sup> Cf. Moreira (2013, p. 9), que também reconhece o enorme rigor filosófico das respostas fornecidas por Jâmblico. A dissertação de Moreira, a qual consiste num estudo dos três primeiros livros do *De Mysteriis*, com ênfase na fundamentação filosófica da prática teúrgica, inaugura a pesquisa acadêmica sobre Jâmblico no Brasil.

humana de argumentação em termos exclusivamente positivos (*Cartas*, V; XIII). Ademais, é sabido que nem Plotino nem Porfírio militavam a favor de uma filosofia “pura” em detrimento total do registro mitológico, uma vez que o primeiro enxergava o mito como um discurso que, embora de modo precário (pois que se serve de esquemas temporais para descrever o atemporal), versa e ensina sobre realidades não geradas (III, 5 [50] 9, 24-29)<sup>26</sup>, e o último se ocupou da interpretação alegórica de Homero no *Antro das Ninfas*, além de escrever, numa obra intitulada *Sobre a Filosofia dos Oráculos*,<sup>27</sup> acerca do próprio texto que deu origem ao termo “teurgia” — os *Oráculos Caldeus*, de Juliano, o Caldeu, e seu filho, Juliano, o Teurgo. Segundo o testemunho de Agostinho (*CD X 9*), Porfírio admitia, com certa relutância e constrangimento, algum valor à teurgia no que tange à purificação da parte pneumática da alma, isto é, a parte especializada em captar as imagens das coisas materiais. Isso se assemelha à postura adotada pelo próprio Plotino em relação à influência dos astros e dos procedimentos mágicos, que, apesar de real, estaria limitada ao corpo e à alma inferior (II 3 [52] 9-10; IV 3 [27] 6; II 9 [33] 14); essa influência, decorrente da simpatia cósmica que liga as partes do universo umas às outras, não é capaz, portanto, de atingir o sábio em seu aspecto racional (IV [28] 4.43). Plotino aceitava também a eficácia de santuários e de estátuas enquanto capazes de canalizar uma porção da alma do universo (IV [27] 3.11) e demonstrava familiaridade com ritos de mistérios iniciáticos (I 6 [1] 6); em certa ocasião, ele deixou-se conduzir por um sacerdote egípcio até o templo de Ísis em Roma para conjurar seu *daímon*, que se revelou ser na verdade um deus (*VP X 33-38*). Porfírio, por sua vez, embora negasse, no culto ao deus superior, a ritualística, por esta utilizar a matéria e a palavra (*De Abst.* II 34, 2), admitia a oferta de coisas inanimadas para os astros, divindades inferiores que possuem um corpo (*ibid.* II 37, 3). Por fim, estando ambos — Plotino e Porfírio — empenhados em transcender a dualidade implicada no próprio pensamento, é impreciso falar aqui de um “racionalismo” puro (Chlup, 2012, p. 174). Não se deve perder de vista, porém, que, no tocante à metodologia prescrita como necessária para a salvação da alma e para a união com o divino, Jâmblico representa de fato uma mudança

---

<sup>26</sup> Sobre a problemática do mito no pensamento de Plotino, vide Oliveira (2013).

<sup>27</sup> Embora negue, nessa obra, que a teurgia seja indispensável para o filósofo conquistar a felicidade (Eusébio, *Prae. eu.* V, 14, 4), Porfírio (*ibid.* IV 6, 3) admite a virtude salvífica das doutrinas oraculares (não somente a dos oráculos caldeus).

de rota, pois Plotino e Porfírio, ainda que não negassem de todo a eficácia das práticas teúrgicas, julgavam-nas dispensáveis<sup>28</sup>. “Para Plotino, o único ‘mistério’ era a filosofia platônica” (Dodds, 1928, p. 141), filosofia essa que, na visão de Porfírio, era suficiente ao menos para uma minoria (O’Meara, 1969, p. 119, n. 25).

Jâmblico, em diversas outras obras, não se furta a ostentar o arcabouço religioso sobre o qual se erige o *De Mysteriis* — por exemplo, ao mencionar os “gêneros superiores” (τὰ κρείττονα γένη) (*De Anima* 365, 9, 15; 377, 17; 378, 3; 455, 3; *AET* 50, 59, 79; *In Parm.* Fr. 2, 6; Fr. 13;) —, ainda que seu campo de interesse não esteja limitado à teologia, estendendo-se também à lógica, à física e à ética. É necessário ressaltar, contudo, que seu entendimento acerca das entidades supra-humanas não se confunde com uma crença simplista. Jâmblico mantém os gêneros superiores legados pelas tradições míticas e religiosas porque eles possuem uma função precípua: sendo os deuses e a alma extremos, é preciso haver intermediários (*De Myst.* I 5 [16] 5-6; I 7 [23] 1-7). Aqui, a religião caminha junto com o sofisticado pressuposto ontológico de que a realidade não admite lacunas.

Ademais, a imutabilidade e a eternidade dos deuses e dos gêneros superiores tornam ineficazes quaisquer raciocínios que possuem validade apenas no plano da geração — conjecturas, opiniões e silogismos, procedimentos essencialmente antitéticos, cedem lugar a uma apreensão direta, inequívoca e inata da essência dessas entidades (*Ibid.*, I 3, [7] 10-[10] 6). Temos aqui, portanto, uma reflexão clara sobre os limites do discurso humano em face de um objeto refratário a seus recursos — negar a realidade dos deuses e dos supra-humanos intermediários não é sinal de impiedade somente, mas também de erro metodológico, visto que a mera hipótese de sua não existência para fins estritamente especulativos já afasta da verdade a empreitada filosófica.

Por fim, é digna de nota a ênfase dada por Jâmblico ao caráter transcendente do divino: os deuses transcendem tanto a alma quanto o universo, devendo ser veementemente rejeitada qualquer tentativa de imanentizá-los (*ibid.*, III 21 [150] 2 *et seq.*). Aqui, a própria ideia de um mundo físico povoado por deuses ganha novo significado, pois não é enquanto parte de um composto que a influência divina se faz presente no universo; os deuses não estão nele

---

<sup>28</sup> Contudo, segundo Plotino, a última etapa, que é a revelação do um, não envolve esforço humano, mas uma espera contemplativa (V 5 [32] 8.1-5).

*simpliciter*, pois, se assim fosse, o transcendente estaria abrangido por algo que lhe é inferior, o que é absurdo. Mais correto, portanto, é dizer que os deuses abrangem o universo<sup>29</sup>.

Um corolário da transcendência dos deuses é a incapacidade de os seres humanos exercerem sobre eles qualquer coação por meio dos rituais invocatórios; a eficácia destes reside primariamente na própria vontade divina: não são os deuses que descem até o teurgo, mas é o teurgo que, pela benevolência dos deuses, é purificado e elevado até o âmbito inteligível (*ibid.*, I 12, 40, 12-41, 8)<sup>30</sup>.

O ritual teúrgico, portanto, não serve para manipular os deuses e rebaixá-los, mas para ajustar o ser humano, colocando-o na mesma frequência deles;<sup>31</sup> a origem da teurgia não é humana, pois ela é instaurada pelos próprios deuses como uma imitação da ordem divina. A influência destes é derramada de maneira gratuita e constante sobre o universo<sup>32</sup>, mas sem que isso seja consequência de deliberação ou de atenção consciente (Wallis, 1995, p. 121). Esse refinado aparato teológico está a anos-luz de qualquer interpretação literal do discurso mitológico e religioso, de modo que a avaliação da teurgia como o "refúgio de uma *intelligentsia* em desespero" e um "retrocesso ao sincretismo débil do qual [Plotino] tentara escapar" (Dodds, 1951, pp. 288, 286) certamente cai por terra.<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> Jâmblico acata o argumento desenvolvido por Plotino (VI 5 [23] 4-6) que parte da incorporeidade, da indivisibilidade e da não espacialidade dos entes superiores para sua onipresença indivisa e para a impossibilidade de eles serem contidos pelos entes inferiores e divisíveis. Se a influência superior nos parece variar em grau de ente para ente, isso se explica pelas diferenças individuais em capacidade/adaptabilidade. Cf. o Fragmento 43 dos comentários aristotélicos, no qual se lê que "[...] no sentido principal, todas as coisas são ditas estarem em Deus, visto que todas as coisas depois dele são nele compreendidas."

<sup>30</sup> Trata-se, como veremos, de uma ascensão *temporária* ao inteligível, mais bem interpretada talvez como um contato com aspectos psíquicos superiores, que emulam as estruturas inteligíveis e a unidade absoluta.

<sup>31</sup> "Embora as invocações religiosas pareçam coercivas, Jâmblico mantém que o teurgo está, antes, afinando-se com os deuses, usando os *symbola* que foram semeados por todo o cosmo pelos deuses." (Addey, 2012, p. 136.)

<sup>32</sup> Jâmblico não chega a utilizar o termo χάρις ("graça") para a iniciativa divina, mas a comparação com o cristianismo é quase inevitável, ainda mais se for levada em conta a incapacidade do ser humano de garantir a própria salvação: "Isso era semelhante ao movimento feito pelo cristianismo, no qual o homem, uma vez corrompido pelo pecado original, precisa da mediação do Logos encarnado e dos sinais sensíveis dos sacramentos para entrar em contato com Deus. Para o neoplatonismo e o cristianismo [...], o homem não pode salvar-se a si mesmo pela sua própria força, mas deve esperar que o divino tome a iniciativa". (Hadot, 2002, p. 171, trad. Chase). Ele utiliza, contudo, termos correlatos, como ὄφελος ("benefício", "ajuda", "vantagem") (*De Myst.* V 10 [211] 7). Nessa perspectiva, a irradiação provinda dos entes superiores compensa, em certa medida, a debilidade da alma.

<sup>33</sup> Embora não dispensemos, nesta pesquisa, informações históricas imprescindíveis a qualquer trabalho de tradução, nem subscrevamos sem ressalvas ao método estrutural, evitamos interpretar a filosofia de Jâmblico em chave etiológica, como se ela se reduzisse a sintomas de fatos econômicos e políticos ou de traços psicológicos do autor. Acreditamos não ser sua obra

Jâmblico, na verdade, buscava proteger o cerne doutrinal do platonismo contra abstrações reducionistas (Shaw, 2012, p. 91, n. 4), e a promoção da teurgia deve ser vista como um esforço não de inovação, mas de conservação do caráter vetusto, integral e sagrado de um modo de vida transmitido (*ibid.*, 2012, p. 92).

### 3 O SISTEMA DE JÂMBLICO

Paralelamente à valorização da teurgia, outro traço marcante da filosofia de Jâmblico é a complexificação da metafísica proposta por Plotino. No que tange ao primeiro princípio em particular, quem registra essa tendência é, novamente, Damásio:

Depois disso, submetamos a exame se são dois os primeiros princípios antes da primeira tríade inteligível — o totalmente inefável e o incoordenado com a tríade —, conforme julgou o grande Jâmblico no vigésimo oitavo livro da perfeitíssima *Teologia Caldaica*, ou, como admitiu a maioria dos posteriores a ele, se após o princípio inefável e único está a primeira tríade dos inteligíveis, ou se também desceremos dessa hipótese e diremos com Porfírio que o princípio único de todas as coisas é o pai da tríade inteligível. (*De Principiis* II, 1.5–15.)

Μετὰ δὲ ταῦτα ἐκεῖνο προβαλλόμεθα εἰς ἐπίσκεψιν, πότερον δύο εἰσὶν αἱ πρῶται ἀρχαὶ πρὸ τῆς νοητῆς πρώτης τριάδος, ἢ τε πάντη ἄρρητος καὶ ἡ ἀσύντακτος πρὸς τὴν τριάδα, καθάπερ ἠξίωσεν ὁ μέγας Ἰάμβλιχος ἐν τῷ κη' βιβλίῳ τῆς χαλδαϊκῆς τελειοτάτης θεολογίας, ἢ ὡς οἱ πλεῖστοι τῶν μετ' αὐτὸν ἐδοκίμασαν, μετὰ τὴν ἄρρητον αἰτίαν καὶ μίαν εἶναι τὴν πρώτην τριάδα τῶν νοητῶν, ἢ καὶ ταύτης ὑποβησόμεθα τῆς ὑποθέσεως, κατὰ δὲ τὸν Πορφύριον ἐροῦμεν τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν εἶναι τὸν πατέρα τῆς νοητῆς τριάδος.

Plotino concebera o intelecto, a segunda hipóstase, como uma tríade — ente-vida-intelecto — proveniente do um, a primeira hipóstase (VI. 7 [38] 16. 13-19; 17. 14-25; 21.4-6; II 4 [12] 5. 29-34; 15. 17-20; V. 2 [11] 1. 8). Desse modo, ele foi o primeiro a estabelecer a não coordenação entre o primeiro princípio e a segunda hipóstase: o um não é um aspecto do intelecto, mas o transcende e o gera. Já Porfírio haveria proposto um modelo mais compacto, com um primeiro princípio coordenado à tríade inteligível, isto é, como um dos aspectos desta, a bem dizer o aspecto *subsistência* (ὑπαρξίς) (Hadot, 1966, p. 141). Em Porfírio,

---

exceção à ideia de filosofia como “explicitação e discurso”, que “se explicita em movimentos sucessivos, no curso dos quais produz, abandona e ultrapassa teses ligadas umas às outras numa ordem por razões” (Goldschmidt, 1963, p. 140). Sustentamos que nem mesmo suas teses mais religiosamente carregadas escapam à organicidade da “ordem das razões”, que, embora se revele por vezes labiríntica, é incomparavelmente menos opaca que as especulações do método genético.

então, o um é identificado como o atributo superior do intelecto, em clara analogia com a tríade professada nos *Oráculos Caldeus* (pai-poder-intelecto) (*Orac. Chald. Fr. 3.1-4.1*). Pelo testemunho de Damáscio, Jâmblico representaria tanto um retorno à incoordenação (isto é, à transcendência) plotiniana do um relativamente à tríade inteligível quanto uma sua superação, pois agora surgem em cena dois princípios anteriores: o totalmente inefável e o incoordenado com a tríade, duas hipóstases distintas. O objetivo de Jâmblico com esse movimento parece haver sido superar a tensão introduzida pela ideia de um princípio incoordenado com o primeiro ente: como conciliar transcendência absoluta com causalidade eficiente? Ao que tudo indica, para Jâmblico o mero estar em uma relação causal com a tríade inteligível já seria suficiente para que o um incoordenado fosse privado de ocupar o topo da hierarquia metafísica; sua proposta, então, foi introduzir o totalmente inefável como primeiro princípio, de modo a exorcizar tanto a coordenação intra-hipostática do intelecto paterno de Porfírio quanto a relação extra-hipostática do um de Plotino.

Damáscio registra que a maioria dos que vieram depois de Jâmblico optou por não adotar o totalmente inefável acima do um incoordenado — sendo o próprio Damáscio uma das poucas exceções conhecidas<sup>34</sup>. Pode-se supor que a proposta de Jâmblico haja soado um tanto *ad hoc* e, por isso, filosoficamente infrutífera, pois ele apenas transfere o problema para um degrau acima, sem solucioná-lo. Afinal, o um incoordenado não procede do totalmente inefável, numa relação análoga à entre aquele e a tríade inteligível? Damáscio percebeu esse problema e, em seu *De Principiis*, esvaziou o inefável de toda predicação, tanto catafática quanto apofática: ele não deve ser descrito como ente (ὄν), um (ἓν), tudo (πάντα) ou princípio de tudo (ἀρχὴν τῶν πάντων), tampouco como incognoscível (ἄγνωστον), nada (οὐδέν), além de tudo (ἐπέκεινα πάντων), hipercausa (ὑπεραίτιον) ou incoordenado com tudo (ἄσύντακτον πρὸς πάντα) (I 6, 17, 21-25). Assim, entre o regresso ao infinito e a contradição, Damáscio abraça ambos, com o não algo que não é um nada e o não nada que não é algo, esbarrando nos limites do pensamento e da linguagem:

A nossa alma, então, pressente haver de tudo quanto é pensado um princípio além de todas as coisas, incoordenado com todas as coisas. Então, este não deve ser chamado nem princípio, nem causa, nem primeiro, nem com efeito anterior a todas as coisas, nem além de todas as coisas, muito menos, com efeito, então,

---

<sup>34</sup> Proclo, por exemplo, nega que haja algo além do um, sendo este o mesmo que o bem (*ET 20*).

ser exaltado como todas as coisas; nem, de todo modo, ser exaltado, nem pensado, nem suposto.

Μαντεύεται ἄρα ἡμῶν ἡ ψυχὴ τῶν ὀπωσοῦν πάντων ἐπινοουμένων εἶναι ἀρχὴν ἐπέκεινα πάντων ἀσύντακτον πρὸς πάντα. Οὐδὲ ἄρα ἀρχὴν, οὐδὲ αἴτιον ἐκείνην κλητέον, οὐδὲ πρῶτον, οὐδὲ γε πρὸ πάντων, οὐδ' ἐπέκεινα πάντων σχολῆ γε ἄρα πάντα αὐτὴν ὑμνητέον · οὐδ' ὄλως ὑμνητέον οὐδ' ἐννοητέον, οὐδὲ ὑπονοητέον. (I 2, 4, 13-18.)

Mas, se é necessário, então, demonstrar algo, devem-se usar estas negações, que [o inefável] não é nem um nem muitos, nem gerado nem não gerado, nem causa nem não causa, e, no entanto, tais negações devem ser simplesmente refutadas *ad infinitum* de um jeito ou de outro.

Εἰ δὲ ἄρα ἀνάγκη τι ἐνδείκνυσθαι, ταῖς ἀποφάσεσιν τούτων χρηστέον, ὅτι οὐδὲ ἐν οὐδὲ πολλά, οὐδὲ γόνιμον οὐδὲ ἄγονον, οὔτε αἴτιον οὔτε ἀναίτιον, καὶ ταύταις μέντοι ταῖς ἀποφάσεσιν ἐπ' ἄπειρον ἀτεχνῶς οὐκ οἶδα ὅπως περιτρεπομένας. (I 8, 25, 11-13.)

Quanto à deificação das hipóstases, embora Jâmblico haja sido nisso pioneiro, convém mencionar que já Plotino estabelecera algumas correspondências significativas — ainda que marcadamente alegóricas, sem pretensão de fixidez —, por exemplo, entre o um e Urano (III 8 [30] 11), entre o intelecto e Cronos e entre a alma e Zeus (V 1 [10] 7), bem como entre a matéria e Cibele e entre o Hermes itifálico e os *lógoi* seminais<sup>35</sup> (III 6 [26] 19), além de haver localizado outros deuses dentro do próprio intelecto como ideias, sem, contudo, nomeá-los separadamente. Plotino, todavia, foi econômico em sua interpretação da primeira hipótese do *Parmênides* de Platão, acerca do um em sentido estrito (κυριώτερον ἔν), relacionando-a exclusivamente ao primeiro um (τὸ πρῶτον ἔν) (V 1 [10] 8), e Porfírio havê-lo-ia seguido nessa concisão, atribuindo como objeto da primeira hipótese o primeiro deus (ὁ πρώτιστος θεός)

---

<sup>35</sup> “A mais óbvia e imediata, e indubitavelmente a verdadeira, fonte dessa doutrina ‘espermática’ do Um é a ideia estoica de σπέρμα ou σπερματικός λόγος do universo. No sistema hilezoista estoico, com seu ‘fogo vivente e inteligente’ físico-biológico, tal concepção era bem natural. Ela é particularmente característica do estoicismo anterior, com suas modificações cíclicas da substância divina. O desejo apaixonado de Plotino de manter a unidade orgânica do cosmo é o elemento em seu pensamento que mais o aproxima dos estoicos [...] Aqui nós temos [...] a consideração do cosmo visível como florescimento e perfeição, a realização de potencialidades dormentes, do Um.” (Armstrong, 2013, p. 63.) Os *lógoi*, reflexos de um princípio superior num plano inferior (Dillon; Gerson, 2004, p. 365), possuem um aspecto fecundante na medida em que a alma — hipostática, universal ou particular — se volta também para a matéria, configurando-a. Em Jâmblico, ressalta-se a dimensão misteriosa da penetração dos *lógoi* no mundo físico: “A natureza, em suas funções gerativas, imprime sobre as coisas formas visíveis dos logoi invisíveis (*De Myst.*, I 11.37, 6-10) numa operação de certo modo simbólica (VII 1.249, 9-250,5.)” (Moreira, 2013, pp. 62-63.)

(Proclo, *In Parm.* 1053, 40 Cousin). Jâmblico, por sua vez, haveria derivado da primeira hipótese do *Parmênides* uma henologia mais pródiga, uma vez que Platão estaria a tratar ali não somente sobre Deus, mas também sobre deuses (περὶ θεοῦ καὶ θεῶν) (*Ibid.*, 1054, 34 *et seq.*)<sup>36</sup>. Ao introduzir uma multiplicidade num âmbito anterior ao inteligível, Jâmblico haveria aberto caminho para a noção de hênades (Dillon, 1972, p. 102), as unidades fundamentais posteriores ao um, as quais recebem, nos *Elementos de Teologia* de Proclo, um tratamento sistemático<sup>37</sup>.

Em Jâmblico, portanto, o politeísmo não fica restrito às hipóstases inferiores, mas invade também o domínio do supraessencial. Neste, ainda acima do um coordenado à tríade inteligível, ele postulou também uma díade composta pelo limite (πέρας) e pelo ilimitado (ἄπειρον), conforme testemunhado por Damáscio (*De Principiis* II.51, 3). Estes podem ser denominados “um e muitos, mas o um oposto aos muitos, não o anterior a ambos e que não pode ser oposto a nada” (ἐν καὶ πολλὰ, ἀλλὰ τὸ ἀντικείμενον ἐν τοῖς πολλοῖς, οὐ τὸ πρὸ ἀμφοῖν καὶ ἀναντίθετον) (*ibid.* II.51, 4-5).

Damáscio (*ibid.* II 50) situa abaixo do par o um que é (τὸ ἐν ὄν), base do plano do um e ápice do plano inteligível<sup>38</sup>. O um que é, esse híbrido — que, convém notar, já era teorizado por Jâmblico (*In Tim.* Fr. 29) —, habitante tanto do plano da unidade quanto do plano inteligível, é produto evidente daquilo que se pode denominar lei dos intermediários, segundo a qual “dois termos dissimilares devem estar ligados por um intermediário que possui algo em comum com ambos” (Wallis, 1995, p. 131). A maior complexidade do sistema de Jâmblico resulta, assim, de um maior cuidado em evitar transições abruptas entre domínios da realidade. Como explicou Dillon (1973, p. 33), o procedimento

---

<sup>36</sup> Se, em linhas gerais, a interpretação de Jâmblico sobre a segunda hipótese do *Parmênides* (acerca do um-muitos, ἐν πολλὰ) não inova muito em sua formulação inicial — ela trataria do plano inteligível e dos deuses inteligíveis —, sua interpretação sobre a terceira (acerca do um e muitos, ἐν καὶ πολλὰ) surpreende tanto quanto aquela sobre a primeira — ela trataria não da alma, como propuseram Plotino e Porfírio, mas de anjos, *daímones* e heróis, gêneros superiores que pendem imediatamente dos deuses e que são superiores até mesmo às almas universais; a alma estaria dividida entre a quarta e a quinta hipótese, que tratariam, respectivamente, das almas racionais e das almas secundárias entretecidas com as almas racionais (*ibid.*).

<sup>37</sup> Proclo chega mesmo a fornecer uma demonstração da necessidade das hênades na sexta proposição dos *Elementos de Teologia*: dada a realidade do um em si mesmo, segue-se a realidade do primeiro unificado, isto é, aquele que participa primariamente do um em si mesmo; se a unificação do primeiro unificado se der a partir de unificados, temos um regresso ao infinito, pois a unificação desses unificados também será a partir de unificados, e assim por diante; o primeiro unificado, portanto, deve ser necessariamente a partir de unidades (ἐξ ἐνάδων).

<sup>38</sup> A Proposição 89 dos *Elementos de Teologia* estabelece que o ente real (τὸ ὄντως ὄν) é constituído a partir do limite e do ilimitado, e a Proposição 90 que estes são anteriores àquele.



de suavização dessa passagem depende de o ápice do plano participar (μετέχειν) primariamente (πρώτως) do plano anterior.

O ápice é denominado mônada não participável (ἀμέθεκτος μονάς) (*In Tim.* Fr. 54), em oposição ao membro participado da hipóstase (τὸ μετεχόμενον) e àquilo que participa (τὸ μετέχον)<sup>39</sup>. Outra importante tríade de conceitos adotada por Jâmblico (*ibid.* Fr. 53) é aquela formada pela permanência (μονή), procedência (πρόοδος) e conversão (ἐπιστροφή), três fases distintas da constituição de um efeito a partir de uma causa<sup>40</sup>.

A maior complexidade introduzida por Jâmblico comparativamente a seus antecessores se faz sentir também no âmbito da segunda hipóstase. Enquanto Plotino enfatizara a unidade fundamental entre o intelecto e os inteligíveis (VI 7 [38] 2, 18-27), Jâmblico separa objeto e ato de inteligência, subordinando o intelectual (νοερόν) ao inteligível (νοητόν) e inserindo entre eles o inteligível e intelectual (νοητὸν καὶ νοερόν):

Que o próprio Jâmblico, nestas anotações, proclamou de maneira geral a ordem demiúrgica, embora alhures de modo mais preciso, há de ser entendido daqui: escrevendo “Sobre o discurso de Zeus no *Timeu*”, atribui ao demiurgo a terceira posição entre os pais na sétima tríade intelectual após as três tríades inteligíveis e as três tríades dos deuses inteligíveis e intelectivos. (Fr. 230 DL = Proclo *In Tim.* I p. 308, 17-23 Diehl, corrigido por Festugière.)<sup>41</sup>

ὅτι δὲ καὶ αὐτὸς Ἰάμβλικος εἰ καὶ ἐν τούτοις ὀλοσχερέστερον, ἀλλ' ἐν ἄλλοις ἀκριβέστερον τὴν δημιουργικὴν ἀνύμνησε τάξιν, ἐκεῖθεν ληπτέον· περὶ γὰρ τῆς ἐν Τιμαίῳ τοῦ Διὸς δημηγορίας γράφων μετὰ τὰς <τρεῖς ?> νοητὰς τριάδας καὶ τὰς <νοητῶν καὶ> νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας ἐν τῇ νοερᾷ ἐβδομητρί>άδι τὴν τρίτην ἐν τοῖς πατράσιν ἀπονέμει τῷ δημιουργῷ τάξιν.

<sup>39</sup> Vide a Proposição 24 dos *Elementos de Teologia* de Proclo: “Todo participante é inferior ao participado, e o participado ao não participável”. (Πᾶν τὸ μετέχον τοῦ μετεχομένου καταδέεστερον, καὶ τὸ μετεχόμενον τοῦ ἀμεθέκτου.) A mônada já aparecera na Proposição 21: “Toda ordem, que começa de uma mônada, procede em direção a uma multiplicidade congruente com a mônada, e a multiplicidade de toda ordem é referida a uma única mônada”. (Πᾶσα τάξις ἀπὸ μονάδος ἀρχομένη πρόεισιν εἰς πλῆθος τῆι μονάδι σύστοιχον, καὶ πάσης τάξεως τὸ πλῆθος εἰς μίαν ἀνάγεται μονάδα.)

<sup>40</sup> A enunciação do princípio constará posteriormente na Proposição 35 dos *Elementos de Teologia* de Proclo: “Todo causado permanece em sua causa, e procede dela, e retorna para ela.” (Πᾶν τὸ αἰτιατὸν καὶ μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰταίαι καὶ πρόεισιν ἀπ' αὐτῆς καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτήν.) As etapas de processão e de conversão já se encontravam em Plotino, enquanto o registro mais antigo da permanência é de um comentário anônimo ao *Parmênides* (Wallis, 1995, p. 132).

<sup>41</sup> Mesmo sem a correção, o sistema resultante é marcadamente complexo, com tríades inteligíveis, três tríades intelectivas e uma hebdômada intelectual, sendo o demiurgo localizado na terceira posição da primeira tríade inerente à hebdômada. Para um panorama da correção, vide Opsomer (2006, p. 278, notas 77 e 78).

Assim, temos agora três tríades inteligíveis, três tríades de deuses inteligíveis e intelectivos e uma tríade intelectualiva, em mais uma aplicação evidente da lei dos intermediários. Menções à tríade inteligível ente-vida-intelecto podem ser verificadas no *In Tim.* Fr. 65 e no *In Alc.* Fr. 35.

Damáscio (*In Philebum* 243, 115) já registrava a dificuldade de estabelecer com segurança certas correspondências, dada a ambiguidade do termo νοῦς. Não obstante, a localização do demiurgo no plano intelectualivo conecta o termo νοερόν às funções de criação e de organização do cosmo sensível<sup>42</sup>. Menções a tríades inteligíveis ocorrem também nos *Elementos de Teologia*, em cuja Proposição 103 Proclo, partindo do princípio segundo o qual “tudo está em tudo, mas em cada um de modo apropriado” — o princípio da correspondência (Wallis, 1995, p. 123), claramente enunciado por Jâmblico no *Sobre a Alma* (365, 6) —, afirma que no ente há vida e intelecto, porém sob o aspecto do ente (ὄντως), na vida há ente e intelecto, porém sob o aspecto da vida (ζωτικῶς), e no intelecto há ente e vida, porém sob o aspecto do intelecto (νοερῶς).

A constituição da terceira hipóstase, a alma, obedece à mesma dinâmica ternária, sendo a mônada do âmbito psíquico a alma não participável (ἀμέθεκτος ψυχή), transcendente e extramundana (ἐξηρημένη ὑπερκόσμιος), superior à alma do universo (ψυχή τοῦ παντός) e às almas particulares (μερικαὶ ψυχαί), intramundanas (ἐγκόσμιος) (*In Tim.* Frs. 50, 54 e 80). Não há contato direto entre a alma e o puramente inteligível; ela é descrita como meramente intelectualiva (νοερά) (*ibid.* Fr. 55)<sup>43</sup>, possuindo somente um contato indireto com o demiurgo por intermédio do intelecto não separado (νοῦς ἀχώριστος) (*ibid.* Fr. 56), a base do âmbito intelectualivo.

Jâmblico rechaça qualquer tentativa de assimilar a essência da alma ao que lhe é absolutamente superior, como o bem, o intelecto, os deuses e os gêneros superiores, acusando seus antecessores imediatos (Numênio, Plotino, Amélio e Porfírio) de haver defendido essa assimilação injustificada (*De Anima* 365, 1-16). A alma, apesar de ser dependente do intelecto no que tange ao caráter intelectualivo dela, é uma hipóstase *per se*, capaz de subsistir por conta

---

<sup>42</sup> Que Jâmblico identificava o demiurgo platônico com Zeus já está bem estabelecido no estado atual da pesquisa (Lecerf, 2012, p. 179). No *In Tim.* Fr. 78, Zeus é descrito como o realizador de toda a geração (τελειουργὸν πάσης τῆς γενέσεως).

<sup>43</sup> Isso contrasta marcadamente com a terminologia utilizada por Porfírio, o qual descreveu a alma como uma entidade inteligível *simpliciter* (Nemésio, *De Nat. Hom.*, 57-9).

própria (αὐτοτελῶς) e separada de todos os gêneros superiores (*ibid.* 365, 17-20). É de Jâmblico a ocorrência mais antiga de αὐθυπόστατος (“autossubsistente”), termo utilizado em conexão justamente com a alma em sua missiva a um certo Macedônio sobre o destino (*Cartas*, VIII, Fr. 4, 19). Essa ênfase na diferença entre a alma e a divindade pode ser interpretada como um retorno a um platonismo mais tradicional, uma vez que o *Teeteto* fala de uma assimilação a Deus na medida do possível (176b), e não de uma identificação, e a concepção de uma alma que não desceu completamente do inteligível é uma das poucas novidades que Plotino admite haver introduzido (IV 8 [6] 8.1)<sup>44</sup>.

Quanto às almas particulares humanas, Jâmblico nega veementemente a noção de que alguma parte delas esteja em constante atividade intelectual e avizinhada aos deuses, pois, se assim fosse, a humanidade inteira seria bem-aventurada (*In Tim.*, 87). Uma visão abertamente otimista da alma humana, como a propagada por Plotino, o qual enaltecia a honra e a divindade da alma enquanto instrumento suficiente para a ascensão a Deus, chegando mesmo a afirmar não haver muita coisa entre ela e Ele (V 1 [10] 3. 1-4), não possui lugar no esquema de Jâmblico.<sup>45</sup> À exceção de uma elite espiritual que encarna com o propósito de salvar, purificar e aperfeiçoar os demais e que é implantada impassível e imaculada nos corpos, a maioria se vê sujeita a afecções e tem sua liberdade comprometida na descida à Terra (*De Anima* 380, 16-24)<sup>46</sup>.

A introdução da teurgia no contexto do pensamento filosófico neoplatônico, por vezes descrita como misteriosa (Hadot, 2004, p. 171), recebe uma explicação plausível a partir da perspectiva de Jâmblico: se para Plotino e Porfírio a alma humana jamais chega a descer completamente ao corpo, permanecendo sua parte superior, desse modo, dentro do domínio inteligível, em constante contato com os princípios divinos, para o Calcidense a alma humana

---

<sup>44</sup> A visão de Jâmblico foi a que prevaleceu: Proclo (*ET* 211) enuncia claramente que “toda alma individual, descendo para a geração, desce inteira [...]” (Πᾶσα μερικὴ ψυχὴ κατιοῦσα εἰς γένεσιν ὅλη κάτεισι [...]).

<sup>45</sup> “Nessa teoria, a alma humana está tão distante do Bem essente que nem é mais possível falar de uma participação direta e, uma vez que a alma humana participa do Bem via os gêneros superiores, é através da sua ajuda que a alma poderá elevar-se.” (Moreira, 2013, p. 51.)

<sup>46</sup> Alhures, contudo, a alma é concebida como impassível, sendo apenas o composto formado de corpo e alma sujeito a afecção (*De Myst.* I 10 [35] 6-9). Igualmente difícil de conciliar com o *De Anima* e os testemunhos sobre a visão de Jâmblico acerca da problemática é a menção a duas almas, uma proveniente do inteligível, a qual transcende o ciclo da geração, e outra concedida a partir dos corpos celestes, a qual segue os circuitos dos âmbitos célicos (*De Myst.* VIII 6 [269] 1-6). Sobre a origem pitagórica da teoria das duas almas, cf. Afonasin (2012, p. 36.) Para uma tentativa de solução do problema, cf. Taormina (2012).

encarnada se encontra por completo no mundo material e, conseqüentemente, necessita dos ritos estabelecidos pelos próprios deuses caso aspire a superar a lacuna existente entre o mortal e o divino (Steel, 1978, pp. 34–51)<sup>47</sup>.

As almas divinas possuem, em relação às humanas, uma superioridade transcendente (ἐξηρημένη ὑπεροχή) (*In Tim.* Fr. 83). Ademais, a concepção de que nem toda alma encarnada é racional, mas somente as humanas, servia para negar a possibilidade de metemose do animal irracional para o ser humano, e vice-versa (Nemésio, *De Nat. Hom.* 51, 117)<sup>48</sup>. Também estava fora de questão assimilar as almas particulares à alma do universo ou estabelecer a identidade entre todas as almas, fosse genérica ou específica, fosse numérica (*De Anima* 372, 20-22; 373, 1-6).

Outra peculiaridade da psicologia jambliquiana diz respeito à condição das partes inferiores da alma; interpretando de maneira criativa a atribuição de mortalidade às almas irracionais (desiderativa e irascível)<sup>49</sup> por Platão — θνητόν passa a denotar envolvimento com a matéria e com o corpo, preocupação com as coisas mortais, e não simplesmente mortalidade —, Jâmblico defende a sobrevivência, após a morte do corpo, tanto da alma racional quanto da irracional,<sup>50</sup> sendo ambas envelopadas por um veículo (ὄχημα) etéreo igualmente imortal (*In Tim.* Frs. 81, 84)<sup>51</sup>. A não dissolução pós-morte da

---

<sup>47</sup> Taormina (1999, p. 10), com base nessa divergência, afirma que a prática teúrgica é explicada pela psicologia de Jâmblico. Uma exposição clara acerca da relação entre a visão jambliquiana de alma e a centralidade da teurgia é a obra de Shaw (1995).

<sup>48</sup> “Jâmblico foi uma figura crucial. Ele suprimiu a tradição platônica anterior, tão proeminente em Plutarco e Porfírio, de conceder aos animais razão [...] Anteriormente, Plotino, quiçá seguido por Porfírio, havia considerado maneiras de associar a alma humana racional com o animal que eram mais ou menos vagas. Jâmblico negou completamente a transmigração, porque, na sua visão das coisas, isso implicaria uma alma humana racional tornar-se não racional [...] Mais importante que tudo, Jâmblico derrotou a tentativa de Porfírio de afastar o neoplatonismo do sacrifício animal.” (Sorabji, 2018, p. 194.)

<sup>49</sup> No *De Anima* 369, 30-31, a divisão entre alma racional, desiderativa e irascível é tratada como meramente pedagógica, por ser útil à explicação das virtudes.

<sup>50</sup> “Sendo inúteis tais funções nos reinos superiores, para Jâmblico, a alma ilógica e o veículo permanecem na escolta divina, e somente a alma lógica contempla as formas no reino noético. Isso ele retrata em sua interpretação do *Fedro*, onde o cocheiro consegue contemplar as formas do reino noético transpassando apenas com a sua cabeça, e logo depois descende novamente.” (Moreira, 2013, pp. 102-103.)

<sup>51</sup> A noção em si de um veículo anímico é anterior a Jâmblico. Porfírio, por exemplo, já trabalhava com ela, contudo sem atribuir ao veículo imortalidade e composição etérea (Dillon, 1973, p. 47); outra diferença importante é que, enquanto Porfírio concebia a gênese do veículo a partir da descida da alma através das esferas planetárias, Jâmblico repudia a ideia de que os corpos pneumáticos consistam em agregados de resíduos astrais, pois ela não condiz nem com a potência geradora dos deuses planetários, que produzem outros entes sem sofrer qualquer diminuição, nem com a natureza superior do veículo, o qual se conforma às vidas divinas (Proclo, *In Tim.*, III I 147, 13-14; 266, 25-32). O *De Mysteriis* III 14 ([132] 9) menciona o “veículo etéreo e luminoso” (αἰθερώδεις καὶ αὐγοειδὲς ὄχημα) ao tratar da φωταγωγία (“condução de luz”, “iluminação”), procedimento ritualístico cujo objetivo era tornar visíveis entidades superiores por

irracionalidade acentua a rigidez da fronteira que separa o humano do divino, pois a morte do corpo, ainda que subsequente a uma vida terrena ideal, não acarreta a ascensão na hierarquia ontológica<sup>52</sup>.

Jâmblico enfatiza o caráter essencialmente híbrido da alma, afirmando que ela vive uma vida dupla, isto é, em si mesma (separada) e com o corpo (*DA* 368, 14; 371, 6),<sup>53</sup> e que ela é um meio-termo entre as coisas divisíveis e as indivisíveis e entre os gêneros corpóreos e os incorpóreos (*ibid.* 366, 19).<sup>54</sup>

Uma fonte importante para entendermos esse ponto da psicologia jambliquiana é o comentário ao *De Anima* de Aristóteles escrito por Pseudo-Simplicio<sup>55</sup>. Ali, a alma é descrita numa transição incessante entre a vida sensível e a vida intelectual, entre o divisível e o indivisível, entre o que lhe é externo e a permanência em si mesma, entre o perecível e o imperecível, entre a alteridade e a identidade; ela é tanto gerada quanto não gerada,<sup>56</sup> mas não possui nenhum de seus dois aspectos de modo puro. A alma carrega em si

---

meio da ação da luz sobre a água; o veículo, iluminado por esse procedimento, tornar-se-ia um canal de aparições divinas movidas pelos deuses, as quais se apoderam da faculdade imaginativa do ser humano. Um estudo minucioso da noção segundo Jâmblico pode ser encontrado em Finamore (1985); para uma visão geral sobre o ὄχημα no contexto neoplatônico, cf. Barbanti (1998). Cf. também Moreira (2018).

<sup>52</sup> Não obstante, o *De Mysteriis* (II 2 [69] 8) registra a possibilidade de a alma, pela boa vontade dos deuses, ser conduzida à ordem angélica. Moreira (2013, pp. 74 e 81-82) perspicazmente aponta que essa ideia coaduna com a da respirabilidade da atmosfera durante a manifestação angélica em contexto ritualístico (*De Myst.* II 8.86,13-15) e com a comparação entre almas puras e anjos, fundamentada no poder anagógico de ambas as ordens (II 6.83,2-5).

<sup>53</sup> Trata-se de um “paradoxo que apenas a alma humana carrega devido à sua função cosmogônica de um meio entre extremos” (Moreira, 2013, p. 51).

<sup>54</sup> “A relação entre psicologia, metafísica e ritual religioso funciona da seguinte maneira. A alma humana possui capacidades de união com o Intelecto e o Um, mas elas estão enterradas na alma humana. A maior parte da humanidade jamais ascende para além do pensamento discursivo, então o potencial de ascensão se reduz a nada. Os poucos que podem ascender mais precisam da ajuda de teurgos, ritual e intermediários divinos. Por meio destes, a alma é liberta do corpo e ascende, ascendendo afinal até o próprio Intelecto. A faculdade intelectual na alma tem o potencial de pensamento puro. O próprio Intelecto possui em ato os objetos de pensamento. O processo segue princípios aristotélicos: o que é potencial deve ser posto em atividade por algo atual. A faculdade psíquica, então, é atualizada pelo Intelecto, que provê objetos inteligíveis completamente atualizados para aqueles que existem apenas potencialmente na alma humana. Nessa altura, a alma vive sua vida mais alta, engajando-se na intelecção pura. Mas, mesmo enquanto ela se engaja assim, a alma está escorregando de volta para sua condição inferior. A capacidade intelectual psíquica não pode aguentar, e a alma começa a projetar seus poderes inferiores, pronta para descer e trabalhar num nível inferior. Essa é a doutrina única de Jâmblico. A alma, mesmo em seu ápice, escorrega e cai. Inversamente, quando uma alma que pode ascender está engajada em atos na geração, ela também está ascendendo. A alma possui ambos os aspectos essencialmente, e ambos os aspectos existem nela simultaneamente. Há um puxão sempre presente para cima e para baixo.” (Finamore, 2014, pp. 289-290, tradução nossa.)

<sup>55</sup> As passagens mais elucidativas sobre a teoria jambliquiana da alma são *In De Anima* 5.38-6.17, 89.33-90.25 e 240.33-241.26.

<sup>56</sup> A descrição lembra Monoímo, um gnóstico árabe que afirmava ser o homem uma unidade, incompleto e indivisível, composto e divisível, todo amigável, todo pacífico, todo hostil, todo em inimidade consigo mesmo, dissemelhante e semelhante (Hipólito, *Ref.* VIII 12, 5).

mesma uma diferenciação que diz respeito à sua totalidade, ou seja, toda ela é gerada e não gerada, toda ela permanece em si mesma ao mesmo tempo que se inclina para o que lhe é externo<sup>57</sup>. Ela projeta suas vidas secundárias (aquelas ligadas às faculdades irracionais) e se entrelaça com elas, mas, liberta do corpo e das projeções externas, vive separada desse aspecto e pode ser o que realmente é, fortalecida pela conversão a si mesma, que lhe devolve sua medida própria. Contudo, a própria essência da alma, sua parte superior, é de certa maneira dissipada e afrouxada, de modo que sua inclinação para o que é secundário é da ordem da necessidade.

A *Metaphrasis in Theophrastum*, de Prisciano de Lídia<sup>58</sup>, também derrama luz sobre a visão de Jâmblico acerca da problemática. A imperfeição e a distorção da essência da alma são inferidas das próprias atividades desta, uma vez que as essências causam as atividades, sendo absurdo supor que a essência permanece a mesma enquanto apenas as atividades variam em perfeição. A alma individual não se altera somente segundo seus estados, mas também segundo sua própria essência<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> Essa formulação distintiva é claramente para marcar uma posição contrária àquela exposta por Plotino em IV.1 [21]. Ali, a partibilidade das almas individuais é meramente consequência de uma relação, pois elas são divididas pelos corpos (μερισθείσας τοῖς σώμασιν), e não em si mesmas; enquanto estiver afastada do corpo e habitando o mundo inteligível, cada alma é indiferenciada e indivisível (ἀδιάκριτος καὶ ἀμέριστος). A partibilidade anímica consiste no afastamento em relação ao mundo inteligível e na geração no corpo (ὁ μερισμὸς αὐτῆς τὸ ἀποσπῆναι καὶ ἐν σώματι γενέσθαι). A doutrina da alma não completamente caída é enunciada com clareza por Plotino quando este afirma que ela não se afasta toda do inteligível, mas que algo dela permanece lá, preservado da divisão (Οὐ γὰρ ὅλη ἀπέστη, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς οὐκ ἐληλυθός, ὃ οὐ πέφυκε μερίζεσθαι). Em IV.2 [4], também encontramos passagens que reforçam a mesma ideia. Assim, lemos que a partição é *stricto sensu* uma afecção do corpo, e não da alma; esta permanece toda inteira em si mesma e só é dividida nos corpos por causa da incapacidade deles de recebê-la indivisivelmente (μένει γὰρ μεθ' ἑαυτῆς ὅλη, περὶ δὲ τὰ σώματά ἐστι μεμερισμένη τῶν σωμάτων τῷ οἰκείῳ μεριστῷ οὐ δυναμένων αὐτὴν ἀμερίστως δέξασθαι ὥστε εἶναι τῶν σωμάτων πάθημα τὸν μερισμόν, οὐκ αὐτῆς). Não fosse a partibilidade essencial do corpo ao qual se doa, a alma jamais conheceria a divisão. Em V 7 [18] 1.4, Plotino postula o αὐτοσωκράτης, o Sócrates em si mesmo, isto é, uma forma individual que habita sempre o mundo inteligível e que corresponde à alma não caída de Sócrates.

<sup>58</sup> Especialmente esclarecedoras são as passagens 23.13-24.20 e 31.27-32.19. Prisciano foi um dos seis filósofos que, após o fechamento da Academia neoplatônica em 529, se estabeleceram na corte do xá Cosroes I (cf. *Dictionnaire des philosophes antiques*, Tomo V, par. 2, p. 1514).

<sup>59</sup> Trata-se de uma postura radical não seguida nem mesmo por Proclo (ET 191): "Toda alma participável tem a essência eterna, mas a atividade temporal". (Πᾶσα ψυχὴ μεθεκτὴ τὴν μὲν οὐσίαν αἰώνιον ἔχει, τὴν δὲ ἐνέργειαν κατὰ χρόνον.)

#### 4 O MÉTODO EXEGÉTICO DE JÂMBLICO

Outra importante contribuição de Jâmblico diz respeito ao método de exegese de textos filosóficos<sup>60</sup>. O escopo (σκοπός) de um diálogo platônico não é simplesmente um tema predominante sobre vários outros, mas um tema exclusivo<sup>61</sup>; a imagem utilizada para ilustrar essa unicidade estrita é a de um ser vivo uno (ὡσπερ ἓν ζῶον), o qual tem coordenadas sob si mesmo todas as suas partes (*In Phaedr.* Fr 1). Desse modo, havendo sido identificado o escopo, por exemplo, do *Timeu*, todas as partes do diálogo orbitarão ao redor de um mesmo tema, inclusive aquelas que parecem tratar de outros assuntos; sendo o escopo, então, a investigação sobre a natureza, até o prólogo, com a alusão à *República* e ao mito de Atlântida, é interpretado como revelando algo acerca da demiurgia do universo (*In Tim.*, Fr. 5). Da mesma forma, se o escopo do *Fédon* é a imortalidade da alma, qualquer argumento proposto no diálogo visa a demonstrar que a alma é imortal, mesmo que aparentemente objetive uma tese mais fraca, como a de que ela perdura algum tempo após a separação do corpo (*In Phaed.*, Fr. 1).

As *Categorias* de Aristóteles, por sua vez, não possuem três escopos diversos — elocuições, coisas e noções —, mas um único: elocuições que significam coisas por meio de noções intermediárias (*In Cat.*, Fr. 7). Essa estratégia de construir uma unidade a partir de múltiplos temas é a mesma utilizada para determinar o escopo do *Fedro*: versando o diálogo sobre o belo nos corpos, o belo nos discursos, o belo nas virtudes e nas ciências, o belo dos deuses e o belo inteligível, Jâmblico reduz a multiplicidade à unidade ao estabelecer como escopo da obra o belo multiforme. Em certos casos, o escopo é menos óbvio, como no caso do *Sofista*, que trataria do demiurgo sublunar (*In*

---

<sup>60</sup> O anônimo *Prolegômenos à Filosofia Platônica* (§ 26) atribui a Jâmblico a proposta de um currículo composto por 12 diálogos: *Alcibíades* (introdução à filosofia), *Górgias* (política), *Fédon* (purificação), *Crátilo* (nomes), *Teeteto* (noções), *Sofista* e *Político* (surpreendentemente, investigação sobre a natureza), *Fedro* e *Simpósio* (teologia), *Filebo* (o bem), *Timeu* (investigação sobre a natureza) e *Parmênides* (teologia). Os dois últimos conteriam cada um a totalidade da filosofia de Platão.

<sup>61</sup> Que essa contribuição é originalmente de Jâmblico é atestado por *In Tim.*, 25, em que Proclo critica Porfírio por comentar de modo mais fragmentário o prólogo do *Timeu*. Não obstante, o formato de exegese adotado por Jâmblico não deixa de ser devedor de Porfírio no tocante à abrangência do comentário — comenta-se todo o texto, e não somente partes selecionadas (Dillon, 1973, p. 54, *pace* Sodano, 1964). Esse formato contrasta, por exemplo, com o do comentário de Calcídio ao *Timeu*, em que são selecionados tópicos de maneira consecutiva mas não contínua e em que não se nota preocupação com as passagens introdutórias, e também com o adotado por Plutarco em *De Animae Procreatione in Timaeo*, que consiste num ensaio sobre um tópico específico do diálogo.

*Soph.*, Fr. 1); aqui, a identificação se baseia em surpreendentes analogias entre a atividade do sofista e a do demiurgo, ao qual se atribuem as descrições de fazedor de imagens, de feiticeiro e de imitador.

## 5 AS OBRAS DE JÂMBLICO

Embora Jâmblico tenha sido um autor prolífico, são poucos os escritos seus que sobreviveram como manuscritos diretos. Constam entre estes quatro livros de uma suma de filosofia pitagórica (*Compilação das Doutrinas Pitagóricas*), quais sejam, *Sobre a Vida Pitagórica*, *Protréptico*, *Sobre a Ciência Matemática Geral* e *Introdução à Aritmética de Nicômaco*, todos dotados de escasso conteúdo original. Das obras preservadas a mais significativa é a *Resposta de Mestre Abamon à Carta de Porfírio a Anebo e Soluções às Dificuldades nela Contidas (De Mysteriis)*. Os trabalhos que tiveram apenas seus títulos preservados são *Introdução à Geometria*, *Introdução à Música*, *Introdução à Astronomia* (os três últimos, livros da suma pitagórica), *Sobre os Deuses*, *Sobre os Símbolos*, *Teologia Caldaica*, *Sobre a Migração da Alma a partir do Corpo*, *Sobre a Descida da Alma*, *Sobre as Estátuas*, *Sobre as Virtudes*, *Vida de Alípio*, *Que Metensomatoses não Ocorrem de Seres Humanos para Animais Irracionais nem de Animais Irracionais para Seres Humanos*, *Sobre Escolher o Melhor Discurso*, *Refutações de Numênio e de Amélio e Hinos*. Entre as obras que restaram somente em fragmentos contam-se as preservadas por João Estobeu — *Sobre a Alma* e *Cartas* —, as preservadas em citações de filósofos neoplatônicos — comentários a obras de Aristóteles, quais sejam, às *Categorias*, ao *De Interpretatione*, aos *Primeiros Analíticos*, à *Física* e ao *De Caelo*, tendo existência assegurada apenas o primeiro, os outros quatro uma altamente provável (Romano, 2012, p. 462) —, comentários a diálogos de Platão — ao *Timeu*, ao *Alcebíades*, ao *Fédon*, ao *Fedro*, ao *Filebo* e ao *Parmênides* — e as preservadas por Miguel Pselo — *Sobre o Número Físico*, *Sobre a Aritmética Ética* e *Sobre a Aritmética Teológica* (essas três últimas, livros da suma pitagórica).

### 5.1 *Sobre a Alma, de Jâmblico*

A presente tradução segue o texto grego constante na edição de Finamore e de Dillon (2002), que, por sua vez, segue a ordem dos fragmentos dispersos estabelecida por Festugière (1953).



Festugière elaborou sua tradução tomando os fragmentos com base na estrutura do *De Anima* do autor cristão Tertuliano (c. 155 d.C.-c. 220 d.C.) e inseriu-a na forma de um apêndice ao terceiro volume de *La Révélation d'Hermès Trimégiste* (Martone, 2014, p. 65). Martone (*ibid.*) propôs uma reordenação a partir da afinidade temática entre as passagens do próprio Jâmblico. A tábua de concordâncias entre a edição de Martone e a de Finamore e de Dillon pode ser consultada em Martone (*ibid.*, pp. 302-303).

As edições da *Antologia* de Estobeu, de onde provêm os fragmentos, são a de Wachsmuth (1884) — *Libri Duo Priores* — e a de Hense (1923) — *Libri Duo Posteriores*. Finamore e Dillon (2002, p. 25) fornecem uma lista de correções à edição de Wachsmuth, em sua maior parte já propostas por Festugière.

Sobre o objetivo da obra, há duas interpretações possíveis: a doxografia (Festugière, 1953, p. 21) e a exposição de uma teoria própria (Finamore e Dillon, 2002, p. 10). Na última hipótese, Estobeu teria removido os trechos em que Jâmblico discorria mais longamente sobre sua visão original. É provável que o conteúdo de alguns desses trechos se encontre no comentário ao *De Anima* escrito por Pseudo-Simplício e na *Metaphrasis in Theophrastum*, de Prisciano de Lídia.

A paginação utilizada é a da *Antologia* de Estobeu como editada por Wachsmuth e Hense (Finamore e Dillon, 2002, pp. 11-12):

<b>Wachsmuth/Hense</b>	<b>Assunto</b>
1.362.24-363.10	Crítica da terminologia aristotélica
1.363.11-367.9	Definições equivocadas da alma
1.367.10-370.13	Discussão geral das potências da alma
3.608.25-609.3	Memória
1.317.20-318-15	Intelecto
1.370.14-372.2	Atividades da alma
1.372.3-375.28	Atos da alma
1.376.1-377.10	Número de almas
1.377.11-379.10	Descida das almas
1.379.11-382.16	Encarnação
1.382.17-24	Relação entre a alma e os deuses
1.382.25-383.14	Valor da vida
1.383.15-384.18	Morte

1.384.19-28	Destino da alma após a morte
1.385.1-10	Substância intermediária entre a alma e o corpo
1.454.10-457.6	Julgamento, punição e purificação das almas
1.457.7-458.21	Recompensa final da alma
2.6.9-12, 2.207.15-18	Dois fragmentos genéricos

Um panorama da *Antologia* de Estobeu<sup>62</sup> com um estudo detalhado sobre os manuscritos, a transmissão do texto e o papel dos fragmentos de Jâmblico na coletânea pode ser encontrado em Taormina e Piccione (2010).

## 5.2 Cartas

Dillon (2012, p. 51) considera que as cartas foram escritas num estágio posterior da carreira de Jâmblico, provavelmente no começo da década de 280, quando o filósofo, retornando de Roma, estabelece sua escola em Apameia. Trata-se de escritos que nos lembram do fato de que os filósofos eram, na Antiguidade Tardia, figuras públicas, a despeito da possível carga metafísica e espiritual de suas doutrinas (*ibid.*, p. 52).

A epistolografia exortativa, na qual são classificadas as cartas de Jâmblico, tem em Epicuro seu exemplo comprovado mais remoto, embora a inspiração do Calcidense sejam provavelmente as cartas pitagóricas pseudoepigráficas, bem como as atribuídas a Platão (*ibid.*, p. 53). Convém destacar que, antes de Jâmblico, há poucos indícios substanciais de epistolografia filosófica, o que torna esses registros especialmente significativos (*ibid.*).

Na avaliação de Taormina e Piccione (2010, p. 15), as cartas são relevantes para a história da filosofia por apresentarem aspectos do pensamento de Jâmblico não desenvolvidos em outras obras suas nem mencionados na tradição indireta, tais como a definição elementar de dialética e suas funções e a especulação ontológica sobre o destino, a providência e a relação entre ambos, além de reflexões sobre política e vida familiar. Ademais, outros extratos, apesar

---

<sup>62</sup> Os quatro livros da chamada *Antologia* datam do séc. V d.C. e foram transmitidos como *Eclogae Physicae et Ethicae* (Livros I e II) e *Florilegium* (Livros III e IV). Trata-se de um mosaico de textos em verso e em prosa, divididos em capítulos temáticos e articulados entre si por meio de lemas (Taormina e Piccione, 2010, p. 24). Via de regra, os lemas recebem o título da obra da qual o trecho é extraído e o nome de seu autor.

de haverem sido deslocados de seu contexto mais amplo e sofrido reduções<sup>63</sup>, servem para lançar maior luz a elementos já conhecidos da filosofia do autor ou ao menos para especular acerca deles, como é o caso da definição das virtudes (*ibid.*, p. 16). Digno de nota é também o contributo desses fragmentos para a reconstrução do perfil cultural do filósofo, principalmente no que tange à variedade de temas que o interessavam e à extensão do seu círculo de relações humanas.

Por fim, do ponto de vista linguístico, destaca-se o registro de termos originais, não atestados em fontes anteriores, como πολυμέριστος (“multipartido”, “dividido em muitas partes”) e αὐθυπόστατος (“autossustentado”), que adentraram o vocabulário do platonismo posterior, e um maior conhecimento do gênero epistolar na Antiguidade Tardia, principalmente no que diz respeito ao seu uso como veículo de argumentos e ideias filosóficas (*ibid.*). Todavia, por tratar-se evidentemente de excertos destacados da saudação, do desfecho e dos trechos não filosóficos, são incapazes de lançar luz sobre questões relativas à forma do gênero no período.

Para a tradução das 20 cartas e de 2 testemunhos, utilizamos a edição de Dillon e Polleichtner (2009), intitulada *Iamblichus of Chalcis: The Letters*, baseada em Wachsmuth (1884) — *Libri Duo Priores* — e Hense (1923) — *Libri Duo Posteriores* (para as cartas) e em Norvin (1913) — *Olympiodori philosophi in Platonis Phaedonem commentaria edidit William Norvin* — e Westerink (1970) — *Olympiodori in Platonis Gorgiam Commentaria* (para os testemunhos).

Traduzimos, além disso, dois fragmentos — também extraídos da antologia de Estobeu (Hense, 1923) — que não constam na edição de Dillon e Polleichtner, mas que foram incluídos em *Giamblico: I frammenti dalle epistole. Introduzione, testo, traduzione e commento*, de Taormina e Piccione (2010).

### **5.3 Sobre o Número Físico e Sobre a Aritmética Ética e a Teológica**

A vultosa suma pitagórica de Jâmblico, cujo título provável — *Compilação das Doutrinas Pitagóricas* — é sugerido pela leitura do comentário de Siriano à

---

<sup>63</sup> Na *Antologia* de Estobeu, “mosaico de microtextos”, os processos de redução e de acréscimo de material são recorrentes (Taormina e Piccione, 2010, pp. 25-26). Em diversos casos, contudo, a ingerência de Estobeu não é reconhecível no tecido textual, o que torna a avaliação do material citado deveras problemática (*ibid.*). Ademais, é necessário observar que a edição das *Eclogae* de Wachsmuth apresenta intervenções radicais por parte do editor tanto no texto quanto nos lemas (*ibid.*, p. 45).

*Metafísica* de Aristóteles (149, 28-31), era possivelmente composta por dez livros<sup>64</sup> assim intitulados (O'Meara, 1989, pp. 33-34):

Livro I – *Sobre a Vida Pitagórica*

Livro II – *Protréptico*

Livro III – *Sobre a Ciência Matemática Geral*

Livro IV – *Introdução à Aritmética de Nicômaco*

Livro V – *Sobre a Aritmética nas Coisas Físicas*

Livro VI – *Sobre a Aritmética nas Coisas Éticas*

Livro VII – *Sobre a Aritmética nas Coisas Teológicas*

Livro VIII – *Sobre a Geometria nos Pitagóricos*

Livro IX – *Sobre a Música nos Pitagóricos*

Livro X – *Sobre a Astronomia nos Pitagóricos*

Destes, somente os quatro primeiros sobreviveram na tradição dos manuscritos diretos, como já mencionamos. Não obstante, Dominic O'Meara descobriu, nos textos do erudito bizantino Miguel Pselo (séc. XI d.C.), fragmentos prováveis dos Livros V, VI e VII da *Compilação*. O resultado da pesquisa foi publicado em 1981, com o título *New Fragments from Iamblichus' Collection of Pythagorean Doctrines*.

De crucial importância é o modo como Pselo compunha seus textos (O'Meara, 1981, pp. 32-33): concatenando, com maior ou menor coerência, excertos curtos de alguma fonte grega geralmente inconfessada; à colcha de retalhos podia ser dada uma forma epistolográfica, por meio da adição de um parágrafo introdutório endereçado a um interrogador frequentemente fictício e de um parágrafo de conclusão; ademais, aos trechos podiam ser inseridos comentários breves.

Esse *modus operandi* pode ser facilmente observado nos dois textos cuja tradução apresentamos. O início de *Sobre o Número Físico*, por exemplo, é redigido de modo a sugerir a existência de um destinatário do texto; os trechos de ambos são, em sua maioria, de pouca extensão; os fechos também são curtos e pouco elaborados. Destaca-se o fato de *Sobre a Aritmética Ética e a Teológica*

---

<sup>64</sup> Na verdade, não se sabe exatamente quantos livros compunham a suma. O índice de um manuscrito em Florença (Laurentianus 86, 3, séc. XIV) menciona nove títulos (Brisson, 2012, p. 37).

unir conteúdos de dois livros da *Compilação* de Jâmblico (o VI e o VII), enquanto *Sobre o Número Físico* recolhe trechos do V apenas.

Ambos os textos se inserem no campo das aplicações filosóficas da ciência matemática, cuja divisão clássica era em aritmética, geometria, música e astronomia (Brisson, 2012, p. 50). Em *Sobre a Ciência Matemática em Geral* (61, 15-20), Jâmblico afirma que, na perspectiva pitagórica, era possível aplicar o conhecimento matemático aos mais diversos domínios (p.ex., entes reais, deuses, disposições e potências da alma, fenômenos celestes, órbitas das estrelas, elementos corpóreos e compostos desses elementos, matéria e coisas dela derivadas). Desse modo, a matemática abrange também uma numerologia sagrada, cujos símbolos, se decifrados, podem excitar inspirações demônicas no entendedor (VP 105), porquanto eles se adaptam às coisas divinas, que transcendem a inteligência humana (*ibid.* 103).

O original grego por nós utilizado é o constante no Apêndice I do livro *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity* (O'Meara, 1989). As linhas verticais nele contidas indicam articulações possíveis entre os excertos utilizados por Pselo.

#### **5.4 Comentários a obras de Aristóteles**

O primeiro estudioso a compilar os fragmentos de comentários de Jâmblico a obras de Aristóteles foi Larsen (1972). Nosso trabalho de tradução, porém, segue a edição de Romano (2012), intitulada *Discorso e realtà dell'universo. Giamblico esegeta di Aristotele*.

A edição de Romano contém 86 *Riferimenti* (isto é, referências, que podem ser fragmentos propriamente ditos ou testemunhos) assim distribuídos por tema:

1-4: método exegético de Jâmblico

5-8: escopo das *Categorias*

9-70: lemas individuais das *Categorias*

71-74: *De Interpretatione*

75-80: *Primeiros Analíticos*

81: *Física*

82-84: *De Caelo*

85: *Metafísica*

Trata-se de uma compilação majoritariamente formada por trechos extraídos do comentário às *Categorias* de Simplício, que cita longos excertos do comentário de Jâmblico à mesma obra. A obra de Simplício permite-nos entrar em contato com uma das principais novidades introduzidas pelo Calcidense: a *voepà θεωρία* (“teoria intelectual”).<sup>65</sup>

A teoria intelectual sinaliza um afastamento da leitura plotiniana segundo a qual as categorias aristotélicas se aplicariam somente ao mundo físico (*Enn.* VI 1-3). Para Plotino, ao inteligível se aplicam apenas os cinco gêneros listados no *Sofista* de Platão (254b-c): movimento, repouso, ente, identidade e diferença (254b-c).

Enquanto Porfírio aceita a interpretação de Plotino, Jâmblico defende a aplicabilidade dos *summa genera* também aos domínios transcendentos. Como resultado, tem-se uma apropriação inovadora do aristotelismo em contexto neoplatônico, a qual figura entre os momentos filosoficamente mais relevantes do Calcidense. Considere-se, por exemplo, a teoria da geração da categoria aristotélica da quantidade (Fragmento 23):

Porquanto, visto que o poder do um, a partir do qual toda quantidade é gerada, estende-se o mesmo pelo universo e determina cada coisa ao proceder de si mesmo, faz existir o contínuo na medida em que permeia o universo de modo absolutamente indivisível e na medida em que torna a processão única, indivisível e sem distinção; mas, na medida em que, procedendo, para em cada uma das formas e na medida em que determina cada uma e faz cada uma uma, ele produz assim o discreto; em virtude da causa principalíssima única que contém simultaneamente essas duas atividades, ele produz as duas espécies de quantidade. E, em virtude da identidade ubíqua e inteira em cada parte e em tudo, ele realiza o contínuo, ao passo que, em virtude da identidade em cada uma delas em relação a si mesma e em virtude de ser ele inteiro em cada uma singularmente, ele gera o discreto. E, em virtude da união recíproca das quantidades inteligíveis, ele faz existir o contínuo, ao passo que, em virtude da união distinta recíproca delas, ele faz existir o discreto. E, em virtude de sua atividade que permanece, cria o discreto, ao passo que, em virtude da que procede, cria o contínuo. Visto que simultaneamente permanece

---

<sup>65</sup> O termo aparece também no *De Mysteriis* (I 2 [6] 7-9): “As coisas repletas de teoria intelectual [não poderemos] explicar totalmente, mas é possível exprimir sinais dela [i.e., da teoria intelectual] dignos de nota, a partir dos quais tu e os iguais a ti podeis ser conduzidos com o intelecto à essência dos entes.” (τὰ δὲ νοερᾶς θεωρίας πλήρη τε . . . καθαιρεῖσθαι, σημεῖα δὲ αὐτῆς ἀξιόλογα δύνανται φράζειν ἀφ’ ὧν δύνασαι καὶ σὺ καὶ οἱ σοὶ ὅμοιοι τῷ νῷ παράγεσθαι περὶ τὴν οὐσίαν τῶν ὄντων.)

e procede, gera as duas espécies de quantidade. Porquanto o poder das medidas inteligíveis contém simultaneamente em uma mesma coisa tanto as coisas que permanecem quanto as que procedem.

Nessa passagem, Jâmblico entrelaça criativamente os conceitos de um, processão e permanência, de um lado, e quantidade contínua e discreta, de outro, enxergando esta como resultado da “pausa” efetuada pelo primeiro princípio em cada setor da realidade e aquela como proveniente de sua ação ineludível, que a tudo perpassa. Em outras palavras, o um opera sua atividade definidora ente por ente, forma por forma, produzindo diferenças entre as quais inexistem intermediários, ao mesmo tempo que seu poder, sem avariar-se, alcança os confins do mundo, imprimindo a mesma nota em todas as coisas individualizadas e unificando-as numa mesma realidade isenta de lacunas.

Também a categoria do ter encontra no influxo da causa primeira sua origem, pois o um dela se serve como instrumento para estruturar um universo de entes particulares (gerados, divisíveis, inferiores) sem condená-los ao desamparo (Fragmento 56):

Após o tratamento técnico da categoria do ter, Jâmblico, tomando a teoria intelectiva sobre ele, investiga primeiro isto mesmo: de onde adquire existência e que utilidade tem no universo; e ele diz que “muitas coisas no universo não coexistem umas com as outras nem estão naturalmente unidas, mas são capazes de receber umas das outras alguma vantagem. Portanto, havendo a natureza do universo construído coisas adquiridas, estas surgiram umas pelas outras, de modo a haver uma combinação também entre as coisas que habitam longe umas das outras e uma capacidade de aquisição das coisas ainda não presentes mas que são vantajosas. Porquanto não devia a essência que é movida na geração e que é necessitada por si mesma de muitas coisas por causa da partição extrema ser deixada completamente privada da participação dessas coisas. Sendo suscitadas, adquirem então certo meio e força para o domínio das coisas vantajosas e das coisas tidas que se doam prontamente às que as tomam. Mas, muito antes da natureza, a causa primeira do universo dirige as coisas que surgem, adaptando de modo apropriado as posses pessoais ao uso que convém aos que possuem e estimulando estes a ele. Esse gênero [a categoria do ter], portanto, fornece ao universo tal utilidade, avançando em direção aos entes para a autossuficiência das coisas deficientes e para a união possível também das coisas totalmente separadas umas das outras. [...]”

Simplício, assim, atribui explicitamente essa interação de conceitos — um, providência, ter, adaptabilidade — à teoria intelectiva de Jâmblico, permitindo-nos visualizá-la como uma apropriação *sui generis* do aristotelismo em chave

neoplatônica. Além da originalidade da teoria, convém destacar a sutileza das análises que ela oportuniza e a clareza com a qual é apresentada, qualidades que nos ajudam a compreender melhor a alta reputação atribuída ao Calcidense por seus coetâneos e sucessores.

Importa sublinhar, ademais, que o passo teórico de estender as categorias aristotélicas do físico para o metafísico depende do recurso à analogia. Observemos algumas considerações sobre o gênero do estar:

Jâmblico diz que o estar é considerado de um modo no caso dos corpos, enquanto extensos e divisíveis e possuidores de um lugar extenso, e de outro modo no caso da alma: “E, de fato, a alma é dita ser lugar dos *lógoi* que estão nela, visto que lhes fornece uma região para estabelecerem-se e operarem nela; de outro modo o intelecto é dito lugar das formas, visto que tem a mesma essência em relação a elas e contém em si mesmo conjuntamente as intelecções e as formas; mas, no sentido principal, todas as coisas são ditas estarem em Deus, visto que todas as coisas que vêm depois dele são nele compreendidas. Mas talvez”, diz Jâmblico, “parecerá a alguns que o estar é dito de muitos modos da seguinte maneira: de um modo no caso dos corpos e de outro modo no caso das coisas incorpóreas; não obstante, se alguém examina mais acuradamente, observa uma única e mesma proporção entre o conter e o ser contido e entre o fornecer uma sede e o estabelecer-se nela. Porquanto o mesmo logos do estar, em todos esses casos, permeia o um estar delimitado no outro segundo a causa, ou a potência, ou o ato, ou a substância, ou a dimensão, enquanto surge uma diferença nas coisas, sendo diversas e criando para si em relação às outras a posição, que não desloca o logos único do estar para fora dele mesmo.”

Jâmblico inicia detectando um problema: o estar serve para falar de realidades as mais díspares — dos corpos que contêm outros; das almas, que contêm *lógoi*; do intelecto, que contém formas; de Deus, que contém tudo. Haveria algo em comum em todos esses casos? Nos termos da teoria intelectiva, sim: trata-se do logos — proporção, essência — da categoria do estar, que, atravessando os múltiplos planos da realidade, subjaz à delimitação observada em cada um dos exemplos citados. Destarte, o filósofo mantém as óbvias diferenças de sentido existentes entre exemplificações de uma mesma categoria em âmbitos diversos, mas preserva simultaneamente um núcleo semântico que garante a unidade categorial, o que caracteriza a abordagem analógica.

Outro traço marcante da teoria intelectiva é sua dependência de Pseudo-Arquitas, a quem se atribui a origem da doutrina das categorias — Aristóteles reduzindo-se, assim, a seguidor de uma teoria “pitagórica” sobre os gêneros



supremos do ente inicialmente exposta nas obras *Sobre o Universo* e *Sobre os Opostos*, de Pseudo-Arquitas (Frs. 2 e 60). Partindo, em diferentes trechos, das análises deste, Jâmblico mostra que não só pitagoriza Platão (*De Anima* 369, 28-29)<sup>66</sup> e platoniza Aristóteles (Fr. 3), mas que também enquadra este na tradição pitagórica, cuja origem, segundo afirma o próprio Calcidense (*De Vita Pythagorica* 146), seria a revelação órfica recebida pelo semilendário Aglaofamo, mestre de Pitágoras.

Com base no exposto, é possível ter uma noção suficientemente clara acerca da teoria intelectual de Jâmblico, fundamento de sua exegese sobre as *Categorias* de Aristóteles (Romano, p. 412, 2012). Para mais detalhes, remetemos aos trabalhos de Cardullo (1997) e Dillon (1997), ambos específicos sobre a *voεpà θεωρία*.

Em conclusão a este texto introdutório, importa acrescentar que os fragmentos de comentários a outras obras de Aristóteles estão consideravelmente aquém, tanto em extensão quanto em relevância filosófica, aos trechos recolhidos do comentário às *Categorias*. Alguns, contudo, possuem inegável importância histórica, como, por exemplo, os relativos ao problema dos futuros contingentes exposto no *De Interpretatione* e ao dos silogismos modais constante nos *Primeiros Analíticos*.

## 5.5 Comentários a diálogos platônicos

Nossa tradução dos comentários platônicos de Jâmblico baseia-se na edição *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, de Dillon (1973)<sup>67</sup>. Embora os fragmentos provenham de comentários a sete diálogos — *Alcíbiades*, *Fédon*, *Sofista*, *Fedro*, *Filebo*, *Timeu* e *Parmênides* —, a maior parte é extraída do comentário ao *Timeu* de Proclo.

Proclo utiliza indiscriminadamente o recurso da citação indireta de seus predecessores — em óbvio contraste com o estilo de Simplício, marcado por muitas citações literais —, o que dificulta ao intérprete abstrair do texto o elemento propriamente jambliquiano. Considere-se, por exemplo, *In Parm.*, Fr.

---

<sup>66</sup> Como Maggi bem lembra (2012, p. 76), a pitagorização de Platão remonta ao próprio Aristóteles (*Met.* I 987a29 *et seq.*).

<sup>67</sup> Infelizmente, só viemos a tomar conhecimento da última edição da obra de Dillon (2009) após termos avançado consideravelmente com o presente trabalho, a ponto de ser inviável um cotejo. De qualquer forma, a edição de 1973 permanece sendo a mais citada, inclusive em trabalhos recentes.

2, especificamente no tocante à primeira hipótese do Parmênides: teria Jâmblico utilizado com efeito o termo “hênades”, ou trata-se de Proclo interpretando, à luz de seu próprio sistema, a filosofia do predecessor?<sup>68</sup>

Seja como for, não é possível negar que esse conjunto de fragmentos é de inestimável importância para a reconstrução (embora sempre parcial) da metafísica de Jâmblico, bem como de suas ideias sobre exegese. É nessa coletânea que encontramos, por exemplo, a doutrina sobre a variação em alcance e poder dos membros da tríade inteligível (*In Alc.*, Fr. 8); a tese de que o escopo do *Sofista* é sobre o demiurgo sublunar (*In Soph.*, Fr. 1); a tese do escopo único (*In Phaedr.*, Fr. 1); a teoria sobre a gênese das formas (*In Phil.* Fr., 4); a justificação da ritualística a partir de uma exegese especializada do *Filebo* (*In Phil.*, Fr. 6); considerações sobre paradigma, demiurgo, tempo e eternidade, permanência-processão-conversão, mônadas, uso dos panteões olímpico e órfico para teorizar sobre o processo demiúrgico (*In Tim.*); a interpretação sobre as hipóteses do *Parmênides*, a predominância do um sobre o que é no um que é, o caráter duodecádico de cada deus olímpico em sua singularidade, o demiurgo como lócus dos gêneros do ente (*In Parm.*).

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao comentarmos os textos de nossa tradução, buscamos ater-nos a afirmações as mais seguras possíveis, evitando discorrer especulativamente sobre as passagens. Não obstante, evitamos, na medida de nossas capacidades, também a mera paráfrase, tentando sempre adicionar algo informativo ao trecho anotado, seja inserindo considerações sobre outros autores antigos, citados ou não por Jâmblico, seja empregando o cotejo com as demais obras do próprio Calcidense.

Como resultado, apresentamos, para cada obra traduzida, um conjunto de anotações mais modesto em extensão que o dos tradutores precedentes, mas que, em compensação, se constrói sobre um estado da arte mais avançado e uma perspectiva intertextual privilegiada sobre os textos traduzidos.

---

<sup>68</sup> Sobre a possibilidade de hênades na metafísica de Jâmblico, cf. Dillon (1972) e Mesyats (2012).

## <SOBRE A ALMA, DE JÂMBLICO>

1. Aristóteles, pois, havendo reduzido a três gêneros principais as coisas que mais parecem pertencer à alma — movimento, conhecimento e sutileza de essência, à qual ele chama por vezes também substância incorpórea [ἄσωματον ὑπόστασιν]<sup>1</sup> —, refere a esses três as opiniões definidas com relação a cada um 5 deles, descobrindo assim um limite das coisas ilimitadas e uma compreensão clara e concisa<sup>2</sup>. Mas eu vejo nessas delimitações muito de ambíguo e de confuso (porquanto os movimentos segundo a mudança e os segundo a vida<sup>3</sup> não se consideram do mesmo modo, nem os conhecimentos formativos e <os> informes [αἱ μορφωτικάι καὶ αἱ ἄμορφοι γνώσεις]<sup>4</sup>, nem as purezas da essência do ar e as 10

---

<sup>1</sup> Expressão que não se encontra na obra de Aristóteles.

<sup>2</sup> Referência ao *De Anima* de Aristóteles, com uma adaptação: enquanto o Estagirita refere, em 405b10-12, as opiniões de seus predecessores sobre a alma ao movimento, à sensação (αἰσθήσει) e à incorporeidade (τῷ ἄσωμάτῳ), Jâmblico fala de movimento, conhecimento (γνώσιν) e sutileza de essência (λεπτότητα οὐσίας). A primeira substituição encontra respaldo em 404b28 — onde se afirma que a alma era percebida como algo móvel (κινητικόν) e cognitivo (γνωριστικόν) — e em diversas passagens em que “conhecer” (γινώσκειν) é utilizado (405a18, 24; 405b13). A segunda se justifica por 405a6 e 405a21, onde Aristóteles utiliza λεπτομερέστατον (“composto de partículas mais sutis”) com referência à opinião dos que postulavam a alma como formada de fogo ou de ar.

<sup>3</sup> Discordamos dos comentadores hodiernos acerca do significado da distinção entre movimento segundo a alteração (κατὰ μεταβολήν) e movimento segundo a vida (κατὰ ζωήν). Em vez de entender o par como correspondendo à distinção entre movimento na categoria da substância — geração e corrupção — e movimento em outras categorias — aumento, diminuição e deslocamento espacial — (Finamore e Dillon, 2002, p. 77; Martone, 2014, pp. 163-164), propomos duas interpretações alternativas possíveis. A primeira identifica o movimento segundo a alteração com as mudanças às quais estão sujeitos os entes perecíveis (geração, corrupção, mudança qualitativa, aumento, diminuição e deslocamento espacial) e o movimento segundo a vida como aquele inerente ao intelecto hipostático, pois o ente real é dotado de vida e de movimento (*Soph.* 248e). Essa ideia aparece no comentário ao *Timeu* de Jâmblico, quando ele atribui ao intelecto o movimento do idêntico e o do diverso (Fr. 55); ademais, como se pode concluir a partir de *Enn.* V1. 2 [43] 8. 23-25, “o intelecto plotiniano é dotado de um movimento interior que é exatamente a sua vida” (Baracat Junior, 2006, p. 97). A segunda interpretação por nós proposta identifica o movimento segundo a alteração com a afecção produzida pelo objeto sensível no órgão sensorial e o movimento segundo a vida com a projeção do logos e o juízo puro da vida sensível, que não é em sentido estrito um movimento, mas uma atividade indivisível (Pseudo-Simplicio, *In De Anima* 213.23-214.26); Jâmblico estaria a criticar a descrição da sensação e da imaginação como movimentos no *De Anima* aristotélico (428b10-16), descrição essa que confundiria a atividade interna da vida sensível com a influência externa do objeto sensível sobre o órgão sensorial.

<sup>4</sup> Aqui, Jâmblico nega o pressuposto aristotélico da impossibilidade de uma intelecção sem imagem, expresso em *DA* III 7 431a16. Cf. Finamore e Dillon, 2002, nota 2: “formativas”, nesta passagem, significa aproximadamente “imaginativas”, uso repetido por Proclo (*In Remp.* 1. 74, 27; 111, 22; 121, 2-3; 235, 18-19).

das coisas incorpóreas em si mesmas<sup>5</sup>) e também muito de imperfeito e de insuficiente dessas [*scil.* delimitações]; porquanto não é possível abranger todos os gêneros das opiniões nessas três delimitações.

2. Alguns referem a essência da alma aos princípios dos quatro elementos. Porquanto os corpos primeiros indivisíveis são mais elementares que os quatro 15 elementos: sendo sem mistura e totalmente repletos de essência pura primeira, não admitem de modo algum neles mesmos divisão. Eles [*scil.* os corpos primeiros] assumem, assim, infinitas configurações [σχήματα], uma das quais é a esferoidal, e é dos átomos esferoidais que a alma deriva<sup>6</sup>.

3. Como alguns dos aristotélicos apontam, ela é a forma em torno dos 20 corpos<sup>7</sup>, seja uma qualidade incorpórea simples<sup>8</sup>, seja uma qualidade essencial [οὐσιώδης] perfeita, opinião à qual adjaz uma doutrina não tradicional mas capaz de ser dita plausivelmente: a que faz a alma a concorrência de todas as

---

<sup>5</sup> Crítica injustificada, pois Aristóteles não confunde a incorporeidade da alma com a sutileza dos elementos (DA I 5, 409b25). Cf. D’Ancona (2006, p. 621): Jâmblico parece ter em mente o esmiuçamento de Porfírio nas *Sententiae* 1-4 — as coisas incorpóreas em si mesmas não são espaciais, são onipresentes, podem fazer-se presentes aos corpos de modo não espacial e não entram em combinação com eles nem pela existência (ὑποστάσει) nem pela essência.

<sup>6</sup> Comparar com Aristóteles (*De Anima* I 2, 404a 1-3): “[...] porquanto, havendo infinitas configurações e átomos, diz que os esferoidais são fogo e alma”. ([...] ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει.) (Tradução nossa.)

<sup>7</sup> Definição que remonta a DA II 1, 412a19-20. Não há certeza sobre a variação utilizada por Jâmblico, com *περὶ τοῖς σώμασιν* (“em torno dos corpos”), em detrimento da forma empregue por Aristóteles, com o genitivo *σώματος* (“de um corpo”). Martone (2014, p. 170) sugere como explicação, a partir do *Tim.* 34b 4, 36d 9-e1 e 36e 2-3, a teoria platônica segundo a qual é a alma que circunda o corpo, e não o contrário.

<sup>8</sup> Alexandre de Afrodísias (DA 115, 1-6) afirma que a alma é uma qualidade e potência incorpórea, pois se não fosse assim, isto é, se a alma fosse ela mesma um corpo, ela necessitaria por sua vez ser sustentada por um outro corpo, visto que nenhum corpo é capaz de sustentar a si mesmo. Se esse corpo que sustenta a alma é aquele que ela mesma sustenta, o corpo mais denso será também alma, pois alma é aquilo que sustenta um corpo, o que é absurdo; se o corpo que sustenta a alma é outro que não o por ela sustentado, temos um regresso ao infinito, pois esse terceiro corpo necessitará de outro que o sustente, e assim por diante. O raciocínio remete ao *De Anima* aristotélico (I 5, 410b 10-14), onde se nega peremptoriamente que o unificador (τὸ ἐνοποιοῦν) e sustentador (συνέχον) dos elementos possa ser ele mesmo um elemento.

qualidades [συνδρομὴν τῶν ὅλων ποιοτήτων]<sup>9</sup> e a soma única delas, seja superveniente [τὸ ἐπιγιγνόμενον]<sup>10</sup>, seja preexistente.

25

364

4. Depois disso, elenco de modo bem preciso aqueles que incluem a essência da alma na essência matemática. Um dos gêneros desta é justamente a figura, que é o limite da extensão e a própria extensão. Nesses mesmos termos, pois, a definiu o platônico Severo<sup>11</sup>, enquanto Espeusipo<sup>12</sup> a definiu como a ideia do extenso em todas as direções [ἰδέα δὲ τοῦ πάντη διαστατοῦ]. Contudo, alguém 5 poderia estabelecê-la, de um modo mais puro e o mais perfeitamente possível, como causa ou ainda como união anterior àquelas. Por sua vez, então, o número se encontra em outro gênero. Mas também alguns dos pitagóricos o atrelam

---

<sup>9</sup> "A noção de 'feixe' está presente na ideia porfiriana de 'reunião de propriedades' (ἄθροισμα ἰδιοτήτων) referidos na *Isagoge* para determinar o que faz um indivíduo um indivíduo. Para enunciar o que constitui a substância particular (literalmente, 'a propriedade da subsistência') de um indivíduo, o *Comentário às Categorias* de Simplício emprega a expressão συνδρομὴ συμβεβηκότων, 'concorrência de acidentes' — *concursum accidentium* na tradução latina de Guilherme de Moerbeke. A fonte da teoria de Simplício é a porfiriana, que integra a 'qualidade individual' estoica (ἰδίως ποιόν) e o esquema ontológico de Aristóteles de sujeito-objeto, com o auxílio das noções de 'concorrência' (fr. *concursum*) (συνδρομὴ) e 'descrição' (ὑπογραφή). A teoria porfiriana e simpliciana da 'concorrência de qualidades' (συνδρομὴ ποιοτήτων) é uma mistura que combina o que D.M. Armstrong chamou de visão de substância-atributo com uma teoria de feixes (sendo estas, de acordo com ele, as duas principais teorias de tropos); não obstante, as propriedades que entram na συνδρομὴ não são tropos, isto é, particulares abstratos, mas atributos 'comuns'. Nesse tipo de teoria, o feixe (fr. *rassemblement*) é que é particular, não o que compõe o feixe." (Cassin et al., 2014, p. 1158, tradução nossa.) Segundo Festugière (1956, p. 179, nota 2), o que entraria nessa "soma" seriam as qualidades elementares dos corpos — o quente, o frio, o seco e o úmido. Aventamos uma interpretação divergente, segundo a qual a teoria da alma como concorrência de qualidades afirmaria que a alma não é nada além de um feixe de potências, ou seja, ela não possuiria uma essência diversa do conjunto destas. Embasamos nossa interpretação no seguinte: 1) Jâmblico não consideraria plausível uma teoria em termos materialistas, que faz o superior (alma) depender do inferior (qualidades elementares); 2) a teoria da alma como mistura das qualidades elementares aparece no *Fédon* (86c), no *De Anima* de Aristóteles (I 4, 407b27-409a30) e ecoa em Galeno (*Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, 780 IV), de modo que dificilmente poderia ser considerada não tradicional; 3) enquanto a teoria da alma como mistura de contrários se confunde com a da alma como harmonia — é o que se pode observar nas passagens mencionadas do *Fédon* e do *De Anima* de Aristóteles e nas *Enéadas* (IV 7 [2], 8. 1-5) —, Jâmblico trata separadamente a teoria da alma como concorrência de qualidades e a da alma como harmonia; 4) Alexandre de Afrodísias, em um registro peripatético, utiliza tanto "qualidade" (ποιότης) quanto "potência" (δύναμις) para se referir à alma (Cf. nota 8); 5) adiante, Jâmblico observa: "Já os filósofos seguidores de Crisipo e de Zenão e todos quantos concebem a alma como um corpo juntam as potências como qualidades num substrato [ὡς ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ποιότητος] (367, 13-15)".

<sup>10</sup> O termo torna-se técnico na psicologia neoplatônica a partir do ἐπιγίνεται de Plotino (*Enn.* IV 7 [2] 8.6) (Baltes e D'Ancona, 2005, p. 31, nota 38, *apud* D'Ancona, 2006, p. 622, nota 16). Indica a suposta condição da alma como resultado de fatores corpóreos, como a harmonia que sobrevém à disposição apropriada das cordas de uma lira. Essa explicação da origem da alma é inaceitável para um neoplatônico, pois ela faz o superior derivar do inferior.

<sup>11</sup> Médio platônico do séc. II d.C. que escreveu um tratado *Sobre a Alma* (Finamore e Dillon, 2002, p. x).

<sup>12</sup> Espeusipo (c. 408-c. 339 a.C.) foi sobrinho de Platão e sucessor seu na Academia.

simplesmente assim à alma — Xenócrates<sup>13</sup>, enquanto semovente; o pitagórico Moderato<sup>14</sup>, enquanto abrangendo *lógoi*; Hipaso<sup>15</sup>, o acusmático dos pitagóricos, 10 enquanto instrumento de medida do deus criador do mundo [κριτικὸν κοσμουργοῦ θεοῦ ὄργανον]; como Aristóteles relata, Platão o faz pressupondo o vivente em si a partir da ideia do um, do primeiro comprimento <e da largura> e da profundidade e definindo o um como intelecto, a díade como ciência, o número do plano como opinião e o do sólido como sensação. 15

365 5. Vejamos então, ademais, a harmonia, não a situada nos corpos [τὴν ἐν σώμασιν ἐνιδρυμένην]<sup>16</sup>, mas a que é matemática. Esta, pois, que, para falar de maneira simples, faz as coisas que diferem de todo modo simétricas e condizentes, Moderato refere à alma; Timeu atribui-lha enquanto média e conexão [μεσότητα καὶ σύνδεσιν]<sup>17</sup> nas essências, nas vidas e na geração de 20 todas as coisas; já Plotino<sup>18</sup>, Porfírio<sup>19</sup> e Amélio transmitiram-na como estando nos *lógoi* preexistentes segundo a essência [τὴν δ' ὡς ἐν λόγοις τοῖς κατ' οὐσίαν προϋπάρχουσι]; e muitos, de fato, dos platônicos e dos pitagóricos a julgam entrelaçada ao cosmo e inseparável do céu<sup>20</sup>.

6. Retornemos então para a essência em si mesma incorpórea<sup>21</sup>, 5 distinguindo também no caso dela, em ordem, todas as opiniões sobre a alma.

<sup>13</sup> Xenócrates (c. 396-314 a.C.) foi o sucessor de Espeusipo na Academia platônica.

<sup>14</sup> Neopitagórico que viveu no séc. I d.C.

<sup>15</sup> Hipaso de Metaponto (c. 530-c. 450 a.C.), filósofo pitagórico.

<sup>16</sup> Essa distinção remete claramente a Plotino (IV 7 [2], 8.6), que descartou a possibilidade de a alma ser uma harmonia comparável à proveniente das cordas ajustadas de uma lira, pois o superior (alma) não pode ser reduzido a um subproduto do inferior (elementos constituintes do corpo).

<sup>17</sup> Cf. Martone, 2014, p. 178: no *Timeu* (43d 6), consta o plural (μεσότητας καὶ συνδέσεις), mas no contexto do choque provocado pela encarnação, o qual desestabiliza essas médias e conexões (Finamore e Dillon, 2002, p. 86). Não havendo na passagem do diálogo uma identificação direta da alma com estas, a interpretação de Jâmblico soa um tanto simplista. Cabe notar, ademais, que inexistente no *Timeu* a definição de alma como harmonia; todavia, é provável que Jâmblico haja lido *Tim.* 31c 2-4 (“a mais bela de todas as amarras é aquela que melhor faz a união entre ela mesma e as coisas ligadas, e a proporção [ἀναλογία] naturalmente realiza isso da maneira mais bela possível”) com um viés aristotélico, estendendo o argumento do macro ao microcosmo (Coughlin, 2020, p. 255). Sobre a conexão semântica entre média e proporção e sobre a chamada média harmônica (μεσότης ἢ καλουμένη ἁρμονική), vide *Introdução à Aritmética de Nicômaco* (100, 14; 104, 19-20; 107, 21).

<sup>18</sup> Interpretação inspirada em *Enn.* I 3 [20] 1.28, I 6 [1] 3.28 e VI 6 [34] 16.43-45.

<sup>19</sup> Cf. Martone, 2014, p. 182: na *Sententia* 18, Porfírio compara a alma a uma harmonia separada (ἁρμονία χωριστή).

<sup>20</sup> O parágrafo é claramente uma tentativa de reabilitar a teoria supostamente pitagórica da alma como harmonia, purgando-a das consequências epifenomenalistas abominadas por Plotino (D’Ancona, 2006, p. 623).

<sup>21</sup> Martone (2014, p. 183, nota 60) observa que Nemésio, em *De Nat. Hom.* 2, 16.21-22, mostra que a alma é imortal e, em 22.19-29.18, que ela existe em si mesma. A autora também nota que as qualidades, apesar de serem incorpóreas, não existem em si mesmas independentemente do corpo. Tais esclarecimentos permitem situar a descrição ocorrente nessa passagem de Jâmblico num contraste com as teorias da alma como uma qualidade ou concorrência de qualidades.

Há alguns que declaram ser tal essência toda homeômera<sup>22</sup>, a mesma e una, de modo que está inteiramente em qualquer parte sua; eles também situam na alma particular o cosmo inteligível, os deuses, os *daímones*, o Bem e todas as coisas superiores e declaram que tudo está em tudo assim, porém em cada um adequadamente à sua essência<sup>23</sup>. Também Numênio<sup>24</sup> é incontestavelmente dessa opinião; Plotino, não de todo confessadamente; Amélio<sup>25</sup> a apoia sem constância; e Porfírio vacila em relação a ela, ora dela resolutamente se afastando, ora seguindo-a como se fosse transmitida de cima. Segundo ela [*scil.* essa opinião], a alma em nada difere do intelecto, dos deuses e dos gêneros superiores [κρειπτόνων γενῶν] em sua essência inteira. 10 15

7. Mas a opinião oposta a essa separa a alma enquanto gerada do intelecto posteriormente qual hipóstase diversa<sup>26</sup>, explica o que de intelecto há nela como dependente do intelecto mas capaz de subsistir independentemente por conta própria, separa-a também de todos os gêneros superiores e atribui-lhe como delimitação própria da essência seja o meio-termo das coisas divisíveis e das indivisíveis, dos gêneros <corpóreos e dos in>corpóreos, seja a plenitude dos *lógoi* universais, seja o serviço, posterior às ideias, da demiurgia, seja a vida que possui o viver junto a si mesma, a qual provém do intelecto, seja, ademais, a processão dos gêneros de todo o ser real para uma essência mais deficiente. Para essas opiniões se voltam completamente o próprio Platão, Pitágoras, Aristóteles e todos os antigos, a cujos grandes nomes se cantam hinos por sua sabedoria, se alguém perseguir as opiniões deles cientificamente. E nós tentaremos embasar nelas todo o tratado com a verdade. 20 5

366

8. Alguns dos físicos tecem junto uma conjunção dos contrários, como do quente e do <frio>, do seco e do úmido, porquanto declaram denominar-se “viver” [ζῆν] por causa do ferver [ἀναζεῖν] pelo calor e “alma” [ψυχήν] por causa do refrescar-se [ἀναψύχασθαι] pelo frio e ao mesmo tempo em ambos <...> 10

---

<sup>22</sup> Cf. Martone (2014, p. 189): o adjetivo ὁμοιομερής é utilizado por Porfírio na *Sententia* 22 para qualificar a essência intelectual.

<sup>23</sup> Trata-se do princípio da correspondência, que aparecerá mais tarde em Proclo (*ET* 103). Cf. D’Ancona (2006, p. 625; *ibid.*, nota 22): Jâmblico não rejeita o princípio em si mesmo, mas somente na medida em que seus antecessores o utilizavam para anular as diferenças entre o anímico e o inteligível; sua formulação mais antiga se encontra na *Sententia* 10 de Porfírio.

<sup>24</sup> Médio platônico do séc. II d.C. Suas ideias exerceram grande influência sobre a filosofia de Plotino e a de Porfírio.

<sup>25</sup> Neoplatônico do séc. III d.C. Foi um dos mais notáveis alunos de Plotino.

<sup>26</sup> Crítica à ideia plotiniana de que a alma possui o ser por si mesma, constituindo-se num ente real eterno IV 7 [2] 9 1-2. Para Jâmblico, esse status pertence ao intelecto somente (D’Ancona, 2006, p. 626).

consideram a alma o ar respirado<sup>27</sup>, como Aristóteles fala que nos versos órficos é dito entrar a alma quando nós respiramos, vinda do universo e trazida pelos ventos. E parece que, de fato, o próprio Orfeu supõe que a alma seja separada e una, dela surgindo muitas divisões, e que muitas respirações intermediárias desçam da alma universal para as almas particulares. 15

367 9. Alguns dos aristotélicos fazem da alma um corpo etéreo; outros a definem como perfeição conforme a essência do corpo divino — a qual Aristóteles denomina persistência [ένδελέχειον]<sup>28</sup>, como Teofrasto<sup>29</sup> em alguns lugares — ou como o que é gerado de todos os gêneros mais divinos, como se alguém quisesse inovar nos conceitos, ou como o que é mesclado aos corpos, como dizem os estoicos, ou o misturado à natureza, ou o ser do corpo como o animar-se, não estando ele presente na alma como pertencente a ela, o que é dito sobre a alma por Dicearco, o Messênio<sup>30</sup>. 20 5

[No mesmo: sobre as potências da alma]

10. Platão, pois, não considera que as potências estejam na alma como diversas dela, mas diz que elas são conatas [συμφύτους] e que coexistem [συνυφεστηκέναι] segundo uma única ideia por causa da essência incomposta [άσύνθετον]<sup>31</sup> da alma. E Aristóteles, semelhantemente, supondo a essência da alma como simples, incorpórea e realizadora [τελεσιουργόν] de forma, não faz as potências presentes na alma como em algo composto. Já os filósofos seguidores de Crisipo e de Zenão e todos quantos concebem a alma como um corpo juntam as potências como qualidades num substrato [ώς έν τῷ ύποκειμένῳ ποιότητας], preestabelecem a alma como uma substância preexistente [προύποκειμένη] e reúnem de ambos uma natureza composta de coisas desiguais. 10 15

---

<sup>27</sup> Comparar com Aristóteles (*DA* I 2, 405 b 23-29): “E aqueles que colocam como princípio um dos contrários — por exemplo, quente, frio ou outro semelhante — estabelecem de maneira similar que também a alma é um desses contrários. Por isso, eles se guiam pelas designações: aqueles que dizem que a alma é o quente afirmam que também por isso o viver foi assim nomeado; aqueles que dizem que a alma é o frio pretendem que seu nome vem de ‘resfriamento’ e de ‘respiração’”. (Trad. Gomes dos Reis).

<sup>28</sup> Cf. Dillon e Finamore (2002, pp. 96-97; nota 38): a proposta de correção de Heeren (edição de 1792-1801), έντελέχεια, não se justifica, pois Cícero (*Tusc.* I 10, 22) e Filo de Alexandria (*De Somn.* I 30) também utilizam ένδελέχεια para o mesmo fim, isto é, para citar a doutrina aristotélica sobre a essência da alma.

<sup>29</sup> Teofrasto (c. 371-287 a.C.) foi o sucessor de Aristóteles no Liceu.

<sup>30</sup> Filósofo grego do séc. IV a.C. Foi aluno de Aristóteles no Liceu.

<sup>31</sup> Que a alma não possa ser composta — caso contrário não seria imortal — remete a Platão (*Resp.* X 611b 5-6). Também conforme o *Fédon*, o que é composto se decompõe, o que não é composto não se decompõe (78b-c).



- 368 Assim, então, as potências da alma são dela mesma ou do vivente comum<sup>32</sup> possuinte, considerado com o corpo; segundo aqueles para os quais a alma vive uma vida dupla<sup>33</sup>, em si mesma e com o corpo, elas estão presentes na alma de um modo, e de outro modo no vivente comum, <como> segundo Platão e Pitágoras; porém, segundo aqueles para os quais há uma única vida da alma, a do composto, estando a alma mesclada ao corpo, como dizem os estoicos, ou dando ela toda sua vida para o vivente comum, como os peripatéticos afirmam com força, segundo eles há um único modo de presença delas, o participar-se [μετέχεσθαι] ou o mesclar-se ao vivente inteiro. 5
11. Como então se distinguem [*scil.* as potências]? Segundo os estoicos, algumas pela diferença dos corpos subjacentes; porquanto dizem que diversos sopros [πνεύματα] se estendem do hegemônico [τοῦ ἡγεμονικοῦ], alguns para os olhos, alguns para os ouvidos e alguns para os outros órgãos sensoriais; outras, pela propriedade da qualidade no mesmo substrato; porquanto, assim como a maçã possui no mesmo corpo a doçura e o bom odor, o hegemônico reúne no mesmo imaginação, assentimento [συγκατάθεσιν], apetite e razão. Segundo os aristotélicos e todos quantos concebem a alma como sem partes, as potências <não se distinguem> em essência, mas nos tipos de coisas que podem fazer. Segundo Platão, por um lado a alma é dita tripartite, visto que triplamente 15
- 369 cambiante em essências de vida diversas, por outro é multipotente [πολυδύναμος]<sup>34</sup>, não mais diferindo em essência de vida, mas distinta por muitas propriedades no mesmo. E, de modo geral, a parte difere da potência na medida em que a parte apresenta uma alteridade de essência [οὐσίας ἑτερότητα], enquanto a potência uma diferenciação em geração ou em criação no mesmo<sup>35</sup>. 20
- [No mesmo: sobre o número das potências] 25

<sup>32</sup> O comum (τὸ κοινόν), resultante da conjunção entre o corpo e a alma, é um dos candidatos para servir de sujeito das afecções em *Enn.* I 1 [53] 5.1-2, e o verdadeiro sujeito das virtudes e dos vícios (10.11-13).

<sup>33</sup> O tema da vida dupla da alma — uma vida com o corpo e outra dele separada — aparece também no *De Mysteriis* (III 3 [106] 2). Em Plotino (IV 8 [6], 4.31-35), encontra-se a descrição das almas como anfíbias, na medida em que vivem tanto a vida “de lá” (do intelecto) quanto a “daqui” (da geração).

<sup>34</sup> Cf. Martone (2014, p. 208): Porfírio atribui o uso do termo a Longino (Estobeu, II 15). Longino foi um célebre professor de retórica e de filosofia em Atenas atuante no séc. III d.C. e sob cuja direção estudou Porfírio.

<sup>35</sup> Cf. Martone (2014, p. 208): a diferença entre parte, que implica uma variedade de substrato relativamente a outras partes, e potência, que é capaz de coexistir com outras potências num mesmo substrato, foi enunciada por Porfírio (Estobeu, II 12- 14).

12. Os seguidores de Zenão são da opinião de que a alma tem oito partes e de que nela as potências são mais numerosas, assim como existem no hegemônico imaginação, assentimento, apetite e razão. Os seguidores de Platão, Arquitas e os demais pitagóricos declaram que a alma é tripartite, dividindo-a em raciocínio, vontade e desejo; porquanto estes são úteis para a constituição das virtudes<sup>36</sup>. Contam entre as potências da alma crescimento [φύσιν], imaginação, sensação, opinião, pensamento movedor dos corpos, desejo das coisas belas e boas [ὄρεξις καλῶν καὶ αἰσθητῶν] e intelectões. Aristóteles divide-as em cinco: crescimento, sensação, movimento segundo o lugar, desejo e pensamento. 30

[No mesmo: sobre as potências segundo a essência da alma e sobre aquelas que lhe são adicionadas] 35

13. Plotino dela [*scil.* da alma] remove as potências irracionais — as sensações, as imaginações, as memórias e os raciocínios —, alçando apenas o raciocínio puro à essência pura dela, como se ele tivesse uma potência conata à própria ideia da essência. 40

**370** Os platônicos ligados a Demócrito<sup>37</sup> congregam todas essas espécies de potências na essência dela.

Platão as faz tanto delas mesmas quanto dos viventes, definindo cada um conforme cada vida<sup>38</sup>.

Os ligados a Porfírio e a Plotino declaram que as potências próprias são emitidas pela alma sobre cada parte do universo e que as vidas, emitidas de qualquer modo, se desfazem e deixam de existir, quase como as coisas que crescem de uma semente, quando a semente retorna para si mesma; mas 5

---

<sup>36</sup> Cf. Martone (2014, p. 210), com base em Lévêque (1859, p. 636, nota 1): este período, tomado em conjunto com o seguinte, se assemelha muito a uma passagem do *Sobre as Potências da Alma*, de Porfírio — “Para Platão e Aristóteles nos escritos de ética, a alma é dita ser tripartite. E isso vingou entre a maioria, que ignora que a divisão da estrutura foi utilizada por causa das virtudes; porquanto não é para a compreensão de todas as partes. Porquanto a imaginativa, a sensitiva, a intelectual e a reprodutiva não serão decerto abrangidas nessa divisão”. (Παρά δὲ Πλάτωνι καὶ Ἀριστοτέλει ἐν τοῖς ἠθικοῖς τριμερῆς ἡ ψυχὴ λέγεται εἶναι, καὶ κεκράτηκε τοῦτο παρὰ τοῖς πολλοῖς ἀγνοοῦσιν ὡς ἡ διαίρεσις τῆς συστάσεως ἕνεκα τῶν ἀρετῶν παρείληπται. οὐ γὰρ ἀπλῶς εἰς σύλληψιν πάντων τῶν μερῶν. Τὸ γὰρ φανταστικὸν καὶ αἰσθητικὸν καὶ τὸ νοερὸν καὶ <τὸ> φυτικὸν οὐ δήπου ἐν τῇ διαίρεσει ταύτῃ περιληφθήσεται.) (Estobeu I, 49, 350. 19-25 W, tradução nossa.)

<sup>37</sup> Demócrito, o Platônico, sobre quem pouco é conhecido.

<sup>38</sup> Sentido: a cada um dos dois casos — alma liberta do corpo e alma num composto — corresponde um tipo diverso de vida.

H III 608 25 et seq. alguém poderia talvez conceber persuasivamente, de um modo mais inovador, que elas existem no universo e que não perecem. 10

[Do *Sobre a Alma*, de Jâmblico]

609 14. Sendo essas as potências mais comuns, há também outras potências da alma em si mesma porém não constituintes [συμπληρωτικαί] dela, como a memória, que é retenção de imagem [κατοχή ούσα φαντάσματος].

W I 317 20 et seq. [Do *Sobre a Alma*, de Jâmblico] 15

15. De novo, pois, quanto ao intelecto e a todas as potências superiores da alma, os estoicos dizem que a razão não é implantada de imediato, mas reunida posteriormente das sensações e das imaginações<sup>39</sup> em torno dos 14 anos.

318 Já os seguidores de Platão e de Pitágoras dizem que a razão está presente também nos recém-nascidos, porém é obscurecida pelas coisas externas e não exerce sua atividade própria, mas fica em repouso<sup>40</sup>.

Agora, pois, quanto ao intelecto, muitos peripatéticos, supondo outro intelecto derivado da semente e da natureza, dizem que brotaria de fato imediatamente a partir da primeira geração e que outro, dito separado e de fora, surge bem mais tarde, quando o intelecto em potência é realizado e participa apropriadamente da intelecção em ato. 5

Muitos dos próprios platônicos introduzem o intelecto na alma simultaneamente à primeira entrada dela no corpo e de modo algum dizem que ela é uma e o intelecto é outro, diferente dela. 10

[No mesmo: sobre as atividades da alma]

W I p. 370 14

<sup>39</sup> Cf. Festugière (1953, p. 198, nota 1): Galeno (*SVF* 2.841) registra a teoria de Crisipo segundo a qual a razão é um agregado de noções e preconceções.

<sup>40</sup> Vide *Enn.* IV 8 [6] 4 26-27, onde essa limitação é consequência da queda no corpo, a qual leva a alma a operar inicialmente com a sensação. Plotino se inspirou em Platão: em *Tim.* 44a8-b1, a alma é dita tornar-se ἄνοος (“sem intelecto”) por causa das afecções iniciais decorrentes do aprisionamento no corpo mortal.

et  
seq.

16. Quem, pois, nunca ouviu a opinião peripatética que diz ser a alma, por um lado, imóvel e, por outro, causa dos movimentos? Mas, se o imóvel é inativo, o inativo da alma será também o patrocinador<sup>41</sup> das atividades. Se, como dizem alguns, a atividade é fim, coerência, unidade e causa estável dos movimentos, e a entelúquia imóvel da alma, segundo Aristóteles, contém em si mesma aquela, a consumação nos atos particulares dos viventes será procedente<sup>42</sup> da atividade mais perfeita. 15

371

Esta, ademais, segundo Platão, fica muito aquém de ser a mesma que a essência e a vida conata à alma; porquanto é claro que ela é atribuída ao comum, mas, visto que coincidem mudança, divisão, dimensão corporal e extensão temporal e espacial, dentre as quais nenhuma existe na vida incorpórea em si mesma, também isto se torna evidente: que, segundo Platão, nenhum dos movimentos do vivente composto é próprio da própria alma. Portanto, como segundo ele a vida era dupla — uma separada do corpo, a outra comum a este —, assim também <algumas> ações serão próprias da alma, e outras serão comuns a quem a possui<sup>43</sup>. E algumas destas são iniciadas pela alma, algumas são despertadas pelas afecções do corpo, e algumas são instigadas por ambos igualmente; mas todas são acionadas pela alma como causa. De fato, assim como o deslocamento do navio depende ao mesmo tempo do piloto e do vento, e há outras coisas sem as quais o movimento não ocorre, porém o piloto e o vento abrangem em si mesmos a causa principal do deslocamento, também a própria alma utiliza então o corpo inteiro e manipula os atos, abrangendo o corpo como um instrumento<sup>44</sup> ou veículo<sup>45</sup>; mas ela possui também por si mesma movimentos próprios, tantos quantos, libertados do vivente composto, realizam, libertos em si mesmos, as vidas essenciais da alma, como as dos entusiasmos, das intelectões imateriais ou, em suma, daquelas pelas quais nos unimos aos deuses. 20 5 10 15

<sup>41</sup> Literalmente, o corego.

<sup>42</sup> Estobeu insere uma glossa (“ἀπὸ τῆς ψυχῆς”, “da alma”, “a partir da alma”) após προιοῦσα (“procedente”). Optamos por não inseri-la, pois a origem da ἀπεργασία (“consumação”) em questão já fora estabelecida por ἀπὸ τῆς τελειοτάτης ἐνεργείας (“da atividade mais perfeita”) e, pela posição, é pouco provável que Estobeu estivesse querendo explicitar que a proveniência dessa atividade mais perfeita é a alma. Nessa última hipótese, deveríamos esperar um genitivo (προιοῦσης) em vez de um nominativo.

<sup>43</sup> Aristóteles (DA 403a11-12) condiciona a separabilidade da alma à existência de algum ato ou afecção que lhe sejam próprios.

<sup>44</sup> A imagem do instrumento remete a Platão (Alc. I 129d-130a) e aparece também em Plotino (Enn. I 1 [53] 3.1-3).

<sup>45</sup> Vide *Tim.* 69c5, em que os deuses torneiam para o princípio imortal da alma um corpo mortal como veículo (ὄχημα).

372 Certamente, ademais, não concordam com isso aqueles que supõem ser a alma um corpo, como os estoicos e outros mais, nem tantos quantos pensam estar ela mesclada na geração, como a maioria dos físicos, nem tantos quantos a fazem um rebento dos corpos, estando numa espécie de harmonia. Porquanto todos esses lhe atribuem os movimentos como corpóreos.

[No mesmo: sobre os atos da alma]

17. De todas as almas, então, são realizados os mesmos atos, ou os das universais são mais perfeitos, enquanto os das outras são conforme a classe que lhes é apropriada, que cada uma recebeu como quinhão? Como dizem os estoicos, a razão é uma, a inteligência é a mesma, as ações corretas são iguais e as virtudes são as mesmas para as particulares e para as universais; também Plotino e Amélio são, de certa forma, dessa opinião (porquanto às vezes definem a alma particular não como outra além da universal, mas como uma com esta)<sup>46</sup>; mas, como diria Porfírio, as ações da alma universal são totalmente separadas da particular. 5 10

18. Surgiria assim também outra opinião não descartável, que divide os atos segundo os gêneros e as espécies das almas: os das universais são completos [παντελή], os das almas divinas são puros e imateriais, os dos *daímones*, diferentemente, são eficazes, os dos heróis são grandiosos, os nos animais e nos homens são mortais, e assim por diante<sup>47</sup>. Havendo essas coisas sido definidas, também as que dependem delas assumirão a mesma distinção. 15

19. Os que mantêm com firmeza que a alma é totalmente una e a mesma genérica ou especificamente, como parece a Plotino, ou também numericamente<sup>48</sup>, como fanfarroneia Amélio não poucas vezes, dirão ser ela as 20

---

<sup>46</sup> Segundo Plotino, todas as almas são dotadas das mesmas potências, havendo diversidade apenas no tocante à atualização destas nas diferentes almas (IV 3 [27] 8.2-17).

<sup>47</sup> Essa adjetivação pouco explicativa para tratar das diferenças entre os gêneros superiores é típica da escrita de Jâmblico. Comparar com *De Myst.* II 3-10 ([70] 6-[95]-10), onde ele tenta descrever como as aparições dos gêneros superiores diferem entre si.

<sup>48</sup> O contraste entre identidade numérica (ἀριθμῶ) e específica (εἶδει) aparece em Aristóteles (*DA* II, 4, 415b 4-7), para salientar o modo de permanência dos entes perecíveis, que não se mantêm os mesmos em sentido estrito, mas apenas semelhantes ao que eram. Martone (2014, p. 231) registra a tentativa de solução para o problema da identidade da alma aventada por Damáscio (*In Parm.* IV 47, 6-7) por meio da diferença entre forma da subsistência (εἶδος τῆς ὑπάρξεως), preservada pela alma, e forma da participação essencial (εἶδος τῆς οὐσιώδους μεθέξεως), por ela alterada. Se o contraste apontado por Aristóteles permanecesse sem qualificações ulteriores, não seria possível defender com consistência a imortalidade da alma.

coisas que opera<sup>49</sup>. Já os que fazem classificações de um modo mais seguro do que eles e afirmam com força que seguem adiante processões primeiras, segundas e terceiras das essências da alma, os quais alguém suporia estivessem a sustentar os argumentos novos porém infalíveis, dirão que as atividades das almas universais, divinas e imateriais terminam de todo modo, decerto, na essência; mas de modo algum concordarão que as particulares, presas em uma espécie e divididas nos corpos, sejam simplesmente as coisas que operam. 5

373 20. Proceda-se, pois, conforme o mesmo método, com uma distinção congênere com essa. Digo então que os atos daquelas almas completas em si mesmas, uniformes [μονοειδῶν] e separadas da matéria inerem às potências, como diria a posição recentemente inventada, e que, no caso das mais imperfeitas e despedaçadas em torno da Terra, assemelham-se às gerações dos frutos. Além disso, deve-se ter em mente que os estoicos comisturam todas as atividades da alma, quaisquer que sejam, com as coisas administradas e inanimadas, mas os seguidores de Platão nem todas. Porquanto, dizem, há algumas potências da alma que se atrelam ao corpo como a uma matéria, como a sensitiva e a apetitiva, mas há outras, mais puras do que essas, que não se valem de corpo algum, como a intelectiva. 10 15

21. Platão não liga os atos das potências corporais aos corpos segundo a essência, mas diz que estabelecem um nível de comunicação por conversão<sup>50</sup> e livra totalmente os [atos] das [potências] separadas do tender para os corpos. Portanto, também os atos das universais e mais divinas são sem mistura, por causa da pureza da essência delas, mas os das imiscuídas na matéria [ἐνύλων] e particulares não mais são puros do mesmo modo; e os das que ascendem e se libertam da geração abandonam doravante os corpos, enquanto os das que descem se emaranham e se entretecem<sup>51</sup> neles de muitas formas. E os das que montam os pneumas uniformes [αὐτοειδέσι] e por meio deles dispõem facilmente o que escolhem, por um lado, desde o início manifestam sem dificuldade seus atos, enquanto os das semeadas nos corpos mais sólidos e neles presas, por 20

374

<sup>49</sup> Para Plotino, a alma é e se torna aquilo que ela contempla, podendo estar unida em ato ao intelecto, ao conhecimento, ao desejo ou à contemplação de coisas externas (IV 3 [27] 8, 14-16). No esquema mais hierarquizado de Jâmblico, a coincidência de essência e atividade deverá estar restrita às almas superiores.

<sup>50</sup> Como notaram Finamore e Dillon (2002, p. 131) e Martone (2014, p. 233), essa doutrina na verdade foi advogada por Porfírio (*Sententiae*, 7). A conexão entre alma e corpo não ocorreria no âmbito da essência, mas na conversão da alma para as afecções provenientes do corpo.

<sup>51</sup> Plotino questiona se a alma emaranhada no corpo participa das afecções deste (*Enn.* I 1 [53] 3.18-19). O verbo utilizado por Jâmblico é συμπλέκεσθαι, enquanto Plotino utiliza διαπλακείσα, que remete a Platão (*Tim.* 36e2).

outro lado, enchem-se<sup>52</sup>, de um modo ou de outro, com a natureza deles. E os 5  
das universais, por um lado, convertem para eles mesmos as coisas  
administradas, enquanto os das divididas, por outro lado, são eles mesmos  
convertidos para as coisas com as quais se importam<sup>53</sup>.

22. Segundo, pois, outro princípio da distinção deles, a opinião peripatética 10  
atribui os atos da alma somente ao vivo e composto. [Platão primeiramente os  
classifica como da alma, mas em seguida assim os concede ao comum.] Platão  
e Pitágoras, classificando a essência dela como sobrenatural [ὑπερφυῆ] e  
geradora da natureza, concedem que seus atos sejam superiores e mais  
honráveis que a natureza; e não a fazem originar-se da natureza, mas supõem  
que ela se origina de si mesma e que em si mesma governa suas próprias 15  
atividades e tudo quanto nela há de movimento belo e bom que supera a natureza  
eles elevam por si só.

23. Também entre os próprios platônicos muitos discordam; uns 20  
congregando em uma única ordenação e em uma única ideia as espécies, as  
partes e as ações da vida, como Plotino e Porfírio; outros trazendo estas para a  
375 luta, como Numênio; e outros, estando elas em luta, harmonizando-as, como os  
ligados a Ático<sup>54</sup> e a Plutarco. Estes também dizem que, preexistindo os  
movimentos desordenados e errantes, sobrevêm [*scil.* movimentos] posteriores  
que os adornam e organizam, e assim eles tecem a consonância [συμφωνίαν] a  
partir de ambos. 5

Quanto à causa das atividades que fazem descer [καταγωγῶν], segundo  
Plotino é a primeira alteridade [πρώτης ἑτερότης], segundo Empédocles é a  
[primeira] fuga de Deus, segundo Heráclito é o repouso no transformar-se<sup>55</sup>,  
segundo os gnósticos é a insanidade [παρανοίας]<sup>56</sup> ou o desvio [παρεκβάσεως],  
segundo Albino<sup>57</sup> é o livre-arbítrio que erra [αὐτεξουσίου διημαρτημένης κρίσεως]; 10  
ademais, entre os que divergem destes e que atribuem de qualquer modo o mal

---

<sup>52</sup> Referência ao *Fédon* (67a5): μηδὲ ἀναπιμπλώμεθα τῆς τούτου φύσεως (“nem nos infectarmos com a natureza dele”, isto é, do corpo).

<sup>53</sup> Passagem claramente inspirada em Plotino (*Enn.* IV 8 [6] 2. 19-30), que postula dois tipos de preocupação (ἐπιμέλεια) com o universo: a do universal organizador, totalmente livre de dificuldade (ἀπράγμονι), e a do particular, que o infecta (ἀναπιμπλάσσει) com a natureza do objeto.

<sup>54</sup> Médio platônico ativo na segunda metade do séc. II d.C.

<sup>55</sup> A menção a Empédocles e a Heráclito é retirada de Plotino (IV 8 [6] 5.5-7).

<sup>56</sup> N’O *Livro Secreto de João*, obra gnóstica preservada na Biblioteca de Nague Hamadi, o demiurgo (Yaldabaoth) copula com a loucura (ἀπόνεια) que havia nele, gerando assim os arcontes, entidades responsáveis pelo governo do cosmo (10, 19–13, 13).

<sup>57</sup> Médio platônico ativo no séc. II d.C. Lecionou em Esmirna, onde foi professor do célebre médico Galeno.

à alma a partir das coisas que se crescem de fora, Numênio e Crônio<sup>58</sup> o fazem muitas vezes a partir da matéria, Harpocrácio<sup>59</sup>, às vezes, desses próprios corpos, Plotino e Porfírio, na maioria das vezes, da natureza e da vida irracional.

24. Segundo Aristóteles, essas [atividades] se distinguem das humanas 15  
por espécies de vida e por outras delimitações. Segundo os estoicos, tais ações da vida mais imperfeitas são sempre repartidas e, à medida que procedem mais adiante rumo à irracionalidade, mais se afastam as inferiores das superiores em direção ao mais imperfeito. Como eu ouvi de alguns platônicos, como Porfírio e muitos outros<sup>60</sup>, as humanas e as bestiais assemelham-se umas às outras, e as 20  
dos animais às humanas, na medida em que é natural as coisas distintas segundo essências diversas se assemelharem umas às outras.

[No mesmo: sobre a medida das almas]

376 25. Os que estabelecem ser a essência da alma numericamente uma mas que a multiplicam, como julga Amélio, pelas relações [σχέσει] e ordenações [κατατάξει] ou, como os órficos dizem, pelas respirações provenientes da alma universal, ascendendo em seguida da multiplicidade da universal em direção à alma una, que descartou as relações e as ordenações referentes ao outro, e, 5  
soltando-a da divisão nas coisas que dela partilham, sendo ela liberta da subdivisão nas coisas que dela participam, preservam-na totalmente inteira e a mesma e concedem-lhe uma essência una, limitada pelo um.

Já os que consideram, como julgam os ligados a Demócrito e a Epicuro, que, em mundos infinitos <constituídos> de átomos infinitos agregados por 10  
contingência, as almas são constituídas por tais elementos, afirmam, em conformidade com suas próprias hipóteses, que elas são infinitas. E os que as geram das sementes, podendo cada um semear muitas coisas, e continuando isso sempre e nunca parando conforme a geração, também por causa do sempre gerar-se legam uma infinidade de almas. Os que produzem muitos viventes e 15  
muitas vidas pela transformação a partir de um único vivente que pereceu, visto

<sup>58</sup> Médio platônico ligado a Numênio e ativo no séc. II d.C.

<sup>59</sup> Médio platônico do final do séc. II d.C. Era originário de Argos e foi aluno de Ático.

<sup>60</sup> Cf. Finamore e Dillon (2002, p. 141): esta passagem não basta como indício de que Jâmblico teria conhecido Porfírio pessoalmente, pois o verbo ἀκούω (“ouvir”, “escutar”) possuía na Antiguidade Tardia também o sentido de “ler”. É nessa acepção que Juliano (331-363 d.C.) (*Or.* 5, 162 C) afirma “ouvir” Senarco (séc. I a.C.), e Proclo (412-485 d.C.) haver “ouvido” Teodoro de Asine (sécs. III-IV d.C.) (*In Tim.*, III, 25.2).



que o transformar-se é contínuo e que a perpétua geração que sucede à transformação nunca falha, concebem o número das almas como infinito por causa do sempre gerar-se em maior quantidade. E os que não fazem distinção

377

entre alma e natureza concordam, por sua vez, que é gerada uma infinidade de almas pela divisão, visto que cada parte cortada das árvores que crescem é a mesma coisa que o todo e parece ser geradora de coisas iguais a ele.

Os ligados a Platão, estabelecendo-as como não geradas e imperecíveis, determinam que elas permanecem sempre conforme a mesma proporção e que nada lhes é adicionado na geração nem lhes é removido ao passar para as coisas destruídas. E de fato os ligados a Plotino aproximam essa medida do número perfeito<sup>61</sup> como algo que lhe é próprio.

[No mesmo: sobre a diferença na descida das almas]

26. Plotino, Porfírio e Amélio alojam todas igualmente da alma supracelstial [τῆς ὑπὲρ τὸν οὐρανὸν ψυχῆς] para dentro dos corpos.

Muito diferente, porém, parece o *Timeu* tornar a primeira existência das almas, com o Demiurgo semeando por tudo os gêneros superiores, por todo o céu e em todos os elementos do universo. Será então também a semeadura demiúrgica das almas dividida nas demiurgias divinas, e a primeira processão das almas subsistirá junto, tendo consigo os receptáculos das almas: a alma universal, o mundo inteiro; as dos deuses visíveis, as esferas celestiais; as dos elementos, os próprios elementos, com os quais também foram destinadas almas conforme tal distribuição. Daí ocorrem as descidas das almas, umas de umas alocações, outras de outras, como claramente quer mostrar o ordenamento do *Timeu*.

378

Outra posição dos platônicos não distingue as descidas das almas a partir de lugares diferentes conforme os quinhões demiúrgicos, nem conforme as divisões dos gêneros superiores, como deuses, anjos, *daímones* e heróis, nem conforme as distribuições do universo: considerando que a alma está sempre num corpo, como o secto de Eratóstenes<sup>62</sup>, de Ptolomeu, o Platônico, e de outros,

---

<sup>61</sup> Menção a um número perfeito pode ser encontrada em *Resp.* 546b 3-4, onde Platão o utiliza para referir ao período necessário para as gerações divinas, e em *Tim.* 39d 2-7, para referir ao “ano perfeito”, que culmina no término conjunto dos circuitos planetários. Já na Antiguidade se notava a obscuridade do tema (vide Cícero, *Ad Att.* VII 13).

<sup>62</sup> Provavelmente Eratóstenes de Cirene (c. 276 a.C.-c. 195 a.C.).

fá-la passar dos corpos mais sutis para os corpos cascudos [ὄστρεώδη]; porquanto ela se demora em alguma porção do sensível e desce para o corpo sólido ora a partir de um lugar do universo, ora a partir de outro. E esses lugares Heráclides Pôntico<sup>63</sup> os localiza em torno da galáxia, enquanto outros em todas as esferas do céu, das quais descem para cá as almas; uns dizem que elas habitam em torno da Lua ou no ar que fica debaixo da Lua e daí descem para a geração terrena, outros afirmam com força que elas caem de corpos sempre sólidos para outros corpos. De tantas e tão diferentes partes ocorrem as diferentes descidas para cá, e seus próprios modos também diferem de muitas maneiras. 10 15

27. Heráclito considera que as mudanças são necessárias a partir dos contrários e supõe que as almas atravessam a estrada tanto para cima quanto para baixo e também que o permanecer nos mesmos estados é cansativa, mas que o transformar-se traz repouso<sup>64</sup>. Os platônicos ligados a Tauro<sup>65</sup> dizem que as almas são enviadas à Terra pelos deuses, uns apontando, em conformidade com o *Timeu*, que isso é para o acabamento do universo, de modo que haja no cosmo tantos viventes quanto os há no inteligível, outros inferindo o fim da descida para a demonstração [ἐπίδειξιν] da vida divina; porquanto esta é a vontade dos deuses: manifestarem-se como deuses por meio das almas; os deuses avançam para o visível e mostram-se por meio da vida pura e imaculada das almas. 20 5

Segundo outra divisão, concebem-se uns modos voluntários de descida, seja porque a própria alma escolheu a administração das coisas terrenas, seja porque ela obedece aos superiores, e outros involuntários, sendo ela forçada a arrastar-se para o inferior<sup>66</sup>. 10

[No mesmo.]

---

<sup>63</sup> Heráclides do Ponto (c. 390 a.C.-c. 310 a.C.), inicialmente discípulo de Platão, depois de Espeusipo e por fim de Aristóteles.

<sup>64</sup> Retirado praticamente *ipsis litteris* de *Enn.* IV 8 [6] 1. 12-14.

<sup>65</sup> Lúcio Calvino Tauro, médio platônico ativo no séc. II d.C. cujo comentário ao *Timeu* sobrevive em fragmentos no *De Aeternitate Mundi* de Filopono.

<sup>66</sup> Jâmblico alude ao problema de conciliar o modelo do *Fedro* — descida da alma como um castigo — e do *Timeu* — descida da alma como uma missão divina. Para Plotino (*Enn.* IV 8 [6] 5. 10-14), os termos da dicotomia não são contraditórios, mas complementares, pois a descida decorrente de uma lei natural pode ser descrita de certo modo como um envio por parte de Deus.

28. A comunhão das almas com os corpos não é a mesma para todas; antes, a universal, como também parece a Plotino<sup>67</sup>, possui em si mesma o corpo que dela se aproxima, mas ela mesma não se aproxima do corpo nem é abrangida por ele. Já as almas particulares se aproximam dos corpos, ficam sob controle dos corpos e, estando já os corpos dominados pela natureza do universo, vão habitar neles. E as almas dos deuses fazem voltar os corpos divinos, que imitam o intelecto, para a essência intelectual [νοερὰν οὐσίαν] delas mesmas; e as dos outros gêneros divinos, como cada uma foi disposta, assim dirigem seus próprios veículos. Ademais, as almas puras e perfeitas vêm habitar os corpos de maneira pura, sem afecções e sem a privação do inteligir, enquanto as contrárias de maneira contrária. 15 20

380 <Já> Ático e <alguns outros> platônicos não concordam com isso e juntam todas as almas aos corpos por meio de um único modo de coincidência, sempre da mesma maneira e em toda incorporação das almas pressupondo a alma irracional, errônea e imiscuída na matéria, introduzindo-lhe, estando ela organizada, a comunhão da racional. 5

29. Penso, portanto, que os fins são diferentes e que tornam diferentes também os modos de descida das almas<sup>68</sup>; porquanto a que desce para salvação, purificação e perfeição dos daqui faz imaculada para si também a descida; já a que se volta para os corpos para exercício e correção do próprio caráter não é totalmente impassível nem é despachada livre em si mesma; e a que desce aqui para punição e julgamento parece de certo modo ser arrastada e forçada. 10

<Alguns dos mais recentes não> distinguem assim, mas, não tendo uma marca para a diferença, confundem as incorporações de todas numa mesma coisa e afirmam com força que todas são más, especialmente os ligados a Crônio, Numênio e Harpocrácio. 15

30. Deve-se, decerto, considerar também as vidas das almas antes de entrarem no corpo, visto que essas vidas possuem em si mesmas muita diferença: a partir das diferenças nos modos de vida, tornam diferente também sua primeira conjunção. De fato, os recém-iniciados [νεοτελεῖς]<sup>69</sup>, os que viram

<sup>67</sup> *Enn.* IV 8 [6] 2-3, onde a facilidade do domínio da alma universal sobre o cosmo é contrastada com a dificuldade da alma particular em lidar com seu corpo.

<sup>68</sup> A distinção que se segue remete a *Myst.* V 18 ([223] 8 *et seq.*), onde Jâmblico compara a maioria dos seres humanos, sujeita à natureza e consequentemente ao destino, com uns poucos superiores às potências físicas, os quais se voltaram para o intelecto puro e transcendente. Um terceiro grupo se encontra entre ambas as forças, isto é, entre a natureza e o intelecto.

<sup>69</sup> Em *Fedro* 251a2, Platão utiliza o sinônimo ἀρτιτελής; νεοτελής surge em 250e1.

muito dos entes [πολυθεάμονες τῶν ὄντων]<sup>70</sup>, os companheiros e congêneres dos deuses<sup>71</sup>, os perfeitos, que abrangem inteiras as formas da alma, todos são primeiramente implantados impassíveis e imaculados nos corpos. Já os repletos de desejos à saciedade e cheios de outras afecções primeiramente se unem aos corpos com afecções. 20

381 [No mesmo.]

31. Segundo Hipócrates, o dos Asclepiadas, a criação em ato da vida e a presença da alma surgem primeiramente quando o esperma é modelado (porquanto ele é então adequadamente disposto para partilhar da vida)<sup>72</sup>, enquanto segundo Porfírio simultaneamente ao nascimento do concebido<sup>73</sup>. 5 Poderia surgir também outra opinião, até agora ainda não dita, que diz serem mais numerosas as potências e as essências da alma e que, conforme as ocasiões, ora de um modo, ora de outro, na medida em que está adequadamente disposto o corpo que surge, partilha das primeiras coisas do crescimento, em seguida da sensação, depois da vida apetitiva e então da alma racional; por fim, 10 da intelectual. Tantas opiniões assim recebe a comunhão natural das almas com os corpos quanto aos tempos.

32. Todavia, no tópico da entrada da alma, a respeito do qual investigamos como ela entra, há uma opinião tripla, que arrasta a alma a partir das coisas de fora na chamada concepção, seja por causa do desejo do gerador por meio da 15 respiração, seja por causa do desejo do útero receptor, quando ele está adequadamente disposto para a retenção, seja por causa da afecção conjunta de ambos, quando, ao respirarem juntos, ambos possuem a propriedade atrativa,

---

<sup>70</sup> O termo πολυθεάμων aparece em *Fedro* 251a2. Em 248b4, Platão utiliza a construção ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θεας (“não iniciados na visão do ente”).

<sup>71</sup> Referência a *Fedro* 248c3, em que é mencionada a possibilidade de a alma companheira (συνοπαδός) de um deus permanecer incólume.

<sup>72</sup> Conforme a interpretação mais difundida (Festugière, 1956, p. 224, notas 1-3; Finamore e Dillon, 2002, p. 163), esta menção a Hipócrates remeteria a *Ad Gaurum* 35,1-4K, onde Porfírio, registrando a teoria segundo a qual a alma entra no embrião assim que ele é modelado, cita o texto hipocrático *De Natura Pueri* (18) especificamente para informar o tempo necessário, segundo Hipócrates, para a modelação do embrião. Outra opção é remeter a 55,30K-56,4K, onde Porfírio, apresentando a hipótese — por ele rejeitada — da animação do esperma, afirma que Hipócrates parece denominar a potência vegetativa uma alma. Em *De Victu* 1.6, 1.7, 1.26 e 1.29 (*apud* Bartoš, 2015, p. 188, nota 133), o autor hipocrático claramente descreve o esperma como uma alma; esta, contudo, apesar de distinta do corpo, não seria concebida como separável dele (Bartoš, 2009, p. 3).

<sup>73</sup> Em *Ad Gaurum*, Porfírio defende a doutrina segundo a qual a animação do ser humano ocorre no nascimento, em contraposição a três doutrinas rivais — animação quando o sêmen é criado e liberado, quando o embrião é formado e quando o embrião é movido (35,25K-36,10K).

- sendo movida em conjunto também a natureza<sup>74</sup>. Outra faz a alma semovente<sup>75</sup> entrar por necessidade no corpo orgânico, seja a partir do universo, seja da alma 20
- 382. 11** universal, seja da demiurgia toda. Já os mais puros dos platônicos, como os ligados a Plotino, dizem que o corpo orgânico principia o movimento a partir dessas partes, servindo, para a geração, às potências que o usam, e afirmam com força que as potências são elas mesmas independentes dos corpos particulares. 25
- 382** 33. Ora, também o uso do corpo demanda muita distinção. Porquanto uns dizem que ele se assemelha à pilotagem de um navio, do qual o piloto pode separar-se<sup>76</sup>; outros o assemelham à subida numa carruagem que direciona uma marcha comum e uma viagem; outros lhe concedem a semelhança, certamente mais adequada, com a cooperação equivalente de ambos, ou com a 5 convergência e tendência<sup>77</sup> para o corpo, ou com o domínio do corpo; outros não concordam com nada disso, mas dizem que a alma é como uma parte no vivente inteiro; outros, como uma técnica implantada nos instrumentos, como se <o> leme fosse animado.
- [No mesmo.] 10
34. Sobre a comunhão das almas com os deuses, surgiu certa disputa entre os que dizem que é impossível os deuses se misturarem com as almas presas no corpo e os que mantêm firmemente que há uma cidadania comum das almas puras em relação aos deuses, ainda que elas se demorem mais nos corpos; já outros as supõe numa coexistência somente com *daímones* e heróis. 15
- 383** 35. <As vidas que podem ser escolhidas<sup>78</sup> diferem de muitas formas segundo os filósofos>; umas, as melhores, se distinguem, segundo Platão, pela purificação, pela ascensão e pela perfeição da alma; as outras, as piores, se distinguem pelos contrários destas. Segundo os estoicos, pela comunhão e pelo belo dependente da natureza; segundo os peripatéticos, pela proporção

<sup>74</sup> Teoria registrada por Porfírio (*Ad Gaurum* 35,10-12K).

<sup>75</sup> Vide *Fedro* 245c5 e *Leis* 894b-895b.

<sup>76</sup> Ver *Fedro* 247c7-8, onde o intelecto é chamado de piloto da alma. Aristóteles (*DA* II 1, 413a9) registra a analogia entre a alma e o piloto de um navio e entre o corpo e o próprio navio, analogia incompatível com sua teoria da alma, uma vez que o piloto é separável do navio, diferentemente da alma, que não pode ser separada do corpo.

<sup>77</sup> Martone (2014, p. 222) aponta que ῥέπων (“tendendo”) consta em *Fedro* 247b4, em referência ao cavalo rebelde que puxa em direção à terra o cocheiro, símbolo da alma.

<sup>78</sup> O tema da escolha de uma vida pela alma remete a Platão (*Resp.* 617d-620d e *Fedro* 249b).

conforme a natureza e pela vida intelectual superior à natureza humana; segundo 5  
Hérilo<sup>79</sup>, pela ciência; segundo Aristo<sup>80</sup>, pela indiferença; segundo Demócrito,  
pela boa configuração [εὐσχημοσύνη]. Segundo outros, por alguma parte do belo,  
mantendo que o escolhido se distingue ou pela imperturbabilidade, segundo  
Jerônimo<sup>81</sup>, ou por outros modos de levar a vida, dos quais surgem as vidas  
particulares infinitas, divididas na geração; com eles não é preciso que nos 10  
preocupemos de maneira nenhuma, mas dizer adeus<sup>82</sup> aos que se abandonam  
ao indefinido.

[No mesmo: sobre a morte.]

36. Quando, após a vida aqui, chega o fim, o que ocorre? Como na 15  
geração, em que, segundo as diferentes opiniões filosóficas, ou a alma preexistia  
aos corpos, ou passava a subsistir com eles, ou de algum modo surgia  
posteriormente a eles, assim é também no momento de morrer, em que ou ela  
perece antes do corpo, ou morre junto com ele, ou, ainda, permanece por si  
mesma após a saída deste mundo? O resumo todo é esse, portanto; mas as  
partes e as divisões específicas dele admitem estas muitas disputas: os vivos 20  
morrem logo após as artérias<sup>83</sup> serem impedidas de receber o ar de fora, por  
sufocamento<sup>84</sup>, ou logo após a tensão se desfazer e relaxar<sup>85</sup>, ou logo após o  
384 calor se extinguir de algum modo nos órgãos internos<sup>86</sup>? Mas, se a morte  
acontece assim, a alma é destruída antes do corpo ou junto com ele, conforme  
pensa Cornuto<sup>87</sup>.

---

<sup>79</sup> Hérilo de Cartago (séc. III a.C.), discípulo de Zenão de Cítio. O registro de Jâmblico concorda com o de Cícero (*Luc.* 129, *apud* Martone, p. 273, nota 261) e o de Diógenes Laércio (*SVF* VII 165).

<sup>80</sup> Aristo de Quio (séc. III a.C.), outro discípulo de Zenão de Cítio. Segundo Diógenes Laércio (*SVF* VII 37), introduziu no estoicismo a doutrina das coisas indiferentes (o fim supremo é uma vida de total indiferença ao que não consiste em virtude ou em vício). Cícero (*Luc.* 130, *apud* Finamore e Dillon, p. 174) também vincula Aristo à noção de indiferença como o sumo bem.

<sup>81</sup> Jerônimo de Rodes (séc. III a.C.), filósofo e historiador da literatura. Inicialmente um peripatético, fundou mais tarde uma escola de tendência eclética. O registro de Jâmblico concorda com o de Cícero (*Luc.* 131 e *De Fin.* V 20, *apud* Finamore e Dillon, 2002, p. 174-175).

<sup>82</sup> Muito provavelmente uma alusão a *República* 618e2-3, onde a alma que se prepara para adquirir o conhecimento que a capacita para escolher sabiamente uma vida é dita dispensar todo o resto.

<sup>83</sup> Finamore e Dillon (2002, p. 178) observam que uma tradução possível, em vez de “artérias”, é “traqueia”.

<sup>84</sup> Cf. Finamore e Dillon (2002, p. 178): é do pré-socrático Diógenes de Apolônia a teoria de que a morte ocorre quando o ar deixa as veias (64a29 D-K).

<sup>85</sup> Martone (2014, p. 274, nota 267) cita um trecho de Aécio (*Plac.* V 24, 4, 436.9- 16) em que Platão e os estoicos são ditos identificar a distensão absoluta do pneuma sensitivo como causa da morte.

<sup>86</sup> Cf. Finamore e Dillon (2002, p. 178): é de Empédocles a teoria de que a morte ocorre pelo resfriamento total do sangue (31A85 D-K).

<sup>87</sup> Lúcio Aneu Cornuto (séc. I d.C.), filósofo estoico.

Mas, se for como a potência de um substrato, do mesmo modo como a harmonia de uma lira<sup>88</sup> ou como a perfeição, a alma deixa antes o corpo no 5  
morrer, mas de modo algum perece antes (porquanto não avança para o não ser  
por movimento), mas muda de repente para o não ser de maneira atemporal e  
sem destruição, do mesmo modo como, quando existe, existe toda de uma vez,  
tal qual o relâmpago reluzente. O viver, portanto, existirá no vivente por ele  
possuir a forma da vida; e o chamado morrer, por ela não estar presente ou não 10  
ser possuída, opinião esta que muitos peripatéticos defenderam.

Mas, se a alma está dispersa e existe dentro do corpo como o ar num  
odre<sup>89</sup>, envolta por ele ou com ele misturada e movida como as partículas no ar  
visíveis pelas janelas<sup>90</sup>, é claro, pois, por um lado, que ela sai do corpo e, por  
outro, que no partir é espalhada e dispersa, do modo como Demócrito e Epicuro 15  
afirmam.

37. [...] os ligados a Plotino, defendendo aquela posição que as [*scil.* as  
potências irracionais] separa da razão — seja soltando-as na geração, seja  
removendo-as da razão discursiva —, da qual de novo surge a distinção entre  
duas opiniões. Porquanto certamente cada potência irracional é dissolvida na 20  
vida inteira do universo, da qual foi destacada, e assim permanece o mais  
inalterada possível, como pensa Porfírio, ou ainda, separada da razão discursiva,  
a vida irracional inteira permanece também ela preservada no cosmo, como  
declaram os mais antigos dos sacerdotes.

385

38. Do mesmo modo, também sobre as substâncias intermediárias entre  
alma e corpo se listam opiniões muito diferentes; porquanto uns fazem a própria  
alma habitar junto com o próprio corpo orgânico imediatamente, como a maioria  
dos platônicos; outros colocam entre a alma incorpórea e o vasiforme  
[ἀγγειώδους]<sup>91</sup> vestimentas etéreas, celestiais e pneumáticas cobrindo a vida 5  
intelectiva, produzidas para a proteção desta, para servi-la como veículos e ainda  
trazê-la proporcionalmente para junto do corpo sólido, conectando-a com alguns  
laços comuns intermediários<sup>92</sup>.

---

<sup>88</sup> A comparação com a harmonia de uma lira remete ao *Fédon* (86a-86d).

<sup>89</sup> Cf. Finamore e Dillon (2002, p. 180): a imagem aparece em Epicarmo (c. 550 a.C.-460 a.C.) (23B10 D-K).

<sup>90</sup> Imagem atribuída por Aristóteles a Demócrito (*DA* I 2 404a).

<sup>91</sup> O termo, que se refere ao corpo, remete aos *Oráculos Caldeus* (Fr. 157).

<sup>92</sup> O “veículo etéreo e luminoso” (αἰθερώδες καὶ αὐγοειδὲς ὄχημα) aparece em *Myst.* III 14 ([132] 9). O *Fédon* (113d) menciona a subida dos mortos em um veículo para posterior purificação e castigo, e o *Fédro* (246a7-247b2) apresenta, como representação da alma, a imagem do cocheiro a dirigir um veículo puxado por dois cavalos.

[Do *Sobre a Alma*, de Jâmblico]

W I  
454  
10  
et  
seq.

39. Plotino<sup>93</sup> e a maioria dos platônicos supõem que a purificação mais perfeita seja uma isenção das paixões e dos conhecimentos figurativos [μορφωτικῶν διαγνώσεων], um desdém por toda opinião e uma dissociação dos pensamentos imiscuídos na matéria, um estar cheio do intelecto e do ente, uma assimilação do pensado ao pensante<sup>94</sup>. Alguns deles também afirmam frequentemente que a purificação está ligada à alma irracional e à razão opinativa, mas que a própria razão essencial e o intelecto da alma sempre prevalecem sobre o cosmo, e estão conectados aos inteligíveis, e nunca necessitam de aperfeiçoamento e de libertação das coisas supérfluas<sup>95</sup>. 10 15

40. Mas determinemos, depois disso, por quais destes é realizado cada um, digo, o ato do julgamento, o da condenação e o da purificação<sup>96</sup>. Como a maioria dos pitagóricos e a dos platônicos dizem, é pelas próprias almas particulares; segundo os mais precisos entre eles, é pelas almas mais universais e mais perfeitas, pela alma una e universal, pela ordem do universo, pelo intelecto reinante e pela ordenação universal. Como mantêm os mais antigos, é pelos deuses visíveis, principalmente o Sol, pelas causas demiúrgicas invisíveis e por todos os gêneros superiores, quero dizer, heróis, *daímones*, anjos e deuses, presidindo eles a constituição universal. 20

455

41. Qual é, então, o fim deles, em vista do qual primeiramente subsistem? O fim do julgamento é uma pureza das coisas boas não misturadas, uma perfeição separada das coisas belas em si, totalmente apartada das coisas imperfeitas, uma excelência transcendente das coisas superiores ela mesma por si mesma, em relação à qual nenhuma das coisas inferiores pode jamais estar coordenada. Esses pontos principais dele agradam aos mais antigos, mas para outros talvez o bom ordenamento, a separação do pior do melhor e tais coisas parecessem ser causas mais fortes para a utilidade dele. 5 10

42. O efeito da punição estaria em as coisas melhores sobrepujarem as piores, em podar, derrubar e apagar totalmente o mal e em realizar uma

<sup>93</sup> Cf. *Enn.* I 2 [19].

<sup>94</sup> A assimilação entre pensante e pensado remete em última instância a Aristóteles (*DA* 430a3-4).

<sup>95</sup> *Enn.* I 2 [19] 5.21-29.

<sup>96</sup> Esses tópicos remetem a Platão (*Górgias* 523a-526d, *Fédon* 113d-114c, *Resp.* 614b-621b, *Fedro* 248c-249d e *Leis* 904c-905c).



igualdade proporcional e merecida para todos. Em face dessas opiniões dos mais 15  
antigos, uns supõem como vantagem da punição a igualdade numérica ou a  
multiplicação, outros o sofrer as mesmas coisas que fizeram aqueles que primeiro  
cometeram injustiça, outros a libertação do vício, e outros outra coisa assim, e  
em torno de tais doutrinas giram muitos platônicos e pitagóricos.

43. E consideremos como os fins mais úteis de todos da purificação a 20  
456 remoção das coisas alheias, a restituição da essência própria, a perfeição, a  
satisfação, a autossuficiência, a volta para a causa geratriz, a conjunção das  
partes com os inteiros, a dádiva de poder, de vida e de atividade dos universais  
para os particulares e coisas dessa natureza. Alguns não são persuadidos pelos  
antigos que priorizam essas coisas como as realmente úteis da purificação, mas 5  
priorizam a liberação do corpo, a libertação das amarras, o livramento da  
corrupção, o abandono da geração e tais pequenos fins dela como  
predominantes aos universais; entre estes estão muitos platônicos e pitagóricos,  
divergindo quanto às respectivas doutrinas.

44. Distingamos ainda os limites dessas três operações, até que medida 10  
cada uma delas se estende. As almas são julgadas na medida em que estão  
coordenadas à geração, não se ausentam do universo e estão comisturadas de  
algum modo com as coisas diferentes, mas as que foram libertas, que são sem  
mistura, totalmente não dominadas, sendo donas de si mesmas e ao mesmo  
tempo cheias dos deuses, também se livram completamente do julgamento. Mas 15  
os platônicos e os pitagóricos não estão em consonância com os mais antigos  
sobre isso e submetem todas as almas ao julgamento.

45. Do mesmo modo, pois, também quanto à condenação os antigos 20  
colocam as almas puras e unidas com os deuses em conformidade de intelecto  
entre os deuses e, saindo elas dos corpos, as elevam até os deuses sem  
condenação; mas os platônicos libertam todas da geração para a essência após  
a condenação.

457 46. Também sobre a purificação poderia surgir a mesma disputa: os  
mesmos homens dizem que as almas que seguem os deuses estão acima dela,  
enquanto outros, como alguns platônicos, assinalam que há períodos cósmicos  
de purificação para a alma, e outros, como diz Plotino, prefixam-na como estando  
acima dessas coisas. 5

[No mesmo.]

47. Sobre a recompensa das almas, a qual recebem depois, quando partem do corpo <...> em direção a anjos e almas angélicas, isso em geral é o que afirmam os mais antigos. Plutarco, Porfírio e os mais antigos preservam-na em sua classe própria, mas Plotino afasta-a de todas essas coisas. 10

48. Os mais antigos lhe atribuem com razão uma disposição à boa forma [ἀγαθοειδῆ], parecida com os deuses em intelecto, e uma gerência das coisas daqui, mas Porfírio retira também isso dela. Alguns dos mais antigos dizem que ela está acima do raciocínio e definem seus atos como tão precisos a ponto de o mais puro e perfeito raciocínio não poder atingi-los. <...> Já Porfírio remove-as totalmente da vida independente, como se elas fossem conatas à geração e dadas como auxílio aos viventes compostos. 15

458 49. O *Timeu* de Platão eleva-as quanto à ascensão do mesmo modo que foram diversamente disseminadas pelo demiurgo, umas no Sol, outras na Terra, cada uma não superando o limite da casa que remonta à fundação demiúrgica.

50. Numênio parece preferir uma união e identidade indiferenciada da alma em relação aos princípios dela mesma, enquanto os mais antigos defendem uma união natural que ocorre segundo uma substância diversa. Aqueles fazem uma comparação com uma liberação; estes, com uma coordenação; uns utilizam um contato indefinido; outros, um definido. Contudo, a distinção delas não é dominada pelo cosmo nem controlada pela natureza, como alguns dos platônicos supuseram, mas é liberta totalmente do universo, como pensamos ser o caso com as substâncias separadas. 10

51. Os ligados a Porfírio, até as vidas humanas <...>. E supõem outra espécie de almas, a irracional, depois dessa. Ademais, Porfírio assimila a alma ao universo, a qual permanece em si mesma o que é <...>.

52. Segundo os platônicos, elas tomam conta das coisas inanimadas.

53. Havendo sido libertas da geração, segundo os antigos, elas 15 coadministram com os deuses o universo, enquanto, segundo os platônicos, elas contemplam a ordem deles; e, do mesmo modo, segundo os primeiros, elas cocriam [συνδημιουργοῦσι] o universo com os anjos, enquanto, segundo estes, elas dão voltas com eles.

6  
et  
seq.  
6.10

[Do *Sobre a Alma*, de Jâmblico]<sup>97</sup>

20

54. Quão melhor diz Heráclito, que considerou ser as opiniões humanas brinquedos de crianças<sup>98</sup>.

W II  
207  
15  
et  
seq.

[Do *Sobre a Alma*, de Jâmblico]<sup>99</sup>

55. A mais erudita e melhor escuta de todas para aqueles que aprendem é aquela que segue toda a intenção daquele que ensina.

25

---

<sup>97</sup> Wachsmuth II, p. 6.9 et seq. 6.10.

<sup>98</sup> Com base numa analogia com o *De Vita Pythagorica* (I 1, 5.4-9), em que Jâmblico reflete sobre os limites do conhecimento humano, transponíveis com o auxílio divino, Martone (2014, p. 71) propõe realocar essa passagem sobre Heráclito para o início do *Sobre a Alma*.

<sup>99</sup> Wachsmuth II, p. 207.15 et seq.

## CARTAS

### Carta I

Para Agripa<sup>1</sup>, sobre o governo

### Fragmento 1

Estobeu, *Anth.* 4.5.76.

4:223,7-12 Hense.

A supremacia do governo parece ser ultrajante à multidão, e o excesso<sup>2</sup> torna-se odioso para ela; mas, quando o solene e o austero<sup>3</sup> da autoridade são misturados com honestidade e filantropia<sup>4</sup>, torna-se harmonioso, suave, ameno e acessível. E essa espécie de liderança é a mais amada pelos governados.

### Fragmento 2

Estobeu, *Anth.* 4.5.77.

4:223,14-224,7 Hense.

Diz-se que a lei é o rei de todas as coisas<sup>5</sup>; e ela parece tanto ordenar as coisas boas quanto proibir as que lhes são contrárias. Por que então pensamos que a boa ordem [εὐνομίαν] igualada àquela sobressai — com que tipo de beleza? — e supera — com que tão grande magnitude? — todas as coisas? Decerto, sejam quantos e quais forem os gêneros e as espécies de virtudes, 5 tantas e tais são as belezas que as ordens das leis permeiam, e o benefício delas se estende a todas as administrações das cidades e a todas as vidas dos seres humanos. A lei, portanto, é bem comum, e sem ela nenhum dos bens jamais

---

<sup>1</sup> Nada se sabe acerca desse destinatário. Dillon e Polleichtner (2009, p. 59) consideram provável tratar-se de membro da administração do Império ou da aristocracia local. Os fragmentos constam na seção do *Florilegium* intitulada Περὶ ἀρχῆς καὶ περὶ τοῦ ὁποῖον χρῆ εἶναι τὸν ἄρχοντα — "Sobre o governo e sobre como o governante deve ser" (Taormina e Piccione, 2010, p. 85).

<sup>2</sup> Cf. *Leis* V 728e.

<sup>3</sup> Cf. Aristóteles (*Eth. Eud.* 1240a2).

<sup>4</sup> A colocação da problemática política em chave ética reflete uma tendência da época (Taormina, 2010, pp. 495-496). Especialmente nos sécs. III e IV d.C., a filantropia era considerada a principal virtude do governante (*ibid.*, p. 499). Cf. Dillon e Polleichtner (2009, p. 59): em Pseudo-Arquitas, o governante genuíno deve, além de possuir conhecimento e competência na arte de governar bem, ser filantropo (Estobeu, 4.5.61).

<sup>5</sup> Cf. Píndaro (Fr. 169).

surgiria; o governante a cargo das leis deve, pois, estar absolutamente purificado em relação à mais alta retidão das leis e não deve ser enganado, por ignorância, 10 com desvios ou com trapaças, nem ceder aos que fazem violência, nem ser seduzido por qualquer pretexto injusto. Porquanto quem preserva e salvaguarda as leis deve ser incorruptível na medida da capacidade humana<sup>6</sup>.

## Carta II

Para Anatólio<sup>7</sup>, sobre a justiça

### Fragmento 1

Estobeu, *Anth.* 3.9.35.

3:358,5-8 Hense.

É para o próprio cume de todas as virtudes e para a congregação de todas elas, na qual todas estão juntas segundo o relato antigo<sup>8</sup>, que surgiria alguém conduzido em direção à justiça.

### Fragmento 2

Estobeu, *Anth.* 3.9.36.

3:358,10-17 Hense.

Na vida humana, a distribuição das tarefas e das honras conforme o mérito<sup>9</sup> bem como das outras coisas que pertencem a cada um constitui a justiça que concerne à vida humana. As obras e condutas apropriadas à justiça seriam, portanto, tantas quantas calham de ser comunitárias, civilizadas, de fácil trato, bem tratáveis [εύσύμβολα καὶ εύσυνάλλακτα]<sup>10</sup> e úteis, impedoras das ações 5 nocivas e preparadoras de toda a condição favorável às de tipo contrário.

---

<sup>6</sup> Cf. *Leis* VI 768b. Cf. Taormina (2010, p. 254, nota 84): no *Protréptico* (VI p. 69.25), Jâmblico afirma que aquele que governa deve ser o mais virtuoso e o melhor por natureza.

<sup>7</sup> Possivelmente o primeiro mestre de Jâmblico. Os fragmentos constam na seção do *Florilegium* intitulada Περὶ δικαιοσύνης — "Sobre a justiça" (Taormina e Piccione, 2010, p. 84). Porfírio também dedica a obra *Questões Homéricas* a um Anatólio.

<sup>8</sup> Vide o verso do poeta lírico Teógnis (séc. VI a.C.): "Na justiça está junta toda virtude" (ἐν δὲ δικαιοσύνη συλλήβδην πᾶσ' ἀρετῆ' στί). O provérbio é citado por Aristóteles em *Eth. Nic.* 1129b27.

<sup>9</sup> Cf. VI *Leis* 757c.

<sup>10</sup> O uso de dois adjetivos sinônimos é um recurso estilístico.

### Carta III

Para Arete<sup>11</sup>, sobre a temperança

#### Fragmento 1

Estobeu, *Anth.* 3.5.9.

3:257,13-258,4 Hense.

Declaro, pois, as mesmas coisas também sobre todas as potências<sup>12</sup> da alma: o bom arranjo [εὐκοσμίαν] é a proporção delas umas em relação às outras<sup>13</sup> e a boa ordenação<sup>14</sup> da vontade, do desejo e da razão<sup>15</sup> conforme a ordem que convém a cada um; e a distribuição apropriada entre elas de governar e de ser governado<sup>16</sup> que surge seria a temperança multiforme<sup>17</sup>.

5

#### Fragmento 2

Estobeu, *Anth.* 3.5.45.

3:270,12-16 Hense.

Porquanto toda virtude, por um lado, não se ocupa do que é de natureza mortal<sup>18</sup> e, por outro, saúda o que é imortal; mas a temperança possui tal diligência muito peculiarmente, visto que não presta atenção aos prazeres que pregam a alma ao corpo<sup>19</sup> e se assenta em fundações sagradas, como diz Platão<sup>20</sup>.

5

---

<sup>11</sup> Única mulher entre os correspondentes de Jâmblico. Ligada ao imperador Juliano, o Apóstata, conta-se que sofria perseguição dos vizinhos na Frígia por motivos religiosos (cf. Taormina e Piccione, 2010, p. 451; a nota é de Taormina, que cita o próprio Juliano, mais especificamente *Or.* VI 259d). Os fragmentos constam na seção do *Florilegium* intitulada Περί σωφροσύνης — "Sobre a temperança" (*ibid.*, p. 84). Dillon e Polleichtner (2009, p. 62) observam que o nome da destinatária — Ἀρετή, "Virtude" — não equivale ao da rainha dos feácios mencionada na *Odisseia* — Ἀρήτη.

<sup>12</sup> Note-se que o uso de "potências" em vez de "partes" pressupõe uma longa reelaboração, por parte dos comentadores de Platão, do exposto no Livro IV da *República*.

<sup>13</sup> Cf. *Soph.* 228c.

<sup>14</sup> Cf. *Soph.* 228b.

<sup>15</sup> Cf. *Resp.* IV 435b-c e *Tim.* 73c e 77b.

<sup>16</sup> O vocabulário remete a *Resp.* IV 443b2.

<sup>17</sup> Dillon e Polleichtner (2009, p. 63) observam que, em Platão (*Resp.* IX 590a, *Phaed.* 80b, *Phaedr.* 238a), o adjetivo πολυειδής recebe uma conotação negativa.

<sup>18</sup> Não somente o corpo, mas principalmente as partes inferiores da alma (Cf. *Tim.* 41d).

<sup>19</sup> Cf. *Phaed.* 83d para a ideia de que cada prazer e cada dor pregam a alma ao corpo.

<sup>20</sup> Cf. *Phaedr.* 254b e Plotino (I 6 [I] 9. 14-15).

### Fragmento 3

Estobeu, *Anth.* 3.5.46.

3:270,18-271,6 Hense.

Pois como a temperança não nos torna perfeitos, quando nos afasta de tudo que é imperfeito e passional? Tu poderias saber que isso é assim pensando em Belerofonte, que, combatendo com o bom ordenamento<sup>21</sup>, destruiu a Quimera<sup>22</sup> e toda a raça bestial, selvagem e indomada<sup>23</sup>. Porquanto, em geral, o domínio imoderado das afecções não deixa os seres humanos ser seres humanos, mas arrasta-os para a natureza irracional, bestial e sem ordem. 5

### Fragmento 4

Estobeu, *Anth.* 3.5.47.

3:271, 8-15 Hense.

A boa ordem que contém os prazeres dentro de medidas definidas salva casas e salva cidades<sup>24</sup>, segundo a máxima de Crates<sup>25</sup>; ademais, aproxima de algum modo à espécie dos deuses. Perseu, pois, dirigindo-se ao extremo mesmo da temperança, com Atena guiando, cortou a cabeça da Górgona, a qual penso ser a que arrasta<sup>26</sup> os homens para a matéria e os petrifica com a superabundância<sup>27</sup> insana de paixões. 5

---

<sup>21</sup> Belerofonte, herói coríntio célebre por haver derrotado a monstruosa Quimera e domesticado o cavalo alado Pégaso, era também exemplo de continência por haver resistido à sedução de Estenebeia, mulher de Preto, rei de Tirinto. O tema é explorado por Eurípidés na tragédia *Estenebeia*. Sobre a ocorrência de “arranjo” (κοσμιότης) juntamente com “temperança” (σωφροσύνη), ver *Górgias* 508a.

<sup>22</sup> Apesar de a metáfora da Quimera como a parte passional da alma já constar em Platão (*Resp.* IX 588c), Jâmblico vai mais longe, utilizando Belerofonte para representar a temperança.

<sup>23</sup> Cf. Piccione (2010, p. 457, nota 228): sendo a Quimera o único exemplar de sua raça, destruindo-se o indivíduo, destrói-se também a raça.

<sup>24</sup> A tríade cidades-casas-indivíduos é recorrente nas cartas de Jâmblico. Vide a Carta IV (“Para Asfálio, sobre a sagacidade”). Moderação e justiça são o arranjo de cidades e de casas (*Symp.* 209a).

<sup>25</sup> Crates de Tebas, filósofo cínico do séc. III a.C.

<sup>26</sup> Cf. *Enn.* II 9 [33] 2. 8 e IV 3 [27] 6. 26.

<sup>27</sup> Cf. *Resp.* IX 571e e 5886d.

#### Fragmento 5

Estobeu, *Anth.* 3.5.48.

3:271, 17-21 Hense.

Portanto, o autocontrole sobre a indulgência [γλυκυθυμίας]<sup>28</sup> é a base da virtude, como dizia Sócrates<sup>29</sup>; e a temperança é considerada o conjunto ordenado de todos os bens, como afirmou Platão<sup>30</sup>. E ela mesma é uma virtude que assegura os mais belos hábitos, como eu mesmo digo.

#### Fragmento 6

Estobeu, *Anth.* 3.5.49.

3:271,23-272,3 Hense.

O que é realmente consensual eu afirmo sem medo: que, de fato, a beleza da temperança se estende por todas as virtudes, combina todas as virtudes conforme uma única harmonia e insere nelas proporção e mistura de uma com a outra. Sendo ela assim, fornece a todas um estímulo para surgirem e, havendo elas surgido, fornece-lhes uma preservação segura.

5

#### Fragmento 7

Estobeu, *Anth.* 3.5.50.

3:272,5-9 Hense.

Tanto a constituição das estações do ano<sup>31</sup> quanto a comistura dos elementos uns com os outros preservam uma consonância<sup>32</sup> belíssima e temperante. E este universo é chamado de cosmo pela boa ordenação das mais belas medidas.

---

<sup>28</sup> Cf. *Leis* I 635c8.

<sup>29</sup> Cf. Xenofonte (*Mem.* I 5. 4) e *Resp.* IV 430e.

<sup>30</sup> Releitura de *Resp.* IV 430e.

<sup>31</sup> Cf. *Symp.* 188a.

<sup>32</sup> Cf. *Resp.* IV 430e.



## Carta IV

Para Asfálio<sup>33</sup>, sobre a sagacidade

Estobeu, *Anth.* 3.3.26.

3:201,17-202,17 Hense.

Que a sagacidade é o guia das virtudes<sup>34</sup> e utiliza todas elas, sendo a que bem organiza, como um olho intelectual<sup>35</sup>, as ordens e as medidas delas segundo a disposição mais oportuna o discurso ora o traz à tona. Ela, pois, recebe a geração principal a partir do intelecto puro e perfeito; e, havendo sido ela assimilada, olha para o próprio intelecto e realiza-se a partir dele, possuindo-o como 5 uma medida e um modelo belíssimo de todas as atividades que nela ocorrem. E, se há alguma comunhão entre nós e os deuses, ela se constitui principalmente por meio dessa virtude, e é segundo ela que especialmente nos assimilamos<sup>36</sup> a eles; a partir dela nos é disponível o discernimento das coisas boas, úteis e belas e das que lhes são contrárias<sup>37</sup>, e por meio dela o juízo das obras convenientes 10 e o sucesso destas são endireitados. E, para resumir, é uma certa arte de governar os seres humanos e um chefe de toda ordenação entre eles e, referindo as cidades, as casas e a vida privada de cada um a um modelo divino, pinta conforme a melhor semelhança, apagando isto, limpando aquilo<sup>38</sup>, e, em ambos os casos, representando de maneira proporcional. Verossimilmente, então, a 15 sagacidade também torna semelhantes aos deuses [θεοειδεῖς] aqueles que a possuem.

---

<sup>33</sup> Nada se sabe acerca desse destinatário. O fragmento consta na seção do *Florilegium* intitulada Περὶ φρονήσεως — "Sobre a sagacidade" (Taormina e Piccione, 2010, p. 84).

<sup>34</sup> Cf. *Leis* III 688b

<sup>35</sup> Cf. *Resp.* VII 533c. Jâmblico, obviamente, não está seguindo a distinção Aristotélica entre φρόνησις — sabedoria prática — e σοφία — sabedoria teórica. Dillon e Polleicher (2009, p. 67) observam que ὄμμα νοερόν, variação do τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα ("olho da alma") de Platão, apesar de comum ocorrência posterior, não foi ainda atestado antes de Jâmblico.

<sup>36</sup> Cf. *Thaeth.* 176b.

<sup>37</sup> Cf. Demóstenes (XVIII 128): καλῶν ἢ μὴ τοιούτων τίς διάγνωσις.

<sup>38</sup> Cf. *Resp.* VI 501b.

## Carta V

Para Déxipo<sup>39</sup>, sobre a dialética

Estobeu, *Anth.* 2.2.5.

2:18,13-19,11 Wachsmuth.

Foi um deus, em verdade, que revelou a dialética e a enviou aos seres humanos<sup>40</sup>; como dizem alguns, o eloquente<sup>41</sup> Hermes<sup>42</sup>, que traz nas duas mãos o sinal dela, o das serpentes olhando uma para a outra<sup>43</sup>; mas, como os estimados e importantes filósofos mantêm, foi a mais velha das musas, Calíope<sup>44</sup>, que forneceu a segurança infalível [ἄπταιστον]<sup>45</sup> e irrefutável do discurso, a qual se destaca com “melífluo recato”<sup>46</sup>. E, como as próprias obras [*scil.* da dialética] mostram, o próprio deus em Delfos, conforme o ditado de Heráclito, “nem falando nem ocultando, mas indicando”<sup>47</sup> os oráculos, desperta para a investigação dialética os ouvintes das respostas oraculares, a partir do que a anfibia e a homonímia são resolvidas, e toda coisa ambígua, uma vez descoberta, acende a luz da ciência; Temístocles, havendo também visto isso bem e investigado devidamente o muro de madeira<sup>48</sup>, tornou-se indiscutivelmente a causa da

---

<sup>39</sup> Déxipo, que floresceu no séc. IV d.C., foi aluno de Jâmblico. É conhecido principalmente por seu comentário em três livros às *Categorias* de Aristóteles, em formato de perguntas e respostas.

<sup>40</sup> Cf. Taormina (2010, pp. 117-118): o fragmento não menciona nem Zenão, considerado desde Aristóteles como o inventor da dialética (*Aristot. soph.* fr. I Ross), nem o médico Arquígenes de Apameia, outro suposto inventor dessa arte (*Gal. De diff. puls.* vol. 8, p. 600, 17, Kühn). Cf. *Filebo* (16c), onde o método da divisão é descrito como um presente dos deuses para os seres humanos (θεῶν εἰς ἀνθρώπους δόσις). Cf. *Fedro* (274d), onde se atribui a Tote (ou “Teute”, segundo a forma utilizada por Platão — Θεύθη), equivalente egípcio de Hermes, a descoberta do raciocínio, da escrita, de diversas ciências e de certas atividades como o jogo de dados e damas.

<sup>41</sup> Literalmente, λόγιος. Um dos epítetos de Hermes na Era Imperial. Também pode ser entendido como “protetor dos *lógoi*”, assim como ξένιος, “hospitaleiro”, um dos epítetos de Zeus, significa “protetor dos hóspedes”.

<sup>42</sup> O vínculo entre Hermes e logos aparece no *Crátilo* (407e5) e é retomado por Jâmblico em *De Myst.* I 1 [1] *et seq.*

<sup>43</sup> Trata-se do caduceu. Cf. Taormina e Piccione (2010, p. 352): menção a uma vara de Hermes capaz de “mover” e “despertar” pode ser encontrada em duas cartas endereçadas a Jâmblico por Pseudo-Juliano (*Epist.* 184 p. 248. 12-5 B.-C. = *Epist.* 40 p. 420 A II p. 541, 24-542, 3 H; *Epist.* 186 p. 25 1. 13-5 B.-C. = *Epist.* 41 p. 421 A II p. 543, 5-6 H.).

<sup>44</sup> Calíope era já por Hesíodo vinculada ao discurso e à persuasão (*Teogonia* 79-80).

<sup>45</sup> Cf. *De Myst.* III 31 [179] 5.

<sup>46</sup> *Odisseia* VIII 172.

<sup>47</sup> B 93 D.-K.

<sup>48</sup> O episódio é narrado por Heródoto (VII 141-143). Temístocles (c. 524 a.C.-459 a.C.), general e político ateniense, teria interpretado corretamente um oráculo, atribuindo à expressão “muro de madeira” o significado de “navios”. Os atenienses, persuadidos por sua interpretação, mobilizaram uma frota naval contra os persas na Batalha de Salamina.

salvação dos gregos. Também o deus nos Brânquidas<sup>49</sup> manifesta obras de dialética ilustres irmãs dessas, aludindo à indução, quando diz “nem flecha alígera, nem lira, nem navio, nem nada jamais se tornaria útil sem o uso sábio”<sup>50</sup>. 15

Carta VI

Para Discólio, sobre o governo (?)<sup>51</sup>

Fragmento 1

Estobeu, *Anth.* 4.5.74.

4:222,7-18 Hense.

Guia com mais autoridade que eles e ainda melhor, governando verdadeiramente, aquele que fornece uma dádiva magnânima de bens e um suprimento imenso de meios de subsistência e que instaura segurança máxima e lazer na vida. Porquanto também isto é objetivo de um bom governante: fazer os governados felizes; e de fato o chefe é especialmente forte em relação aos administrados por ele quando os que se entregaram a si mesmos a ele vivem ditosamente. Porquanto o interesse comum não está separado do privado; ao contrário, também a vantagem individual está contida no todo, e o particular está preservado no universal, no caso dos seres vivos, das cidades e de todas as outras naturezas. 5 10

---

<sup>49</sup> Trata-se de uma cidade na Ásia Menor, oficialmente chamada Dídima. Situava-se próximo a Mileto. O nome “Brânquidas” provém de Branco, amante de Apolo, figura possivelmente mítica da qual descenderia a linhagem de sacerdotes atuantes na cidade.

<sup>50</sup> Como bem notam Taormina e Piccione (2010, p. 358), trata-se provavelmente da paráfrase de um oráculo, considerando-se a mescla de formas poéticas com prosaicas e a presença de um termo filosófico. Dillon e Polleichtner (2009, p. 70) afirmam que o raciocínio indutivo se daria em função de a generalidade “nada” ser inferida a partir de casos singulares (“flecha”, “lira” e “navio”).

<sup>51</sup> Os fragmentos constam na seção do *Florilegium* intitulada Περὶ ἀρχῆς καὶ περὶ τοῦ ὁποῖον χρῆ εἶναι τὸν ἄρχοντα — “Sobre o governo e sobre como o governante deve ser” (Taormina e Piccione, 2010, p. 85). Não há indicação de tópico para a carta, mas “governo” parece plausível, ainda mais se levarmos em conta a possibilidade de o remetente ser idêntico a um governador da Síria chamado Discólio, atuante no séc. IV (Dillon e Polleichtner, 2009, p. 70).

## Fragmento 2

Estobeu, *Anth.* 4.5.75.

4:222,20-223,5 Hense.

Eu mesmo admiro tanto a altivez quanto a magnanimidade em todas as obras do governo e especialmente nos bons serviços aos seres humanos, quando nem medem com precisão [ἀκριβολογῶνται]<sup>52</sup>, nem rousam nada nas dádivas, nem trocam as coisas iguais pelas iguais<sup>53</sup> como numa balança<sup>54</sup>, mas nobremente estendem os favores, não somente as [*scil.* dádivas] derramando de 5 uma jarra, como dizem os poetas<sup>55</sup>, nem as mantendo dentro de outros instrumentos de tal natureza, mas honesta e gentilmente as estendem nuas, sem disfarces e separadas dos revestimentos externos, uma seguida da outra, de maneira deveras graciosa. Tal belo ordenamento de favores eu chamaria, com razão, a coroa do governo. 10

## Carta VII

Para Eustácio<sup>56</sup>, sobre a música

Estobeu, *Anth.* 2.31.117.

2:229,6-8 Wachsmuth.

[...] sabendo unicamente aquilo, que as grandes naturezas geram os grandes males quando corrompidas e os mais excelentes empreendimentos são, sem dúvida, os mais nocivos quando se inclinam para o mal<sup>57</sup>.

---

<sup>52</sup> Cf. Aristóteles (*Eth. Nic.* 1122b8), que caracteriza a ἀκριβολογία como sinal de mesquinhez.

<sup>53</sup> Cf. *Leis* V 744c4.

<sup>54</sup> Cf. *Resp.* VIII 550e.

<sup>55</sup> Cf. *Ilíada* XXIV 527 e Teócrito (*Ibid.*, X 13).

<sup>56</sup> Eustácio da Capadócia, que floresceu no séc. IV d.C., foi aluno de Jâmblico (*Vit. Soph.* V | 5 p. 11. 9 G.). O fragmento consta na *Ecloga* intitulada Περὶ ἀγωγῆς καὶ παιδείας — “Sobre a orientação e a educação” (Taormina e Piccione, 2010, p. 83). Curiosamente, Eustácio correspondeu-se também com São Basílio de Cesareia, cuja *Carta I* revela uma profunda admiração deste pelo filósofo pagão platônico-jambliquiano.

<sup>57</sup> Cf. *Resp.* VI 491d-e, onde Sócrates, questionando qual natureza é capaz de grandes males, se a melhor ou a pior, sustenta que é a melhor, se ela houver sido educada de modo errôneo.

## Carta VIII

Para Macedônio<sup>58</sup>, sobre o destino

Fragmento 1<sup>59</sup>

Estobeu, *Anth.* 1.5.17.

1:80,11-81,6 Wachsmuth.

Todos os entes são entes pelo um<sup>60</sup>; e, de fato, o ente em sentido primário é ele mesmo produzido do princípio a partir do um, mas, de modo particularmente especial, as causas universais [τὰ ὅλα αἴτια]<sup>61</sup> recebem por meio do um o poder de produzir, são mantidas conforme uma única combinação [συμπλοκήν]<sup>62</sup> e são 5 juntas referidas, enquanto pré-subsistentes, ao princípio dos muitos. Em conformidade com esse raciocínio, também a multidão de causas na natureza, sendo elas multiformes e multipartidas [πολυμερίστων]<sup>63</sup> e dependentes de múltiplos princípios, está suspensa de uma causa única universal, e estão todas entretecidas umas com as outras conforme uma única combinação, e o elo das 10 múltiplas causas se refere a uma única coisa, o mais abrangente poder de causa. Tal cadeia<sup>64</sup> única, pois, não é amontoada a partir da multiplicidade, nem faz a união ser constituída a partir da combinação, nem é dispersa nos entes individuais, mas, conforme a combinação única, orientadora e preordenada das próprias causas, leva a cabo todas as coisas, enlaça-as nela mesma e condu-las uniformemente para ela mesma. O destino, portanto, há de ser definido como 15 uma ordem<sup>65</sup> única, que compreende em si mesma todas as ordens juntas.

---

<sup>58</sup> Nada se sabe acerca desse destinatário. Taormina e Piccione (2010, p. 73) levantam a hipótese de sua proximidade com Jâmblico, uma vez que ele é o destinatário de mais de uma carta do filósofo.

<sup>59</sup> O fragmento consta na *Ecloga* intitulada Περὶ εἰρμαμένης καὶ τῆς τῶν γινομένων εὐταξίας — “Sobre o destino e a boa ordem das coisas que surgem” (Taormina e Piccione, 2010, p. 82).

<sup>60</sup> Retirado *ipsis litteris* de Plotino (VI 9 [9] I. 1).

<sup>61</sup> A expressão surge também em *De Myst.* V 3 [201] 6 e 10. Com Jâmblico, ela adentra o vocabulário técnico neoplatônico, para significar os princípios das classes dos entes universais (Taormina, 2010, p. 342).

<sup>62</sup> Cf. *Enn.* III 1 [3] IV.

<sup>63</sup> Termo raríssimo.

<sup>64</sup> Cf. Taormina (2010, p. 201): o termo εἰρμός remete a εἰρμός αἰτίων, “cadeia de causas”, com o qual os estoicos definiam o destino, segundo Alexandre de Afrodísias (*De Anima* 185, 1 em diante), Aécio (I 28. 4) e Nemésio (*De Nat. Hom.* 37, p. 108. 16 em diante). Em Plotino, o termo surge ligado ao destino em *Enn.* III 1 [3] II. 31 e III 1 [3] IV. 11.

<sup>65</sup> Cf. Taormina (2010, pp. 201-2022): Crisipo definia o destino como uma ordem natural eterna de todas as coisas, que sucedem umas às outras num entrelaçamento inexorável (Gélio NA 7.2.3 = SVF 2.1000 e LS 55K).

### Fragmento 2<sup>66</sup>

Estobeu, *Anth.* 2.8.43.

2:173,5-17 Wachsmuth.

É substância imaterial a da alma em si<sup>67</sup>, incorpórea, totalmente não gerada e indestrutível<sup>68</sup>, possuindo por si mesma o ser e o viver<sup>69</sup>, totalmente semovente<sup>70</sup> e princípio da natureza e de todos os movimentos. Ela, portanto, na medida em que assim o é, também compreende em si mesma a vida livre e independente. E, na mesma medida em que se entrega às coisas que devêm e se submete ao curso do universo, é conduzida para baixo do destino e torna-se escrava das necessidades da natureza; por outro lado, contudo, na mesma medida em que opera sua própria atividade intelectual e realmente liberta de todas as coisas e independente, voluntariamente trata de suas próprias coisas e atinge verdadeiramente o divino, bom e inteligível<sup>71</sup>.

### Fragmento 3

Estobeu, *Anth.* 2.8.44.

2:173,19-24 Wachsmuth.

É, pois, o viver a vida segundo o intelecto e ligada aos deuses que se deve exercitar, porquanto esta é a única vida que nos dá a autoridade emancipada [ἀδέσποτον]<sup>72</sup> da alma<sup>73</sup>, nos liberta das amarras das necessidades<sup>74</sup> e faz viver não uma vida humana, mas divina e repleta pela vontade <dos deuses> dos bens divinos.

---

<sup>66</sup> O fragmento consta na *Ecloga* intitulada Περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν — “Sobre as coisas que dependem de nós” (Taormina e Piccione, 2010, p. 83).

<sup>67</sup> Cf. *De Myst* I 4 [14] 5-6: a alma é uma das essências por si mesmas imateriais.

<sup>68</sup> Cf. *De Myst.* I 10 [35] 15-16: a alma é em si mesma não gerada e indestrutível. Em *Tim.* 52a, o par ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον é utilizado para caracterizar o objeto da inteligência.

<sup>69</sup> Cf. *Fédon* 105d3-5 e a *Sententia* 18 de Porfírio.

<sup>70</sup> Cf. *Fedro* 245c5.

<sup>71</sup> Essa descrição do papel salvífico da atividade intelectual remete ao Mito da Caverna (*Resp.* VII 515c).

<sup>72</sup> Literalmente, “sem senhor”. Utilizado por Platão em *Resp.* X 617e para caracterizar a virtude.

<sup>73</sup> “A alma desce completamente ao sensível, é sua parte integrante, contudo possui uma autonomia em relação a ele quando se volta à entidade ontologicamente superior, participa dela e a ela se assimila” (Taormina, 2010, p. 169.)

<sup>74</sup> Cf. Taormina (2010, p. 217): no *Protréptico* (5 p. 67. 1-19), Jâmblico menciona a exortação pitagórica para viver conforme o intelecto, explicando que esse modo de vida liberta da escravidão da sorte. No *De Mysteriis* (VIII 4 e 6-7 pp. 268. 16-270), o filósofo se refere aos sábios egípcios ao discorrer sobre a dependência e a liberdade da alma em relação aos vínculos do destino.

#### Fragmento 4

Estobeu, *Anth.* 2.8.45.

2:173,26-174,27 Wachsmuth.

E, de fato, para resumir, os movimentos do fado [πεπρωμένης]<sup>75</sup> no cosmo reproduzem as atividades e giros imateriais e intelectivos, e a ordem dele assemelha-se à boa ordem inteligível e imaculada; as causas secundárias dependem das causas superiores, e a multiplicidade na geração relativa à essência indivisível<sup>76</sup> bem como todas as coisas do destino estão conectadas 5 assim à providência guiadora. Por sua própria essência, pois, o destino está entrelaçado com a providência e o destino existe por existir a providência<sup>77</sup> e subsiste a partir dela e em torno dela.

Sendo essas coisas assim, também o princípio do agir dos seres humanos possui consonância com ambos esses princípios do universo [destino e 10 providência]; mas o princípio das ações em nós é também desprendido da natureza e livre do movimento do universo. Por causa disso, não está no princípio do universo. Porquanto, visto que não é produzido a partir da natureza nem do movimento do universo, é classificado como anterior enquanto mais importante e não concedido a partir do universo; mas, visto que tomou para si algumas porções 15 de todas as partes do cosmo e de todos os elementos e que utiliza todas elas, também está contido ele mesmo na ordem do destino, contribui com ele, ajuda a realizar a constituição dele e utiliza-o devidamente. E, na medida em que a alma compreende em si mesma um logos puro, autossubsistente [αύθυπόστατον]<sup>78</sup> e semovente, por si mesmo ativo e perfeito, é livre de todas as coisas externas; 20

---

<sup>75</sup> Cf. *Ilíada* XVIII 329 (ἄμφω γὰρ πέπρωται ὁμοίην γαίαν ἐρεῦσαι — “pois ambos estão fadados a tingir de vermelho a mesma terra”) e *Teogonia* 464 (πέπρωτο ἐῶ ὑπὸ παιδὶ δαμῆναι — “estava fadado a ser subjugado pelo próprio filho”).

<sup>76</sup> Cf. *Timeu* 35a1-2 e 37a5-6 para a expressão “essência indivisível”.

<sup>77</sup> Segundo Proclo (*De Providentia* 5, 2-3), Jámblico escreveu muito sobre o destino e a providência (*enim Iamblichus in hiis que de providentia et fato mille accessibus elaboravit*).

<sup>78</sup> Trata-se, provavelmente, da ocorrência mais antiga do termo, o qual se torna técnico no neoplatonismo posterior para indicar a capacidade que as hipóstases possuem de se constituírem a si mesmas. Cf. Proclo (*ET*, Proposição 40): o autossubsistente é inferior ao uno/bem, que não é produzido por nada, nem por ele mesmo, e superior aos entes que são causados exclusivamente por outros, isto é, que não tomam parte em sua própria constituição.

mas, na medida em que projeta outras vidas<sup>79</sup> que propendem para a geração<sup>80</sup> e comunga com o corpo, possui combinação também com a ordem do cosmo<sup>81</sup>.

#### Fragmento 5

Estobeu, *Anth.* 2.8.46.

2:175,2-15 Wachsmuth.

Se alguém, introduzindo o espontâneo e a sorte<sup>82</sup>, pensa remover a ordem, saiba que no universo não há nada sem ordem, nem episódico, nem sem causa, nem indefinido, nem aleatório, nem proveniente do nada, nem accidental. Certamente não podem ser removidos a ordem, a continuidade das causas, a união dos princípios e o domínio [ἐπικράτεια] <sup>83</sup> das coisas primeiras, o qual se estende por todas as coisas. É melhor, então, que seja definido: a sorte é o guardião [ἔφορος] e a causa congregadora das múltiplas ordens e de quaisquer outras coisas, superior às coisas que ocorrem juntas, a qual ora chamamos deus, ora tomamos por *daímon*. Porquanto, quando as coisas superiores são causas das coisas que ocorrem juntas, há um deus supervisor delas, e, quando o são as coisas na natureza, um *daímon*<sup>84</sup>. Portanto, todas as coisas são sempre realizadas com uma causa, e nada que seja sem ordem se intromete nas coisas que devêm.

---

<sup>79</sup> Cf. *De Myst.* II 2 [68] 11-[69] 2 no que diz respeito às projeções da alma e ao uso de formas de vida diversas.

<sup>80</sup> Os deuses, ao contrário, não pendem para a geração (*De Myst.* I 7 [21] 16 e I 20 [64] 8).

<sup>81</sup> Cf. Taormina (2010, p. 165, nota 6): no *De Providentia*, Proclo considerará providência, destino e alma como fatores da ação humana. É possível traçar um paralelo entre os dois princípios mencionados na carta e as duas almas do ser humano referidas no *De Mysteriis* VIII 6, [269].

<sup>82</sup> Cf. Taormina (2010, p. 189): ver a distinção entre necessidade e sorte estabelecida por Epicuro na *Epístola a Meneceu* (Diógenes Laércio X 133-134) ou as definições de providência, necessidade, destino e sorte dadas no *Exc. XI* do *Corpus Hermeticum*, bem como os conceitos de providência, destino e sorte no *De Diis et Mundo* (cap. IX) de Salústio.

<sup>83</sup> Termo utilizado por Jâmblico para referir-se ao poder causal dos entes superiores (*De Myst.* I 7 [22] 17 e alhures).

<sup>84</sup> Cf. Taormina (2010, p. 383) para fontes do médio platonismo referentes à diferenciação entre a providência exercida pelos deuses e a exercida pelos *daímones*.



### Fragmento 6

Estobeu, *Anth.* 2.8.47.

2:175,17-176,10 Wachsmuth.

Por que, então, as distribuições são assinaladas contra o mérito? Ou é ímpio até questionar isso? Porquanto os bens não jazem em outra coisa qualquer, mas no próprio ser humano e na escolha do ser humano, e eles são mais propriamente definidos apenas em termos de liberdade de escolha, e as dificuldades levantadas pela maioria são propostas por ignorância. Não há, portanto, outro fruto da virtude senão ela mesma. Mas aquele que é bom não é aviltado pela sorte, pois a magnanimidade o torna mais forte que toda contingência. E isso não ocorre contra a natureza, pois o cume e a perfeição da alma bastam para realizar a melhor natureza do ser humano. Ademais, as coisas que parecem ser contrárias exercitam, sustentam e aumentam a virtude, e não é possível tornar-se excelente sem elas. Essa disposição do ser humano bom dá preferência ao belo especialmente e coloca na vida feliz apenas a perfeição da razão, enquanto negligencia e despreza as outras coisas como se nada fossem.

### Fragmento 7

Estobeu, *Anth.* 2.8.48.

2:176,12-21 Wachsmuth.

Visto, pois, que é na alma que está o ser humano, e que a alma é intelectiva e imortal, e que o belo, o bom e o fim dela, portanto, inerem à vida divina, nenhuma das coisas mortais tem poder para contribuir algo com a vida perfeita ou subtrair-lhe a felicidade. Porquanto, de modo geral, é na vida intelectiva que nos pertence a felicidade; nenhuma das coisas medianas [τῶν μέσων]<sup>85</sup> a faz crescer ou é capaz de diminuí-la. Em vão, portanto, as sortes e as dádivas desiguais são tratadas como triviais entre os seres humanos.

---

<sup>85</sup> Terminologia estoica para referir-se às coisas indiferentes, nem boas nem más em si mesmas.

## Carta IX

Para Macedônio, sobre a concórdia<sup>86</sup>

Estobeu, *Anth.* 2.33.15.

2:257-17 Wachsmuth.

A concórdia [ὁμόνοια]<sup>87</sup>, como o próprio nome quer mostrar, compreende em si mesma a reunião, a comunhão e a união do intelecto igual [ὁμοίου τοῦ νοῦ]<sup>88</sup>; partindo daí, atravessa cidades e casas, todas as assembleias comuns e privadas, todas as naturezas e parentescos, tanto comuns quanto privados; compreende, ainda, a concordância de cada um consigo mesmo; porquanto, quando é dirigido por um único pensamento e um único juízo, o indivíduo concorda consigo mesmo, mas, quando tem juízo duplo para consigo mesmo e infere discursos discordantes, entra em conflito. E o primeiro, permanecendo na disposição de pensamento que é sempre a mesma, é cheio de concordância de juízo; já o outro, instável nos raciocínios e levado de uma opinião para outra, é inseguro e hostil para consigo mesmo. 5 10

## Carta X

Para Olímpio<sup>89</sup>, sobre a coragem

### Fragmento 1

Estobeu, *Anth.* 3.7.40.

3:319,21-320,5 Hense.

Seja coragem, no sentido principal, entendida como a potência intelectual inalterável e a atividade intelectual no máximo grau, e que é a identidade do

---

<sup>86</sup> O fragmento consta na *Ecloga* intitulada "Ὅτι ἡ ὁμοίότης τῶν τρόπων φιλίαν ἀπεργάζεται — "Que a concordância dos modos produz amizade" (Taormina e Piccione, 2010, p. 83).

<sup>87</sup> Termo frequente em contextos políticos.

<sup>88</sup> Jâmblico se serve da etimologia para transpor o significado de um contexto político para um psicológico.

<sup>89</sup> Nada se sabe acerca desse destinatário. O interlocutor mais provável é Olímpio de Antioquia, ligado ao célebre mestre de retórica Libânio. Os fragmentos constam na seção do *Florilegium* intitulada Περὶ ἀνδρείας — "Sobre a coragem" (Taormina e Piccione, 2010, p. 84).

intelecto e uma disposição estável em si mesma<sup>90</sup>; tais seriam as formas da coragem contempladas na vida, sejam subsistentes por si mesmas, sejam comunicantes de sua própria força à condição estável nos raciocínios. 5

## Fragmento 2

Estobeu, *Anth.* 3.7.41.

3:320,7-21 Hense.

A partir dessas, pois, as coisas nas afecções resistem nobremente em relação às coisas temíveis e às não temíveis, ao medo e à bravura, ao prazer e à dor, e as coisas que guardam sempre as mesmas opiniões corretas<sup>91</sup>, preservando o que é proporcional e mediano, e as que abrandam a vontade sob a razão e a despertam quando oportuno, e as comuns a elas, compostas de afecção, de razão e de livre escolha, considero que sejam as várias formas da coragem. A partir delas flui para as vidas a hombridade das ações, totalmente invencível<sup>92</sup> e irreprimível, voluntariamente escolhendo por elas mesmas as coisas belas e as praticando, submetendo-se a todas as labutas e perigos por causa das coisas boas, doando-se prontamente às coisas que parecem árduas, 5  
enfrentando com coragem a morte e exercitando-se para ela<sup>93</sup>, com facilidade suportando as dores e lidando com elas. 10

---

<sup>90</sup> Para Plotino, a coragem consiste na imaterialidade e no permanecer puro em si mesmo (I 2 [19] 7. 5-6). Para Porfírio, ela consiste em impassibilidade, em identidade e em permanecer em si mesmo puro por meio de uma superabundância de poder (*Sententiae* 32).

<sup>91</sup> Cf. *Resp.* IV 429a-430d e *Laques* 195b.

<sup>92</sup> Cf. *Resp.* II 375b.

<sup>93</sup> Cf. *Fédon* 67e.

## Carta XI

Para Pimênio<sup>94</sup>, sobre o destino (?)

Estobeu, *Anth.* 1.1.35.

1:43,2-14 Wachsmuth.

Os deuses, sustentando o destino<sup>95</sup>, continuamente o corrigem; e a correção deles opera ora uma diminuição dos males, ora um alívio e às vezes até uma remoção; a partir disso, então, o destino é ordenado por meio das coisas boas, mas, ordenado, não se manifesta todo à natureza desordenada da geração. Portanto, o fado é ainda mais preservado por meio de tal correção, e o que nela 5 é desviante permanece sustentado pela bondade inalterável dos deuses porque não lhe é permitido deslizar para o erro desordenado [ἄτακτον πλημμύλειαν]<sup>96</sup>. Sendo essas coisas assim, são preservadas a natureza boa da providência, a liberdade [αὐτεξούσιον]<sup>97</sup> da alma e todas as coisas mais belas, subsistindo juntas pela vontade dos deuses<sup>98</sup>. 10

---

<sup>94</sup> Não há elementos suficientes para identificar esse destinatário com nenhum dos seus homônimos da época de Jâmblico (Taormina e Piccione, 2010, p. 73). O fragmento consta na *Ecloga* intitulada Ὅτι θεὸς δημιουργὸς τῶν ὄντων καὶ διέπει τὸ ὅλον τῷ τῆς προνοίας λόγῳ καὶ ποιῆς οὐσίας ὑπάρχει — “Que Deus é demiurgo dos entes e dirige o universo com o logos da providência e de que essência é” (*ibid.*, p. 82).

<sup>95</sup> Cf. Taormina (2010, p. 335): segundo Amônio de Hérmiias (*In De Interpretatione*, 134, 29-32b), os seres do âmbito da geração, sujeitos à mutação contínua, são sustentados e ordenados pela causa demiúrgica e providencial dos seres imutáveis.

<sup>96</sup> No *Timeu* (30a), lê-se que as coisas, anteriormente à ordenação demiúrgica, moviam-se de modo errático e desordenado (πλημμυλῶς καὶ ἀτάκτως).

<sup>97</sup> Termo utilizado por Crisipo (*SVF* II 975, 990). Significa para os estoicos a forma de causalidade que o ser humano é capaz de proporcionar a si mesmo (Taormina, 2010, p. 337). Aqui o termo vem associado à providência. Em *Vit. Pyth.* 32 § 218, p. 118. 2 em diante, Jâmblico atribui a Pitágoras um conceito análogo ao presente neste fragmento epistolar (*ibid.*)

<sup>98</sup> Cf. Taormina (2010, p. 335): segundo Atanásio de Alexandria, o Deus unigênito arranja e sustenta todas as coisas (*Contra Gentes* 41 = S.Ch. 18 bis p. 188; cfr. 47 p. 210).

## Carta XII

Para Sópatro<sup>99</sup>, sobre o destino

Estobeu, *Anth.* 1.5.18.

1:81,8-18 Wachsmuth.

A essência do destino está toda na natureza<sup>100</sup>, e por natureza entendo a causa inseparável do cosmo<sup>101</sup>, a qual contém inseparavelmente todas as causas da geração, tal como as essências e as classes superiores compreendem em si mesmas separadamente. E, portanto, a vida corpórea e o logos gerador, as formas imiscuídas na matéria e a própria matéria, a geração composta a partir 5 destas, o movimento que altera todas as coisas e a natureza que administra ordenadamente as coisas que devêm, os princípios e os fins e as criações da natureza bem como os vínculos deles uns com os outros e as passagens do princípio ao fim compõem o destino.

## Carta XIII

Para Sópatro, sobre a dialética

### Fragmento 1

Estobeu, *Anth.* 2.2.6.

2:19,14-20,16.

Todos os seres humanos utilizam o discutir<sup>102</sup>, possuindo essa capacidade inata desde jovens e até um certo grau, participando dela uns mais, outros menos. Não se deve de modo algum, então, rejeitar o presente dos deuses<sup>103</sup>; pelo contrário, deve-se fortalecê-lo com exercícios, experiências e artes. Vê como continua sendo eminentemente utilíssimo por toda a vida — nas interações, 5 comunicando-se com os seres humanos conforme as noções e opiniões

---

<sup>99</sup> Sópatro de Apameia (floresceu no séc. IV d.C.) foi um ilustre discípulo de Jâmblico. Envolveu-se na política imperial sob Constantino e foi condenado à morte por este. O fragmento consta na *Ecloga* intitulada *Περὶ εἰρημαμένης καὶ τῆς τῶν γινομένων εὐταξίας* — “Sobre o destino e a boa ordem das coisas que surgem” (Taormina e Piccione, 2010, p. 82). Ao próprio Sópatro são atribuídas obras acerca do tema, a saber, *Sobre a Providência* e *Sobre Aqueles que se Dão bem ou mal contrariamente ao Mérito* (*Suda*, Σ 845).

<sup>100</sup> Cf. *De Myst.* VIII 7 [270] 1-4: o que realiza o destino são naturezas inferiores provenientes dos deuses as quais se entrelaçam aos processos gerativos do cosmo e aos corpos.

<sup>101</sup> Isto é, imanente.

<sup>102</sup> Cf. Aristóteles (*Met.* I 1, 980a21): “Todos os seres humanos desejam por natureza o saber”.

<sup>103</sup> Cf. *Filebo* (16c).

comuns<sup>104</sup>; nas invenções das artes, descobrindo os primeiros princípios delas; raciocinando, antes das ações, como se deve praticá-las; e fornecendo também maravilhosos métodos para o exercício preliminar [προγυμνασία]<sup>105</sup> nas ciências filosóficas<sup>106</sup>. E, se se deve pensar também sobre as coisas anteriores a essas, 10 não há nenhuma parte da filosofia que vem a ser sem o argumento dialético, mas, mesmo se descobrimos alguma opinião física, confirmamo-la de maneira lógica, e tudo quanto investigamos sobre os deuses é um argumento dialético o que ajuda a estabelecê-lo; e, de modo geral, não é possível nem dizer nem entender algo afastando-se desse método; porquanto o próprio não ensinar dialética 15 devem considerar de modo dialético os que o tentam provar. Portanto, deva ela ser praticada ou não, deve-se exercitar a dialética<sup>107</sup>; e de fato é absurdo se julgamos todas as coisas por meio de um raciocínio, mas descartamos a mais precisa teoria do raciocínio; e se, sendo superiores aos outros seres vivos pela razão e havendo adquirido esse bem peculiar da natureza humana, agiremos nas 20 coisas dela aleatoriamente e como calhar; e se amamos a investigação confusa da razão referente a todos os assuntos, mas rejeitaremos como descartável o próprio conhecimento que a razão tem de si mesma, segundo o qual ela, deixando as outras coisas, estabeleceu a mais reverenciável e honrável ciência sobre si mesma<sup>108</sup>, como testemunha também a inscrição em Pito<sup>109</sup>. 25

---

<sup>104</sup> Menção às “noções comuns” ocorre também em *De Myst.* I 2 [6] 5-7.

<sup>105</sup> Termo raro.

<sup>106</sup> A passagem remete a Aristóteles (*Top.* II 101a 25-38), que via em seus *Tópicos* uma série de utilidades: para o exercício, como ginástica mental, para conversações, para as ciências e para a investigação dos primeiros princípios. Cf. Taormina (2010, p. 132): a confusão entre dialética platônica e lógica aristotélica, que Hadot (1990) aponta como um traço dos comentadores neoplatônicos de Aristóteles, já está operante em Jâmblico — a dialética e as “ocupações segundo a filosofia” correspondem à lógica formal, ciência dos esquemas argumentativos, podendo ser consideradas um instrumento da filosofia. Essa visão contrasta com a de Plotino em *Enn.* I 3 [30] 5. 10, que não considerava a dialética um instrumento do filósofo. Por “ciências filosóficas” Aristóteles entenderia a física, a ética, a lógica e a metafísica (Suda, E, 2627).

<sup>107</sup> Argumento claramente derivado do constante no *Protréptico* de Aristóteles (fr. 2 W. = fr. 51 R. = fr. 55. 1-5 G), que visa a provar a necessidade da filosofia: se devemos filosofar, devemos filosofar; se não devemos filosofar, devemos investigar o porquê de não devermos filosofar; contudo, tal investigação configura por si só um fazer filosófico; logo, devamos ou não filosofar, a filosofia é necessária.

<sup>108</sup> Cf. Taormina (2010, p. 127): o conceito de dialética como conhecimento sobre a razão aparece também em Alcínoo (*Didasc.* III p. 153. 27-30), médio platônico do séc. II d.C.

<sup>109</sup> Outro nome para designar a cidade de Delfos. A inscrição é a célebre “conhece-te a ti mesmo”.

## Fragmento 2

Estobeu, *Anth.* 2.2.7.

2:20,18-21,14 Wachsmuth.

Voltemos, então, para as discussões [διατριβάζ]<sup>110</sup> relacionadas à filosofia. As primeiras de todas são as que se reconduzem à anamnese; estas, de fato, como Sócrates mostra no *Mênon*<sup>111</sup>, vemos manifestadas por meio do perguntar de maneira correta. As segundas seriam as introduzidas por causa da maiêutica<sup>112</sup>, trazendo à luz as coisas geradas e discriminando quais delas são 5 verdadeiras e quais falsas. Mas também todas essas possuem validade por meio da dialética<sup>113</sup>, visto que elas são as purificações do pensamento por meio das refutações<sup>114</sup>, justapondo as opiniões contrárias dos debatedores e fazendo-as colidir<sup>115</sup> umas contra as outras<sup>116</sup>. Outras são oferecidas aos ouvintes por causa 10 do experimento e do exercício<sup>117</sup>, ou tantas quantas tentam provar uma tese, ou se alguns examinam as lições dos antigos — nenhuma das quais separada da dialética realiza sua própria obra. E, de modo geral, não é possível dar e receber razão devidamente a não ser que se haja adquirido essa ciência do raciocínio.

---

<sup>110</sup> Segundo Taormina (2010, p. 128), o termo indica aqui uma tese tratada de modo retórico-dialético, por pergunta e resposta.

<sup>111</sup> *Mênon* 82b-84a; 84c-d.

<sup>112</sup> Cf. *Teeteto* (150a-d; 210c).

<sup>113</sup> Cf. Platão (*Górgias*, 450e5-6): ἡ διὰ λόγου τὸ κῦρος ἔχουσα ῥητορική ἐστιν (“a que possui validade por meio do discurso é a retórica”).

<sup>114</sup> Cf. Platão (*Soph.* 230d7): a refutação é a maior e a mais eficaz purificação.

<sup>115</sup> Termo técnico da retórica antiga (συγκρούω, σύγκρουσις, συγκρουστικός).

<sup>116</sup> Como observa Taormina (2010, p. 129, nota 65), as funções da dialética elencadas por Proclo (*In Parm.* V 989. 13-21) remetem a esta passagem de Jâmblico: função purificadora por meio de refutações, função rememorativa dos entes e função que se estende a ambos e, por um lado, refuta e, por outro, exorta à verdade.

<sup>117</sup> Cf. Taormina (2010, p. 130): essa diferenciação entre as “ocupações relacionadas à filosofia” pode ter como antecedente a classificação dos diálogos platônicos em diferentes categorias, entre as quais a do maiêutico, a do exercitativo e a do experimental (Diógenes Laércio, III 49; Albino, *Prol.* III p. 148. 22-37).

Carta XIV

Para Sópatro, sobre a orientação das crianças<sup>118</sup>

Estobeu, Anth. 2.31.122.

2:233,19-235,22 Wachsmuth.

O primeiro rebento de todo animal e planta, se tem um bom começo, é o fator mais determinante de todos para pôr o fim apropriado em relação à virtude de cada um<sup>119</sup>, e do bem-estar das crianças a primeira melhor progressão da natureza procede metódica e ordenadamente em direção à perfeição, em direção à qual se deve proceder; é para esta, portanto, que a educação correta 5 devidamente aponta, lançando com antecedência as sementes das virtudes e criando em almas ainda tenras e castas<sup>120</sup> uma propensão maravilhosa para o cultivo das coisas belas. Primeiro, pois, oferece, por meio das sensações<sup>121</sup>, nas figuras do pai, da mãe, do tutor e do professor, modelos das obras belas, para que as crianças que as contemplam ambicionem a assimilação a elas; em 10 seguida, conduz corretamente aos costumes e inculca as boas maneiras, não sendo elas ainda capazes de apreender com a razão, direcionando suas almas para o melhor por meio da familiaridade com as coisas belas, e, além disso, prepara uma consonância de prazer e de dor<sup>122</sup> relativamente às obras belas e às feias, de modo a não apenas praticarem as obras belas, mas também se 15 alegrarem com elas proporcionalmente, e não apenas evitarem as torpes, mas também sentirem aversão por elas do modo mais oportuno. Havendo elas avançado até esse ponto, que deve preceder toda vida correta, infunde-lhes o que deve guiar toda a vida correta — a vergonha das ações torpes e a ambição pelas coisas belas, por meio das quais são levadas para longe de todas as coisas 20 torpes e adquirem certa cautela em relação a elas bem como desejam as coisas boas e tomam um apetite intenso por elas. Depois de tais comandos de

---

<sup>118</sup> Fragmento importantíssimo para a história da cultura. Pode ser definido como o manifesto da pedagogia jambliquiana (Taormina e Piccione, 2010, p. 16). Consta na *Ecloga* intitulada *Περὶ ἀγωγῆς καὶ παιδείας* — “Sobre a condução e a educação” (Taormina e Piccione, 2010, p. 83). Como bem observam Dillon e Polleichtner (2009, p. 85), o tema da carta é apropriado ao destinatário, que tinha ao menos dois filhos — um seu homônimo, Sópatro, e Himério, que por sua vez foi pai de um Jâmblico. Sabe-se, por Libânio (*Ep.* 573), que ambos os filhos de Sópatro desempenharam papéis de relevo na administração imperial da época.

<sup>119</sup> Cf. *Leis* VI 765e.

<sup>120</sup> “Alma tenra e casta” é registrado em *Fedro* 245a.

<sup>121</sup> Cf. *Leis* II 653a5.

<sup>122</sup> Cf. *Leis* II 653a-b.



advertência, que são pequenos em palavras, mas que apresentam um grande poder aos de tal idade, como o “Deve-se” e às vezes o “Não se deve”, o “Até que ponto?”, o “Qual é a melhor medida?” e “Quem faz tais coisas?”, [scil. a educação 25 correta] cria harmoniosamente nelas um equilíbrio ordenado em relação a um raciocínio alheio, como do legislador e do professor. E, de fato, o mais importante é transmitir devidamente os próprios comandos e advertências que levam a cada virtude, umas em juízos comuns, outras em exercício de obras, outras no emprego de raciocínios, outras nas sugestões sobre as coisas que devem ser 30 feitas ou as que não devem ser feitas e outras na preparação para a vida. E, quando elas se mantêm suficientemente por causa dessas coisas, há de se educá-las com raciocínios, principiando das coisas mais simples e mais conhecidas, em seguida avançando diariamente e pouco a pouco para as explicações da causa; além disso, deve-se cuidar absolutamente para não confiar 35 a pensamentos ainda imperfeitos aquilo que se dá por meio de bom discernimento científico, e as coisas que, por assim dizer <...> há de lhes ser apresentado, na medida do possível, por meio de persuasão apropriada<sup>123</sup> e conduzindo o pensamento dos ouvintes; e, estando elas suficientemente exercitadas nessas coisas, ao fim da orientação para a virtude, sejam as 40 delimitações das virtudes definidas, e seja transmitida a suprema contemplação da causa, perfeição de raciocínio e ciência infalível e irrefutável, e seja inculcada a estabilidade<sup>124</sup> de conhecimento — a verdade; porquanto a orientação para isso possui o principal fim da orientação das crianças.

---

<sup>123</sup> A expressão “por meio de persuasão apropriada” ocorre também em *De Myst.* I 12 [42] 14-15.

<sup>124</sup> “Deste modo, no que diz respeito a uma imagem e ao seu arquétipo, temos que distinguir o seguinte: os discursos explicam aquilo que é seu congénere. Por isso, os discursos claros, *estáveis* e invariáveis explicam, com a colaboração do intelecto, o que é *estável* e fixo – e tanto quanto convém aos discursos serem irrefutáveis e insuperáveis, em nada devem afrouxar esta relação.” (Pl. *Tim.* 29b, trad. Lopes, grifos nossos.)

## Carta XV

Para Sópatro, sobre a ingratidão<sup>125</sup>

Estobeu, *Anth.* 2.46.16.

2:262,14-23 Wachsmuth.

A ingratidão, pois, deve ser evitada por si mesma, mas alguém vexar-se-ia com ela mais justamente, visto que impede o bem de progredir e de manifestar-se, transtorna-lhe totalmente a área de pertinência, fecha de certo modo num espaço estreito as atividades externamente manifestas das coisas belas e priva a comunidade de toda ajuda divina; por isso, ela é absolutamente terrível 5 [πρόνδεινον]<sup>126</sup>. Em primeiro lugar, exorto todo homem a manter uma consideração correta dos benefícios relativos à amizade; em segundo lugar, a receber de maneira grata os benefícios e solicitar maiores favores por meio da gratidão.

## Carta XVI

Para Sópatro, sobre a virtude

Fragmento 1<sup>127</sup>

Estobeu, *Anth.*, 3.1.17.

3:9,5-10 Hense.

Virtude seria, portanto, perfeição<sup>128</sup> de alma e justa medida da vida, a suprema e mais pura atividade da razão, do intelecto e do pensamento discursivo. Sejam as obras da virtude consideradas sobretudo como tendo a natureza do bem, belíssimas, intelectivas, excelentes, cheias de moderação, participantes de oportunidade<sup>129</sup>, superiores, mirando no melhor fim e cheias de graça<sup>130</sup>. 5

---

<sup>125</sup> O fragmento consta na *Ecloga* intitulada Περὶ ἀχαριστίας — “Sobre a ingratidão” (Taormina e Piccione, 2010, p. 83).

<sup>126</sup> Em *Resp.* X 610d, Platão utiliza o adjetivo para qualificar a injustiça.

<sup>127</sup> O fragmento consta na seção do *Florilegium* intitulada Περὶ ἀρετῆς — “Sobre a virtude” (Taormina e Piccione, 2010, p. 83).

<sup>128</sup> Cf. Aristóteles (*Phys.* VII 3. 246 a10).

<sup>129</sup> Cf. Taormina e Piccione (2010, p. 434): a εὐκαιρία possui aqui uma forte conotação ontológica, uma vez que, para os pitagóricos, καιρός é um dos termos utilizados para referir-se à causa primeira (Proclo, *in Alc.* I pp. 120. 14-124. 22; *in Parm.* 719. 15-20 S = 719. 18-24 L).

<sup>130</sup> Adjetivação excessiva típica de Jâmblico.

Fragmento 2

Estobeu, *Anth.* 3.1.49.

3:19,6-20,9 Hense.

Portanto, é também por meio de um intelecto puro e livre de toda formação corpórea [σωματοειδοῦς διαμορφώσεως] que surge a visão da virtude; de que qualidade é poder-se-ia compreender da seguinte maneira: beleza, proporção e verdade<sup>131</sup>, identidade imutável e simplicidade, uma superioridade transcendente às outras coisas, perfeição insuperável e ápice dos seres, e pureza que ultrapassa todas as coisas e que é sem mistura. E, para ver que todas as coisas são assim, é fornecida uma evidência suficiente. Quando observares a forma inteligível da virtude, considera aquela como já dividida indivisivelmente a partir de si mesma em relação a toda vida de modo tal que, mesmo se os que participam aumentam em quantidade, ela permanece una, e, mesmo se os participantes são totalmente divididos em relação a ela, ela permanece indivisível, e, se eles são gerados e destruídos, ela é não gerada e indestrutível, e, se eles avançam para a dissemelhança, ela permanece sempre a mesma, nem movida a partir da processão das coisas que devêm, nem separada de si mesma por causa da presença em todas as coisas separadas, nem carregada com elas, nem aumentada junto, nem recebendo delas qualquer outra mudança. Ademais, pois, assim a observarás a mesma inteira presente em todas as coisas junto com o fato de que a essência de cada um dos participantes permanece e que, conforme a própria substância, cada um torna-se o melhor. De fato, conforme esse raciocínio, ela adorna também os seres humanos com as mais belas dádivas, com as mais altas atividades intelectivas, com os mais perfeitos *lógoi* da alma e com poderes de vida que ultrapassam toda geração.

---

<sup>131</sup> Cf. Proclo (*Theol. Plat.*, III 11 p. 44, 1-4): segundo Jâmblico, proporção, verdade e beleza são as três causas do ser e definem o inteligível.

Fragmento 3<sup>132</sup>

Estobeu, *Anth.* 3.37.32.

3:706,3-6 Hense.

Seja considerado bom aquele que preserva a atividade mais perfeita segundo o intelecto separado<sup>133</sup>, e que recebe a coessência da beleza inteligível, e que é participante da essência e do poder de Deus.

Fragmento 4<sup>134</sup>

Estobeu, *Anth.* 4.39.23.

5:907,7-9 Hense.

Feliz é quem se parece, na medida do possível, com Deus<sup>135</sup>, perfeito, simples, puro, que transcende a vida humana.

Carta XVII

Para Sópatro, sobre o pundonor<sup>136</sup>

Estobeu, *Anth.* 3.31.9.

3:671,2-5 Hense.

Tais seriam as coisas que mantêm o pundonor — por meio do qual nos abstermos de todas as coisas ignominiosas —, que honram os costumes úteis e que banem o despundonor da alma, por meio do qual a maioria é capturada pelas coisas ignominiosas.

---

<sup>132</sup> O fragmento consta na seção do *Florilegium* intitulada Περὶ χρηστότητος — "Sobre a honestidade" (Taormina e Piccione, 2010, p. 85).

<sup>133</sup> Para a diferença entre intelecto separado e não separado, vide o Fr. 56 do *Comentário ao Timeu* de Jâmblico.

<sup>134</sup> O fragmento consta na seção do *Florilegium* intitulada Περὶ εὐδαιμονίας — "Sobre a felicidade" (Taormina e Piccione, 2010, p. 85).

<sup>135</sup> Cf. *Teet.* 176b.

<sup>136</sup> O fragmento consta na seção do *Florilegium* intitulada Περὶ αἰδοῦς — "Sobre o pundonor" (Taormina e Piccione, 2010, p. 85). Dillon e Polleichtner (2009, pp. 89-90) apontam a recorrência do tema nas obras de Jâmblico, que via no pundonor uma precondição para a amizade pitagórica (*In Pyth.* 33.233) e o meio-termo entre a timidez e a falta de vergonha (*In Nic.* 33.11).

Carta XVIII

Para Sópatro, sobre a verdade<sup>137</sup>

Estobeu, *Anth.* 3.11.35.

3:443,6-17 Hense.

Verdade<sup>138</sup>, como também o nome mostra, opera a conversão para os deuses e a atividade imaculada (ἀκήρατον)<sup>139</sup> dos deuses, enquanto essa criação de imagens imitadora de opinião, como diz Platão<sup>140</sup>, erra em torno do que é sem deus e escuro (ἄθεον καὶ σκοτεινόν)<sup>141</sup>. E uma se realiza com as formas intelectuais e divinas e com as coisas que realmente existem e que se mantêm 5 sempre conforme a si mesmas, enquanto a outra olha para o informe (ἀνείδρον)<sup>142</sup>, que não é e que se mantêm ora de um jeito, ora de outro, e com isso se deslumbra<sup>143</sup>. E uma contempla aquilo que é, enquanto a outra assume o aspecto (πρόσχημα) tal qual aparece para a maioria. Por isso, então, uma se associa ao intelecto e aumenta o intelectualivo em nós, enquanto a outra caça para 10 si<sup>144</sup>, com aquilo que sempre parece, a insensatez e engana<sup>145</sup>.

---

<sup>137</sup> O fragmento consta na seção do *Florilegium* intitulada Περὶ ἀληθείας — "Sobre a verdade" (Taormina e Piccione, 2010, p. 84)

<sup>138</sup> Jâmblico reproduz aqui a falsa etimologia de ἀλήθεια jocosamente aventada por Platão no *Crátilo* (421b), a qual associa ἀλήθεια a θεία, "divina", "dos deuses", e ἄλη, "peregrinação". A origem da palavra deve ser encontrada em λήθη, esquecimento, e no prefixo de negação ἀ-

<sup>139</sup> Cf. *Fedro* 247d e *República* 503a.

<sup>140</sup> *Soph.* 267e.

<sup>141</sup> Cf. *Alc.* I 134e4.

<sup>142</sup> O adjetivo ocorre em Plotino (I 8 [51]) ligado à matéria.

<sup>143</sup> Cf. *Resp.* VI 508d.

<sup>144</sup> Cf. *Sof.* 222a.

<sup>145</sup> Cf. *Górgias* 464d.

## Carta XIX

Para algum desconhecido, sobre a utilidade do casamento<sup>146</sup>

Estobeu, *Anth.* 4.33.57.

4:587,14-588,2 Hense.

Portanto, também sobre o macho governar e a fêmea ser governada<sup>147</sup> concordarão. Contudo, o formato do governo não será tal como o despótico<sup>148</sup>, servindo ao interesse do mais forte, nem tal como o das artes, cuidando apenas do mais fraco<sup>149</sup>, mas tal como o político<sup>150</sup>, preocupando-se igualmente com o interesse comum<sup>151</sup>.

5

## Carta XX

Para algum desconhecido, sobre o governo<sup>152</sup>

Estobeu, *Anth.* 4.5.62.

4:219,4-9 Hense.

Tudo que é honrado cresce, enquanto o que não é honrado diminui; e esse é o sinal mais evidente de um governo bem administrado. Porquanto este exorta os governados em direção às belas condutas<sup>153</sup>, assim como distribui o mérito que pertence a cada um e enche as cidades das melhores condutas.

---

<sup>146</sup> O fragmento consta na seção do *Florilegium* intitulada Γαμικὰ παραγγέλματα — "Preceitos matrimoniais" (Taormina e Piccione, 2010, p. 85).

<sup>147</sup> Cf. Aristóteles (*Pol.* I 1254b13-14).

<sup>148</sup> Cf. Aristóteles (*Pol.* I 1254b4).

<sup>149</sup> Cf. *Resp.* I 346e.

<sup>150</sup> Cf. Aristóteles (*Pol.* I 1259b4).

<sup>151</sup> A expressão τὸ κοινῆ συμφέρον ocorre em Aristóteles (*Pol.* III 1278b23).

<sup>152</sup> O fragmento consta na seção do *Florilegium* intitulada Περὶ ἀρχῆς καὶ περὶ τοῦ ὁποῖον χρὴ εἶναι τὸν ἄρχοντα — "Sobre o governo e sobre como o governante deve ser" (Taormina e Piccione, 2010, p. 85).

<sup>153</sup> Passagem inspirada em *Leis* IV 711b, onde se lê que o governante interessado em alterar os costumes da cidade pode, por meio de seu próprio exemplo, exortar os cidadãos às condutas de virtude ou de vício.

## Testemunho 1<sup>154</sup>

Para algum desconhecido, sobre a descida das almas (?)

### T1

Damásio, *In Phaed.* 203,26-204,3 Norvin.

Em que sentido Jâmblico diz o contrário sobre as [almas] perfeitamente restauradas? Ou diremos todo o oposto, que elas jamais descem, ou que não possuem uma causa necessária segundo algum período de descidas, ou na medida em que a própria vida não se inclina para a geração, ou, em terceiro lugar, segundo a forma de vida que produz para si a descida não gerada e ininterrupta 5 em relação às coisas de lá<sup>155</sup>, assim como ele mesmo escreve em cartas, defendendo o próprio discurso conforme o terceiro ponto mencionado.<sup>156</sup>

## Testemunho 2

### T2

Olimpiodoro, *In Gorg.* 46.9.20-28 Westerink.

Portanto, visto que também essas coisas foram bem ditas, vale investigar por que, afinal, como foi dito, sendo três as necromancias (νεκραιῶν)<sup>157</sup>, Jâmblico parece em uma carta sua mencionar somente as duas, aquela no *Fédon* e aquela na *República*, mas não esta<sup>158</sup>. Dizemos, então, que talvez o homem para quem

---

<sup>154</sup> Esses testemunhos mostram que as cartas de Jâmblico tiveram circulação entre os grandes neoplatônicos tardios.

<sup>155</sup> Comparar com o afirmado pelo próprio Jâmblico em *De Anima* 380, 6-8: “Penso, portanto, que os fins são diferentes e que tornam diferentes também os modos de descida das almas; porquanto a que desce para salvação, purificação e perfeição dos daqui faz imaculada para si também a descida [...]” A ideia de uma descida ininterrupta em relação “às coisas de lá”, isto é, ao inteligível, parece aproximar o Calcidense da opinião que ele mesmo critica em Plotino, qual seja, a de que algo da alma humana encarnada permanece em contato com o inteligível. Este testemunho sugere que a diferença entre ambos seria no tocante à extensão do privilégio: para Plotino, toda alma humana permanece em contato ininterrupto com o inteligível; para Jâmblico, apenas uma elite espiritual. Todavia, precisamos ter em mente que o *De Anima* 380, 16-24 fala apenas de um *primeiro* contato impassível e imaculado com o corpo.

<sup>156</sup> Esta passagem costumava ser atribuída a Olimpiodoro, com base na edição de Norvin. Foi incluída no *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, de Dillon, como Fragmento 5 da seção *In Phaedonem*.

<sup>157</sup> O termo νεκραιῶν designava um rito por meio do qual os mortos eram invocados e questionados; podia significar também “cerimônia funerária”. Aqui, todavia, a palavra é usada para referir-se aos mitos sobre o além presentes em alguns diálogos platônicos, como *Fédon* (107d-115a), *República* (X 614a-616b) e *Górgias* (523a-527e). O uso do termo por Olimpiodoro provavelmente deriva do título dado ao Livro XI da *Odisseia*, Νέκυια, que relata a descida de Odisseu ao Hades.

<sup>158</sup> A do *Górgias*.

ele escreveu a carta estivesse a pedir-lhe que falasse algo sobre essas duas 5  
necromancias, e por isso ele fez menção somente a elas; porquanto um tão  
grande filósofo não ignorava esta.<sup>159</sup>

Estobeu, *Anth.* 4.5.71

221,13-14 Hense

O mau juízo é causa de todo mal.<sup>160</sup>

Estobeu, *Anth.* 3.17.8

491,9-16 Hense

E para as pessoas conhecidas, então? Uma disposição afinada e  
harmoniosa, afável para com os modos diferentes, capaz ora de governar, ora de  
ser governada, como convém: daí se seguem os hábitos e as atitudes referentes  
ao autodomínio dos prazeres e ao governo dos desejos, mas também outras  
formas que expulsam o que é totalmente desenfreado e sem medida dos 5  
prazeres.<sup>161</sup>

---

<sup>159</sup> O mito constante no *Górgias*.

<sup>160</sup> Fragmento atribuído a Jâmblico. Trata-se provavelmente de uma citação retirada de fonte pitagórica (Piccione, 2010, p. 529.)

<sup>161</sup> Fragmento preservado sob o lema “de Jâmblico”, no capítulo “Sobre o Autodomínio”. Não consta na edição de Dillon e Polleicher, somente na de Taormina e Piccione (p. 323).



## SOBRE O NÚMERO FÍSICO<sup>1</sup>

Espantaste-te quando eu disse no encontro de ontem<sup>2</sup> que há um número físico além do matemático. Mas, se tivesses sabido a variedade do número, ter-me-ias perguntado também sobre o inteligível, essencial e formal [εἰδητικόν]. Porquanto tal número é verdadeiramente o mais elevado e primordial, enquanto o matemático é considerado nas concepções comuns, e o físico nas coisas últimas, que devêm e que são divididas nos corpos<sup>3</sup>. Os *lógoi* misturados com os corpos são números físicos tanto nos animais quanto nas plantas, pois cada um destes é gerado, cresce e se extingue em tempos determinados. | E o filósofo deve harmonizar às causas físicas [φυσικοῖς αἰτίοις] os números apropriados. |

E, visto que a forma é na natureza a causa primeira e principal (pois é segundo ela que o ser pertence a todas as coisas), também tais números, na medida em que fornecem o ser à natureza e são essenciais, são de natureza igual à das formas. Números físicos segundo a forma são os ímpares todos, propriamente chamados de perfeitos, os proporcionais, como os múltiplos<sup>4</sup> e os sobreparticulares<sup>5</sup>, e os ordenados, como os quadrados e os cúbicos. A beleza que está nos números, que transparece na proporção deles; o autossuficiente, que é manifesto nos números perfeitos<sup>6</sup>; o gerativo, que é contemplado no sete e no nove; a potência, que é vista principalmente na tétrade; o principal, que é contemplado no um; e o mesmo, o puro e o paradigmático, que é manifesto nos primeiros números; e o igual, que alguém contemplaria no quadrado: todos esses convêm à causa física segundo a forma. |

Visto que a matéria também fornece uma causa não pequena na natureza, descobri-la-emos nos números físicos tomando todos os opostos dos números supracitados, dos quais faláramos quanto às formas. São, portanto, números que convêm à matéria os pares<sup>7</sup>, os imperfeitos, os diferenciadores [ἐτεροποιοί], os

---

<sup>1</sup> Texto do polímata bizantino Miguel Pselo (séc. XI d.C.). Segundo a tese de O'Meara (1981, p. 31), é provável que tenha sido baseado em um livro perdido da suma pitagórica de Jâmblico, a saber, o quinto (que tratava das relações entre números e física, intitulado *Sobre a Ciência Aritmética nas Coisas Físicas*).

<sup>2</sup> Cf. Platão (*Tim.* 25e).

<sup>3</sup> Cf. Siriano (*In Met.* 122, 13-155).

<sup>4</sup> Números iguais ao dobro, ao triplo, ao quádruplo (e assim por diante) de outro (D'Ooge *et al.*, 1926, p. 304).

<sup>5</sup> Números que contêm um inteiro somado a uma fração cujo numerador é um. Ex.:  $1 + (1/n)$ .

<sup>6</sup> Números iguais à soma de seus fatores próprios (D'Ooge *et al.*, 1926, p. 308). Ex.:  $6 = (3 + 2 + 1)$ .

<sup>7</sup> Cf. Reale (2009, vol. 1, pp. 82-83): a superioridade dos números ímpares em relação aos pares se explica a partir da predominância naqueles do princípio limitante. Considerando-se uma representação gráfica dos números atribuída aos pitagóricos — conjunto de pontos dispostos em fileiras —, percebe-se que, no caso dos ímpares, sobra um ponto entre duas fileiras idênticas, enquanto que, no caso dos pares, resta apenas

desiguais e todos os outros quantos possuem a oposição em relação aos números formais. |

Também existe uma causa eficiente nos números físicos, e poder-se-ia saber isso a partir dos números gerativos mostrados na geração dos animais. | E 30  
o princípio movente segundo a alteridade e a desigualdade nos números mostra certa causa eficiente. | Mas isso é mostrado principalmente nas rotações e nas revoluções celestes. E as configurações dos astros uns em relação aos outros, levando a cabo periodicamente as revoluções, e todos os seus formatos e os seus poderes estão contidos nos *lógoi* dos números<sup>8</sup>. E as iluminações da Lua, 35  
a ordem das esferas, as distâncias entre elas, os centros dos círculos sobre os quais são levados, tudo é compreendido pelos números. Ademais, a saúde é constituída pelas medidas dos números, as crises das doenças são realizadas conforme números definidos, e as mortes assim acontecem, havendo a natureza completado as medidas apropriadas dos movimentos. | Daí que o número é 40  
também gerador de ser vivo [ζωογονικός]. Visto que o ser vivo é constituído de alma e de corpo, os pitagóricos dizem que a alma e o corpo não são constituídos do mesmo número, mas a alma, do número cúbico, e o corpo, do irregular [βωμίσκου]<sup>9</sup>. Eles dizem que a essência da <alma> resulta do *igual vezes o igual vezes o igual* e é constituída na igualdade, enquanto o corpo é um irregular, que, 45  
ao contrário, é constituído do *desigual vezes o desigual vezes o desigual*. Porquanto o nosso corpo possui dimensões desiguais: o seu comprimento é o maior, a profundidade a menor, e a largura o meio-termo de ambos. Sendo a alma, portanto, como eles dizem, um cubo a partir do número 6, que é perfeito, constitui-se em *igual vezes o igual vezes o igual*, conforme o cubo 216, pois este 50  
é 6 vezes 6 vezes 6. Mas o corpo, sendo, a partir de lados desiguais, *desigual vezes o desigual vezes o desigual*, não seria uma viga [δοκίς]<sup>10</sup> nem um tijolo [πλινθίς]<sup>11</sup>, mas um irregular, possuindo lados 5, 6, 7, pois 5 vezes 6 é 30, e 7 vezes 30 é 210<sup>12</sup>: por isso, então, ocorrem os rebentos de 7 meses em 210 dias, que possuem o corpo completo. Se, pois, a alma sozinha fosse gerada, nasceria 55

---

um espaço vazio entre ambas. A ausência desse ponto seria vista como indício de predomínio do princípio ilimitado, o que tornaria os números pares defeituosos e incompletos.

<sup>8</sup> Cf. Siriano (*In Met.* 190, 26-30).

<sup>9</sup> O termo βωμίσκος significa, literalmente, altarzinho. Para os matemáticos gregos, indicava um poliedro de altura, largura e profundidade desiguais.

<sup>10</sup> Número do tipo  $a^2b$ , no qual  $b > a$  (D'Ooge *et al.*, 1926, p. 296).

<sup>11</sup> Um tipo de número sólido, produto do quadrado de um número por um termo menor (ex.:  $a^2b$  se  $a > b$ ) (D'Ooge *et al.*, 1926, p. 303).

<sup>12</sup> Cf. Siriano (*In Met.* 188, 3-4).

em 216 dias, havendo sido finalizado um cubo perfeito a partir da manifestação dela. Mas, visto que o ser vivo é feito de alma e de corpo, os 210 dias tornam-se apropriados para a completude do corpo: prevalece no animal a geração do corpo. | Por isso, a alma almeja a igualdade, enquanto o corpo é afim à anomalia e à desigualdade. | Pareceu aos antigos que o altar fosse desigual em todas as dimensões. | 60

Visto que a natureza parece tomar forma principalmente pelo movimento, é preciso mostrar em que sentido o número físico possui movimento. São, portanto, as causas do movimento as consideradas segundo a díade, os pares, os oblongos [ἔτερομήκεις]<sup>13</sup> e os como esses (pois, geralmente, quando a indeterminação é observada nos números, se gera o movimento), alteridade e desigualdade | (uma é como uma relação e uma propriedade, que é repouso, a outra uma alteração e uma inequalização [ἀνίσωσις]<sup>14</sup>, segundo a qual não são as coisas diversas nem as desiguais que estão em movimento, mas as alteradas e as tornadas desiguais)<sup>15</sup>. | 65 70

Tanto o poder do ilimitado quanto o do limitante estão tanto na natureza quanto no número físico. O limitante na natureza é o bom, o belo, a igualdade e as coisas iguais; o ilimitado é o indeterminado, o desordenado, o irracional, o mau, o feio e as coisas como essas. | No número físico, o ilimitado é o princípio segundo a pluralidade, e o limitado a primeira causa segundo o um. | 75

O número físico possui também lugar, pois, se o número abarca os corpos e toda extensão, do mesmo modo compreende nele mesmo também o lugar que acompanha os corpos, não pelo tato, mas pela potência incorpórea. | E os locais de cada número são ordenados segundo a ordem serial. Porquanto alguns números, por um lado, são ímpares e pares tanto pela natureza quanto pela ordem, e outros, por outro lado, são ímpares pela natureza e pares pela ordem. | E, de novo, os locais prevalecem mais na geração das coisas relativamente ao assimilar-se a eles o gerado. | 80

O vazio é inexistente tanto na natureza quanto no número físico<sup>16</sup>. Seu paradigma não seria outro que não a desarmonia e a desproporção; mas a 85

---

<sup>13</sup> Números do tipo  $n(n + 1)$  (D'Ooge *et al.*, 1926, p. 299). Contrastam com os quadrados, que são produzidos a partir da multiplicação de fatores iguais.

<sup>14</sup> Cf. *Tim.* 57e-58a.

<sup>15</sup> Cf. Aristóteles (*Phys.* 201b16-27).

<sup>16</sup> "Os mais precisos dos discursos não admitem o paradigma do vazio nos números, visto que nem nos entes existe vazio, como mostra Jâmblico no livro V da *Compilação das Doutrinas Pitagóricas*." (Siriano, *In Met.*, 149, 28-31.) Cf. Siriano (*ibid.*, 132, 23-9).

desproporção é banida dos números, a não ser que alguém queira falar do par como um intervalo descontínuo. |

Sei, pois, que essas coisas são forçosas em relação à demonstração do número físico. Mas, em todo caso, nós admitimos <as> coisas que foram ditas pelos antigos e as transmitimos como em geral aceitáveis. Porquanto não admitimos muito as coisas sobre a geração do ser vivo, pois há outras razões para a existência da alma e para a constituição do corpo, demiúrgicas mas não aritméticas. 90

## SOBRE A ARITMÉTICA ÉTICA E A TEOLÓGICA<sup>1</sup>

Como há números que convêm à natureza, assim também há os que convêm aos costumes; e, como há uma aritmética física<sup>2</sup>, assim também há uma aritmética ética. | O princípio de toda filosofia sobre os costumes é a própria medida e o moderado<sup>3</sup> na essência dos números, o qual também é um 5  
principiador proeminente de toda constituição que se refere aos costumes. Depois do princípio uno, há também alguns outros princípios de toda filosofia dos costumes, como o limite, o perfeito (pois a perfeição uniformemente [ἐνοειδῶς] completa a melhor medida da vida); além destes, a ordem nos números convém também à boa ordenação nos costumes, e o uniforme e semelhante ao um 10  
poderia ser contemplado ou na tétrade, ou na hebdômada, ou na década. | Há também, como outro paradigma do caráter bom, o meio-termo misturador da diferença dos números, o qual torna todas as coisas concordes umas com as outras<sup>4</sup>, produz a geração de todas as proporções e torna a alma harmoniosa<sup>5</sup>. |

Também as faculdades da alma se referem às formas dos números. 15  
Porquanto o intelecto é o um enquanto uniforme; a ciência, o dois, pois conhece com causa; o número do plano, opinião; o do sólido, sensação, pois esta apreende os corpos sólidos<sup>6</sup>. | A década contém os princípios dos costumes em nós. | A vida segundo o intelecto<sup>7</sup> possui limite e, ademais, a hebdômada, cognata, pois é uniforme. E a hebdômada é como a atividade intelectual, nem 20  
gerando por multiplicação um outro igual à década nem sendo engendrada por algo.

Se a forma da virtude é definida por moderação e perfeição de vida, então os números médios<sup>8</sup> e perfeitos convêm à virtude física, enquanto os

---

<sup>1</sup> Texto do polímata bizantino Miguel Pselo (séc. XI d.C.). Segundo a tese de O'Meara (1981, p. 31), é provável que tenha sido baseado em livros perdidos da suma pitagórica de Jâmblico, a saber, o sexto (que tratava das relações entre números e ética, intitulado *Sobre a Ciência Aritmética nas Coisas Éticas*) e o sétimo (que tratava das relações entre números e teologia, intitulado *Sobre a Ciência Aritmética nos Deuses*).

<sup>2</sup> Cf. Siriano (*In Met.* 189, 13).

<sup>3</sup> Cf. *Phileb.* 66a.

<sup>4</sup> Cf. *Resp.* 546b7-c1.

<sup>5</sup> Cf. *Resp.* 400d.

<sup>6</sup> Cf. Aristóteles (*De Anima* I 2, 404b22-24).

<sup>7</sup> Cf. Aristóteles (*Eth. Nic.* 1178a6-7).

<sup>8</sup> Meios-termos de séries (D'Ooge, 1926, p. 300).

superabundantes<sup>9</sup> e os deficientes<sup>10</sup> aos excessos e deficiências dela. | E deve- 25  
se atribuir ao vício todos os contrários das coisas que atribuímos à virtude — o  
que é sem medida, o que é desarmônico, o que altera, o que é desigual, o que é  
ilimitado e coisas de tal natureza: esses todos, de fato, completam a coluna de  
todo vício<sup>11</sup>. |

E cada uma das virtudes convém a cada número. A inteligência quanto às 30  
coisas contingentes<sup>12</sup>, ou o bom juízo prático, convém à tríade, que utiliza os  
raciocínios como em uma largura; a sabedoria que conhece os entes é  
reconduzida à mônada, que capta uniformemente as coisas conhecidas. E,  
contrariamente, a insensatez convém à díade, a ilimitada e irracional à ilimitada  
e irracional. E a coragem segundo o másculo convém ao número ímpar, enquanto 35  
segundo a constância ao quadrado; o feminino, como é a covardia, deve ser  
sobrepuesto ao par<sup>13</sup>, e o instável ao oblongo. À temperança, sendo causa de  
proporção, convém o nove, que é multiplicado a partir da tríade, pois, sendo todos  
os quadrados produtores de igualdade, os quadrados dos ímpares são os  
melhores de todos para a produção da igualdade, entre os quais sobressai o 40  
quadrado da tríade, o nove, a partir de dois perfeitos, o três e o seis, segundo o  
primeiro número perfeito, o três, inteiro inteiramente tornado perfeito. A justiça,  
sendo capacidade de retribuição do que é igual e conveniente, é contida pela  
média de um número quadrado ímpar: o cinco convém à justiça<sup>14</sup>, jazendo no  
meio da mônada e do nove, e o número pelo qual é menos que o nove é o pelo 45  
qual ele é mais que a mônada. E o cinco, novamente, é a nona parte dos números  
somados da mônada até a enéada<sup>15</sup>. Tal é, portanto, a aritmética nos costumes.

Jâmblico, o filósofo, também escreveu uma aritmética das naturezas  
superiores, nem manuseando matematicamente os números nelas, nem  
representando com analogias os gêneros superiores, nem colocando estes como 50  
números hipostáticos, nem movidos por si mesmos, nem intelectuais, nem

---

<sup>9</sup> Números cujos fatores próprios somados resultam em números maiores que eles (D'Ooge, 1926, p. 309).

Ex.:  $24 < (12 + 8 + 6 + 4 + 2 + 1)$ .

<sup>10</sup> Números cujos fatores próprios somados resultam em números menores que eles (D'Ooge, 1926, p. 297).

Ex.:  $8 > (4 + 2 + 1)$ .

<sup>11</sup> Cf. Aristóteles (*Eth. Nic.* 1096b6).

<sup>12</sup> Cf. Aristóteles (*Eth. Nic.* 1139a8).

<sup>13</sup> Cf. Siriano (*In Met.* 131, 35-37).

<sup>14</sup> Cf. Siriano (*In Met.* 130, 30). Considerando o raciocínio do autor acerca das relações do número da justiça com o nove e o um, optamos por acatar a correção sugerida por O'Meara (1989, p. 217).

<sup>15</sup>  $1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 + 8 + 9 = 45$ .

essenciais, mas diz <que>, como o gênero das naturezas superiores transcende toda essência, assim também o número deles é absoluto e por si mesmo.<sup>16</sup> |

Falando sobre a diferença entre o bem e o um, diz que, como a natureza do bem, sendo geratriz e anterior segundo a causa a todas as coisas boas, progride em si mesma e multiplica, assim também a causa absoluta do um preenche todas as coisas a partir dela mesma e contém em si mesma os entes e multiplica em si mesma.<sup>17</sup> | 55

E é apropriado e conveniente aos gêneros superiores o gênero superior do número matemático, como o um, o limite, o delimitado, o igual e todas as coisas dessa natureza. | Como há dos números físicos um princípio físico e dos éticos um ético, assim também há do número divino um princípio uniforme e divino, anterior segundo a causa aos princípios em todos os números, uma união [ἕνωσις] uniforme que preexiste até mesmo todo número divino e unificado.<sup>18</sup> | Há o primeiro, portanto, e propriamente um, a que nós chamaríamos Deus, hênada e tríade (pois a tríade desenrola em torno do um o princípio, os meios e os fins<sup>19</sup>). E o que é inteligível e mais brilhante da mônada ascende para a causa mais alta, e o supracelestial dela, principiator da diacosmese, e o terreno, indivisível nas coisas divididas, cheio nas coisas deficientes.<sup>20</sup> | Há também uma díade divina, potência ilimitada<sup>21</sup>, processão incessante de vida, recepção da medida do primeiro um. Porquanto a díade é tanto inteligível quanto intelectiva, tanto matemática quanto imiscuída na matéria. | Assim também é a tríade: uma é inteligível, a outra, intelectiva; uma é supracelestial, a outra está no céu; uma permeia totalmente o cosmo. | 60 65 70

Portanto, segundo esse modo da exegese dessa aritmética maravilhosa, poderias referir cada um dos números no fluxo natural às uniões sobrenaturais; contudo, isso é antes inferior e conveniente à analogia. Se alguém quisesse ver o número divino de maneira mais precisa, definiria isso a partir dos próprios gêneros superiores, pois há um um divino, uma mônada divina, uma díade divina e um ímpar e um par transcendentos e pensados segundo noções superiores. | E sei que alguém poderia receber essas coisas com dificuldade. Isso acontece 75 80

---

<sup>16</sup> Cf. *De Myst.* I VIII [23] 13; 160, 1-3.

<sup>17</sup> Cf. Siriano (*In Met.* 182, 3-7).

<sup>18</sup> Cf. *De Myst.* VIII 2 [261], 7 *et seq.*; VIII 3 [265] 2 *et seq.*

<sup>19</sup> Cf. *De Myst.* I 19 [60] 1 e *Leis* 715e.

<sup>20</sup> Cf. Siriano (*In Met.* 140, 10-18).

<sup>21</sup> Cf. Siriano (*In Met.* 112, 16).

em relação à nossa negligência quanto às coisas superiores, pois não aceitaríamos com facilidade as contemplações das coisas com as quais não estivéssemos acostumados nem familiarizados.



## IN ARISTOTELIS CATEGORIAS COMMENTARIUM

### Fragmento 1

Dexippus, *In Cat.* 4,21-5,10.

— Arbitra então nas dificuldades levantadas sobre as *Categorias* de Aristóteles e tenta resolver os pontos disputados.<sup>1</sup>

— Grande é a demanda, ó querida e estimadíssima pessoa [κεφαλή]<sup>2</sup>, e não me é nada fácil cumpri-la agora; porquanto a desgraça sobre Diifile, minha sábia e bela filha, parece-me pesada e difícil (pois por que não se deve falar a verdade?) e me consumiu o corpo com doenças. Contudo, obedeço-te prazerosamente, mas decidi concordar de longe, como os competidores covardes, porque é difícil contradizer o filósofo platônico Plotino, que levantou dificuldades de modo tão profundo. Não obstante, não hesito em me lançar contra a divindade<sup>3</sup> tal como um herói homérico por tua causa, contudo me ajuda tu com o raciocínio, não solicitando de modo algum comentários em minúcia; porquanto muitos outros, especialmente Porfírio e depois Jâmblico, lançaram muitos, inúmeros escritos sobre esse livro, difíceis de adquirir pela quantidade.

### Fragmento 2

Simplicius, *In Cat.* 2,9-3,17.

Depois desse, o divino Jâmblico lançou também ele mesmo um tratado de muitas linhas sobre esse livro, por um lado seguindo literalmente Porfírio<sup>4</sup> na maioria dos pontos e, por outro, selecionando alguns desses e os articulando de modo mais

---

<sup>1</sup> O interlocutor de Déxipo no diálogo é seu discípulo Seleuco, que fala primeiro nesta passagem.

<sup>2</sup> Literalmente, “cabeça”, expressão metonímica para “pessoa” como um todo, especialmente em saudações. Divergimos de Romano (2012, p. 25, n. 10), que adota o sentido de “chefe”/“líder”.

<sup>3</sup> “Por isso que não me repreenda nenhum dos Dânaos que me veja/ a ceder perante Heitor, visto que ele luta por vontade divina./ Mas se porventura eu encontrar Ajax, excelente em auxílio,/ ambos poderíamos voltar de novo e dedicarmo-nos ao combate,/ ainda que contra a vontade divina [καὶ πρὸς δαίμονά περ], na esperança de salvarmos/ o cadáver para o Pelida Aquiles. Dos males seria esse o menor. (*Iliada* XVII 100-105, trad. Frederico Lourenço.) Palavras de Menelau ante o cadáver de Pátroclo.

<sup>4</sup> Porfírio escreveu dois comentários às *Categorias*: um menor, em formato de perguntas e respostas, que foi preservado, e um mais extenso, *Ad Gedalium*, do qual se pensava haverem restado somente pequenos fragmentos. Chiaradonna *et al.* (2013) defendem, com boas razões, que uma grande parte do *Ad Gedalium* se encontra no palimpsesto de Arquimedes. Nesta passagem, Simplicio refere-se ao comentário mais extenso.

preciso junto com a redução da prolixidade escolástica voltada para as objeções, aplicando em toda parte a teoria intelectual a praticamente cada um dos capítulos e adicionando a estes alguma outra coisa útil ao escrito; porquanto, havendo o pitagórico Arquitas feito a divisão em dez dos primeiros gêneros<sup>5</sup> antes mesmo de Aristóteles no livro *Sobre o Universo*, ele<sup>6</sup> registrou também as marcas deles, colocando-as em clara evidência por meio de exemplos e indicando a ordem que possuem uns em relação aos outros, as diferenças específicas de cada um, as coisas que pertencem a eles tanto comumente quanto propriamente, e aquele<sup>7</sup>, introduzindo as opiniões de Arquitas nos lugares apropriados, simplificou essas coisas intelectivamente complicadas e demonstrou a consonância de Aristóteles com elas e, se em algum lugar havia algo dissonante (pouca coisa), também isso trouxe sob a vista dos que amam aprender, não deixando sem investigação nem a causa da discordância, plausivelmente, porque Aristóteles parece querer seguir Arquitas em toda parte. [E também o jambliquiano Déxipo comentou ele mesmo resumidamente o livro de Aristóteles e se propõe a resolver primeiramente as dificuldades de Plotino a ele apresentadas como num diálogo, não havendo ele adicionado quase nada às opiniões de Porfírio e de Jâmblico. Portanto, havendo surgido tamanho estudo dos mais famosos em filosofia sobre o livro das *Categorias*, a princípio eu pareceria simplesmente ridículo ao ousar também escrever algo, se eu não mostrasse a causa razoável da ousadia. Porquanto eu mesmo me deparei também com alguns dos escritos mencionados e, do modo mais cuidadoso como podia, seguindo as opiniões de Jâmblico, copiei-as, havendo utilizado o próprio texto do filósofo em muitos lugares. Meu objetivo com a cópia era, por um lado, adquirir, tanto quanto eu podia, a partir da escrita, um entendimento mais exato das coisas ditas e, por outro, trazer para baixo, para um lugar mais claro e mais comensurável, o intelecto altivo do homem, inacessível à maioria, e, em terceiro lugar, reduzir a um número menor, de um modo ou de outro, a grande quantidade dos escritos variados, não como fez o filosofíssimo Siriano, que os reduziu ao mínimo<sup>8</sup>, mas sem deixar de lado, na medida

---

<sup>5</sup> “Simplício, à maneira dos neoplatônicos em geral, emprega constantemente a palavra γένοϋς como sinônimo de κατηγορία.” (Baracat Júnior, 2021, p. 131, n. 3.)

<sup>6</sup> Arquitas. Cf. Taormina (2010, p. 90): ao Pseudo-Arquitas são atribuídas não apenas inovações de Aristóteles, mas também de Platão, como é o caso da analogia da linha dividida em *Resp.* VI 509d (*De communi mathematica scientia*, 8). O verdadeiro Arquitas de Tarento foi um pitagórico ativo na primeira metade do séc. IV a.C.

<sup>7</sup> Jâmblico.

<sup>8</sup> Siriano, chamado o Grande, ativo em Atenas nos sécs. IV e V d.C. Sucedeu a Plutarco de Atenas (c. 350-430 d.C.) como escolarca na versão que este criara da Academia de Platão. Foi professor de Proclo, sobre quem exerceu considerável influência.

do possível, nenhuma das coisas necessárias. Mas, se também eu mesmo houver sido forte o bastante para adicionar algo, gratidão por isso, depois dos deuses, a tais homens, pelos quais, sendo conduzido pela mão, adicionei seja uma dificuldade não descartável, seja uma articulação das coisas ditas digna da discussão; aconselho aos que por acaso se deparam com estas pesquisas, porém, jamais desprezar os escritos sobretudo de Porfírio e de Jâmblico sobre essas questões escolásticas, mas utilizá-los, se precisardes, como introdução e exercício para uma compreensão mais aprimorada das coisas ditas por esses homens.]

### Fragmento 3

Elias, *In Cat.* 122,125-123,3.

Seja o comentador ao mesmo tempo comentador e cientista. O trabalho do comentador é a explicação das coisas não claras no texto, e o do cientista a distinção entre o verdadeiro e o falso, isto é, entre as coisas estéreis e as férteis. Ele não deve mudar a opinião na esteira daqueles que ele comenta, ao modo dos que estão no palco vestindo diferentes máscaras por imitarem diferentes personagens, e tornar-se aristotélico ao comentar as coisas de Aristóteles e dizer que nunca houve filósofo tão grande e, ao comentar as platônicas, tornar-se platônico e dizer que nunca houve filósofo como Platão. Ele não deve de modo algum cometer violência ao texto e dizer que o antigo que ele comenta diz a verdade em todos os casos, mas em toda parte acrescentar “o homem é amigo, a verdade também é amiga, mas, sendo ambos os amigos apresentados, a verdade é mais amiga”. Ele não deve simpatizar com secto algum, o que ocorreu com Jâmblico: este, simpatizando com Platão, concede que Aristóteles não contradiz Platão por causa das ideias<sup>9</sup>.

### Fragmento 4

Psellus, *Theologica*, vol. I, ed. Gautier 1989, p. 54, 100-123.

Perguntaras se o pai gerou o Filho como existente ou como não existente, mas eu responder-te-ei que não o gerou nem como existente nem como não existente. E tu, depois que eu houver dito que o gerou como não existente, não tomarás o existente como aceito; porquanto ambas as proposições são falsas, como ocorre, no

---

<sup>9</sup> Jâmblico teria levado ao extremo a tese da ὁμόνοια (“concordância”) entre Platão e Aristóteles.

caso dos exemplos citados, que ambas as coisas perguntadas ora são verdadeiras juntas, ora são falsas juntas, assim também aqui são verdadeiras juntas e falsas juntas em alguns casos. Mas eu admiro esse homem<sup>10</sup> não pelos argumentos com os quais resolveu assim a absurdidade da questão, mas na medida em que é sóbrio quanto à sabedoria e não confunde tudo com tudo, mas responde ao físico conforme a física, ao dialético conforme a dialética e ao teólogo conforme a teologia<sup>11</sup>; e, sendo possível remover o mesmo problema, que talvez seja lógico, dialética, física e teologicamente e segundo as outras ciências, ele começa da dialética e somente dela e não “dá um passo além”, mas derrota o contraditor a partir daquela na qual este tem mais força. E isso é o que Aristóteles parece fazer, e entretentes não responde aos físicos que dizem que o ente é uno e imóvel; porquanto, diz ele, os físicos removem o movimento, donde não serem nem físicos. Porquanto se deve vencer o geômetra conforme a geometria, mas não conforme a aritmética, e o músico conforme a música, mas não conforme a ótica; e, onde se deve explicar em detalhe alguma passagem proposta, tentar introduzir crenças éticas, físicas e teológicas. Assim também faz Proclo ao comentar o *Timeu*; Porfírio, com efeito, leva seu argumento em direção somente aos deveres éticos, enquanto Jâmblico interpreta o proposto só teologicamente, mas Proclo é variado nos comentários.

#### Fragmento 5

Olympiodorus, *In Cat., Proleg.*, 19,36-41,34.

E o divino Jâmblico, chegando mais tarde, diz-lhes: “Lutais, homens, não lutando; e tanto falais a verdade quanto não falais a verdade; porquanto cada um de vós fala a verdade ao dizer que esse é o escopo de Aristóteles, mas fala algo falso, porque diz que é só esse que se fala, ou somente sobre as elocuições [φωνῶν], ou só sobre as noções, ou só sobre as coisas, como se alguém, definindo o ser humano, dissesse ser este ou somente animal, ou somente racional ou mortal; ele fala a verdade por um lado, visto que o ser humano é essas coisas, mas, por outro lado, fala algo falso, dizendo que o ser humano é somente uma delas; assim também quem pensa que Aristóteles fala somente sobre as elocuições, ou sobre as coisas, ou sobre

---

<sup>10</sup> Cf. Romano (2012, p. 31): trata-se de Gregório de Nazianzo, padre da Igreja do séc. IV.

<sup>11</sup> Cf. *De Myst.* (I 2 [7] 3-5): “Concederemos para ti convenientemente o apropriado a todas as questões, e às teológicas responderemos teologicamente e às teúrgicas teúrgicamente, enquanto as filosóficas examinaremos junto contigo filosoficamente”. Essa tríplice distinção introduzida por Jâmblico ressurgiu em diversas obras de Proclo.

as noções acerta algo, mas não acerta; acerta, por um lado, visto que de certo modo tocou parcialmente no escopo, mas, por outro lado, não acerta, visto que não foi capaz de apresentar completamente o escopo do escrito; portanto, o escopo de Aristóteles não é na realidade nem somente falar sobre as elocuições, nem somente sobre as noções, nem somente sobre as coisas, mas sobre as três ao mesmo tempo — elocuições, noções e coisas; porquanto nem é possível discutir sobre uma delas sem as restantes”. [...] Desde o início, está claro que o escopo jambliquiano é o que diz que o escopo do tratado [*scil.* as *Categorias*] é sobre as elocuições, sobre as noções e sobre as coisas. Porquanto ele disse que são homônimos os que são homônimos e também coisas e que são significados por elocuições por meio de noções intermediárias. Assim, pois, ele mostra, por meio dos homônimos, que seu [de Aristóteles] escopo é sobre as três. [...] É-nos possível mostrar o escopo jambliquiano — que Aristóteles discute aqui sobre as elocuições e as coisas por meio das noções intermediárias — também com base na divisão única, [mas isso requer cautela, como foi dito, para que não haja suspeita de que ele transmitiria a divisão somente sobre as elocuições, enquanto os fatos anunciam claramente que seu discurso é sobre elocuições e coisas por meio de noções intermediárias. Assim, pois, ele declarou o escopo apropriado. Mas é-nos possível mostrar que seu discurso é sobre as três também a partir de cada uma das divisões. A partir da divisão das elocuições, então, é assim: primeiro, a partir do falar ele das coisas que são ditas; porquanto as coisas que são ditas são referidas sob elocuições [sob forma de vozes], como no caso daquele que soleciza, mas também sob a forma das coisas, como no caso dos que falam algo falso, e do mesmo modo também sob a forma das noções, como quando dizemos que o tolo se expressa mal, criticando o pensamento dele. Segundo, a partir do separar ele as coisas ditas das não ditas: as elocuições dizem, enquanto as coisas são ditas, de modo que misturou as coisas com as elocuições. Portanto, não nos era possível mostrar o escopo de Jâmblico com base na presente divisão, nem com base na divisão, prestes a ser mencionada, das coisas ditas, na qual ele diz que os entes são ou substâncias ou acidentes, ou universais ou particulares; porquanto por meio da substância e do acidente são indicadas as coisas, e por meio do universal e do particular as elocuições, obviamente; universal é o que se predica de muitos, e particular o que se predica de alguns. Mas o predicar-se é próprio das elocuições; também aqui, então, é óbvio que [Aristóteles] misturou as elocuições na divisão das

coisas. Mas entre ambas estão as noções: sendo inteligidos os extremos [*scil.* coisas e elocuições], as noções aparecem junto<sup>12</sup>].

#### Fragmento 6

Philoponus, *In Cat.* 9,12-15.

E os que falam de um modo mais preciso, um dos quais é Jâmblico, dizem que seu [de Aristóteles] discurso não é nem somente sobre as noções, nem somente sobre as elocuições, nem somente sobre as coisas, mas que o escopo das *Categorias* é sobre elocuições que significam coisas por meio de noções intermediárias.

#### Fragmento 7

Elias, *In Cat.* 130,14-137,2.

Lutando esses [*scil.* Porfírio, Hermino e Alexandre] assim, Jâmblico, advindo depois em certo momento, liberou esses homens dessa sedição uns com os outros e daquela com Aristóteles, dizendo assim: “Lutais, ó homens, não lutando, e falais a verdade não falando a verdade e falais algo falso não falando algo falso; porquanto estais sujeitos igualmente às duas condições assim, como se alguns homens quisessem definir o ser humano e um dissesse que este é apenas animal; outro, racional; outro, mortal; e outro, receptor de intelecto e ciência, mas ninguém pudesse unificar a inteireza dele — animal racional mortal receptor de intelecto e ciência. Assim, pois, também vós, um diz [que o escopo das *Categorias* é falar] somente sobre elocuições, outro sobre coisas, e outro sobre noções, sendo possível misturar tudo e dizer que é sobre elocuições, sobre noções e sobre coisas; pergunte-se aos que dizem sobre elocuições apenas: ‘Quais elocuições? Acaso as sem significado?’ Certamente não (pois estas são gramaticais), mas as que significam coisas; porquanto, pois, [o escopo das *Categorias* é falar] não simplesmente sobre elocuições, mas sobre as que significam coisas”. Pergunte-se também aos que dizem sobre coisas somente: ‘Como o filósofo ensina as coisas? Empregando um dedo?’ Certamente não: porquanto isso é decerto parcial e não filosófico; porquanto os filósofos são amantes do universal [φιλοκαθόλου], e não é possível ensinar as coisas universais sem discurso nem com

---

<sup>12</sup> Inevitavelmente utilizamos noções (νοήματα) para, na divisão conceitual, separar elocuições e coisas, pois, em tal operação, as realidades contrastadas são inteligidas (νοουμένων).

um dedo; \*\* portanto, † ensina coisas concretas necessariamente. E pergunte-se aos que dizem ser o escopo [falar] sobre noções: ‘Sobre quais noções? As vazias e que não repousam sobre coisas, ou as que repousam sobre coisas?’ Certamente não sobre as que não repousam, visto que não mais é a filosofia conhecimento das coisas que existem, mas das que não existem, mas sobre as que repousam sobre as coisas; portanto, [o escopo das *Categorias* é falar] não somente sobre noções, mas também sobre coisas.” E, se falam sobre as coisas, necessariamente também falam sobre as elocuições; então, se sobre noções e coisas, necessariamente sobre elocuições se discorre; não mais, portanto, somente sobre elocuições, ou sobre coisas, ou sobre noções, mas sobre elocuições e sobre coisas por meio de noções intermediárias; porquanto a cada mônada segue a díade restante. Mas, por mais que os escopos venham a parecer ser três a partir dessas coisas, não é dessa opinião Jâmblico: porquanto, nos escopos dos diálogos de Platão, ele quer que o escopo de todo livro seja único. Digamos, pois, assim: o escopo do livro das *Categorias* é falar sobre elocuições que significam coisas por meio de noções intermediárias. [...] Eis que o escopo jambliquiano imediatamente desde o início aparece, que o escopo das *Categorias* é falar sobre elocuições, e sobre noções, e sobre coisas; porquanto os homônimos não são apreendidos somente nas coisas enquanto coisas, visto que a homonímia será a identidade das coisas, o que é absurdo<sup>13</sup>. Mas a homonímia está nas coisas que sofrem a homonímia. [Se necessariamente, pois, os homônimos estão tanto nas elocuições quanto nas coisas, também estão necessariamente nas noções: porquanto, onde há elocuições, também há absolutamente coisas, e entre elas estão as noções.]

#### Fragmento 8

Simplicius, *In Cat.* 13,11-21.

Está claro, a partir do que foi dito, que o escopo próprio do tratado lógico [*Categorias*] é falar sobre as elocuições simples, primeiras e genéricas, na medida em que são significadoras das coisas que existem, e que com certeza são ensinadas, ao mesmo tempo, tanto as coisas por elas significadas quanto as noções, na medida em

---

<sup>13</sup> É absurdo porque, excluídas as elocuições, sobram duas coisas diversas (p.ex., um animal genuíno e o mero desenho de um animal, ambos chamados animais) numa relação (homonímia) que indica a mesmidade de algum aspecto. Em outra interpretação possível, os homônimos (p.ex., animal genuíno e animal desenhado), excluídas as elocuições, são apenas os gêneros ou espécies que compõem a identidade de cada ente.

que as coisas são significadas pelas elocuições. Assim parece também aos Alexandres<sup>14</sup>, a Hermínio<sup>15</sup>, a Boeto<sup>16</sup> e a Porfírio, o divino Jâmblico aprova, Siriano articula claramente, e nossos mestres aceitam. Mas, visto que se mostrou que o escopo remete às elocuições e, entre as elocuições, umas são simples, outras compostas, o escopo é falar sobre as elocuições simples primeiras e que significam os primeiros e os mais genéricos dos entes por meio das noções intermediárias simples e primeiras.

## Fragmento 9

Simplicius, *In Cat.* 22,1-34,31.<sup>17</sup>

E o divino Jâmblico diz: “Parece-me que o melhor de tudo é aquele que trata minuciosamente das *Categorias* começar pelos homônimos<sup>18</sup>. Porquanto as próprias categorias, de fato, possuem como homônimo o nome de categoria; porquanto, por um lado, se destacam das coisas e de todos os gêneros e, por outro, nada senão o nome possuem em comum<sup>19</sup>. E o próprio predicar [κατηγορεῖν] é dito de maneira homônima. Portanto, se não é possível compreender nem essa propriedade da categoria, nem descobrir como pertence em comum a muitas coisas e possui relação com todos os entes a menos que alguém defina antes os homônimos, é plausível que faça o discurso sobre eles no começo”. [...] Mas discorre aqui sobre os homônimos e os sinônimos, porque eles possuem uma diferença muito importante, e primeiro discorre sobre os homônimos, na medida em que demandam um conhecimento mais simples e possuem em comum uma única coisa, o nome, em seguida, sobre os sinônimos, que possuem em comum ambos, o nome e o logos<sup>20</sup>, e, sucessivamente, sobre os parônimos<sup>21</sup>, que não são completamente segundo nenhum destes, isto é, que possuem em comum de fato nome e coisa, sendo intermediários entre homônimos e sinônimos. E é por isso que o divino Jâmblico diz que ele inicia o

---

<sup>14</sup> O de Ege (séc. I d.C.) e o de Afrodísias (sécs. II e III d.C.), ambos peripatéticos.

<sup>15</sup> Peripatético do séc. II d.C.

<sup>16</sup> Boeto de Sídon (séc. I a.C.), peripatético.

<sup>17</sup> Cf. *Cat.* 1a1-15.

<sup>18</sup> Cf. Porfírio, *In Cat.* 59,34.

<sup>19</sup> Sendo as categorias os gêneros supremos, não existe nenhum gênero mais abrangente capaz de englobá-las e assim fundamentar uma relação de sinonímia. Nem mesmo o ser pode cumprir esse papel, pois, fosse o ser um gênero, ele não poderia ser predicado de suas diferenças, o que é absurdo, pois o ser é predicado de tudo (*Met.* B 3, 998b22-27).

<sup>20</sup> Ex.: “animal” em “O ser humano é um animal” e “O boi é um animal”. Temos aqui mesmidade tanto de nome quanto de essência.

<sup>21</sup> Ex.: “gramática” e “gramático”, “coragem” e “corajoso”.



discurso sobre os homônimos por serem eles mais simples, porque as categorias são homonimamente categorias, embora possuam, de maneira sinonímica, quanto à natureza, o predicar-se das coisas sob elas e possuam em comum o próprio ser categoria e gênero generalíssimo não limitadamente ao nome só, mas também a própria natureza do predicar-se, isto é, o ser generalíssimo, é comum. [...] Deve-se saber, porém, que agora, na maioria dos manuscritos, a escrita é assim transmitida: “Sinônimas são ditas aquelas coisas cujo nome é comum, e o logos da essência segundo o nome é o mesmo.” Também Porfírio, no *Em Pergunta e Resposta*, assim escreveu, e Jâmblico sem o “da essência”, assim: “Sinônimos são ditos aqueles cujo nome é comum, e o logos segundo o nome é o mesmo”; mas foi destacado que, em alguns manuscritos, não é transmitido o “segundo o nome” e que se deve subentendê-lo; e também Siriano seguiu o texto de Jâmblico.

#### Fragmento 10

Simplicius, *In Cat.*, 41,8-28.<sup>22</sup>

[Deve-se saber que coisas ditas são tanto as coisas sobre as quais é feito o discurso quanto as noções sobre as coisas; por isso, de fato, quando julgamos que aquele que diz diz sem pensar, dizemos “Não dizes nada”, ainda que profira algum discurso ou expressão; num terceiro significado, tanto a própria expressão significativa quanto o discurso são coisas ditas, porquanto alguém profere uma expressão ou um discurso; e, num quarto, também a expressão não significativa, como “blíturi”<sup>23</sup>, é uma coisa dita, na medida em que é inteiramente proferida.] [...] Portanto, havendo sido divididos assim de tantos modos o que é dito e o ser dito, vale a pena investigar qual desses significados Aristóteles adota na divisão. Porquanto o divino Jâmblico diz que Alexandre supõe que as coisas ditas são as coisas significadas mais simples e mais genéricas; já eu [Simplício] descubro Alexandre dizendo *ipsis litteris* que “aqui não chama de coisas ditas as significadas [σημαινόμενα], mas as significantes [σημαίνοντα] e proferidas”. Como, de fato, também Aristóteles falaria sobre coisas aqui, quando, ao avançar, diz: “Cada uma das coisas ditas segundo nenhuma combinação significa ou uma substância ou uma quantidade”? Porquanto as coisas não significam uma substância ou uma quantidade,

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 1a16-19.

<sup>23</sup> Palavra que não significa nada. Originalmente, onomatopeia para o som da corda de um instrumento musical.

mas são substância ou quantidade, enquanto as expressões sobre as coisas são as que significam.

#### Fragmento 11

Simplicius, *In Cat.* 46,14-47,7.<sup>24</sup>

Qual é, pois, o significado de “em algo” que se adapta a “em um substrato”? Como, pois, o divino Jâmblico parece dizer, “como em uma matéria” é apropriado a “em um substrato”. E fala isso achando estar seguindo Aristóteles; porquanto este, no Livro IV da *Física* [Φυσικῆς ἀκροάσεως]<sup>25</sup>, para mostrar os significados de “em algo”, conectou “como em uma matéria” e “como em um substrato” em uma única coisa, dizendo “ademais, [outra maneira de dizer isso é] como a saúde está em coisas quentes e em frias e em geral a forma está na matéria”, como parece, segundo a natureza formativa única comum do subjacente, tomando-a como uma única coisa. [...] Mas Aristóteles, havendo tomado aqui o sensível e o algo, não diria que é em um substrato o que é na matéria. Porquanto considera que o algo e o isto não convêm em geral à matéria; e, se de fato chama na *Física* também a matéria de substância, não diz que aquela o é em sentido próprio; mas aqui chama a substância primeira tanto de composta quanto de substrato. Também o próprio Jâmblico, mais adiante, estabeleceu que “como em uma matéria” e “como em um substrato” são coisas diferentes<sup>26</sup>.

#### Fragmento 12

Simplicius, *In Cat.* 53,9-22.<sup>27</sup>

Jâmblico, porém, diz: “Não são os gêneros que se predicam dos substratos, mas outras coisas que se predicam por meio deles; porquanto, quando dizemos que Sócrates é ser humano, não dizemos que ele é o ser humano como gênero, mas que participa do gênero, assim como o ser branca a videira é o mesmo que o dar ela cachos brancos de uva, sendo ela assim chamada em referência ao fruto. Mas sobre

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, 1a20-b9.

<sup>25</sup> Literalmente, algo como “Lição Natural”. A passagem em questão é a 210a20-21.

<sup>26</sup> Uma coisa é uma forma ou uma privação estarem numa matéria virtualmente indeterminada, outra é uma qualidade ou disposição estarem num composto de matéria e forma, este sim um algo, uma substância, um substrato autêntico, em suma.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 1b10-15.

isso Aristóteles propôs definições de modo preciso na *Metafísica*<sup>28</sup>. Agora ele utilizou as significações de modo mais geral, assim como quando nós dizemos que as definições são feitas a partir do gênero e das diferenças<sup>29</sup>, não tomando o gênero aqui no sentido próprio, mas no lugar da flexão, cuja forma explicativa é o participar do genérico.” Mas que Aristóteles quer que seja universal o “de um substrato” mostrou dizendo que os indivíduos não são ditos de um substrato e, por outro lado, que ele deve ser predicado de maneira sinonímica mostrou-o por meio do “também é predicado das coisas subordinadas a ele”<sup>30</sup>; porquanto isso pertence às coisas predicadas na essência.

### Fragmento 13

Simplicius, *In Cat.* 56,6-59,33.<sup>31</sup>

[Porfírio diz que a diferença é dita de muitas espécies na maioria dos casos, mas nem sempre<sup>32</sup>]; mas Jâmblico diz: “E, se algumas diferenças não são ditas de muitas espécies, não obstante também elas mesmas permanecem nessa condição, de modo a, na medida em que dependem de si mesmas, serem ditas de muitas.” Mas diz: “É mais própria e mais congênere à natureza imiscuída na matéria a diferença dita de modo definido de uma única espécie e que, embora assim disposta, tem o poder de inserir-se a si mesma, em virtude de seu próprio logos, em muitas espécies; e, se alguma outra contingência de fatos não houver permitido gerar a expansão numerosa das coisas capazes de recebê-la, isso não é nenhum impedimento para o logos apropriado da diferença.”<sup>33</sup> [...] E Jâmblico chama as diferenças constituintes do gênero de genéricas e as diferenças divisoras de específicas<sup>34</sup>.

---

<sup>28</sup> *Met.* IV 28, 1024a29-b16.

<sup>29</sup> *Met.* IV 28, 1024b4-6: “Ademais, gênero é o primeiro inerente às definições, o qual é dito na essência, do qual as qualidades são ditas diferenças.” Jâmblico afirma que, a rigor, o que inere às definições são o participar do gênero e o participar das diferenças.

<sup>30</sup> *Cat.* 1b22.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 1b16-24.

<sup>32</sup> Porfírio, *Isag.*, 11, 7-8.

<sup>33</sup> Trata-se da distinção entre ser repetível e ser repetido. As diferenças, enquanto universais, são por natureza repetíveis em múltiplas espécies, mas as contingências podem limitá-las a uma única.

<sup>34</sup> Cf. Porfírio (pp. 35-36, trad. Maia Jr.): “Então, de novo, desde antes no início, deve-se dizer que das diferenças umas são separáveis, outras são inseparáveis; pois o mover-se e o estar tranquilo, o estar saudável e o estar doente, e quantas coisas são próximas a essas são separáveis, e o ser [de nariz] [10] aquilino ou achatado, ou ser racional ou irracional, são coisas inseparáveis. Das diferenças inseparáveis, umas são prontas segundo si mesmas, outras são segundo o que incidiu; pois o racional segundo si mesmo é pronto para o homem, e o ser mortal é receptivo a conhecimento, e o ser [de nariz] aquilino ou achatado é segundo o que incidiu, e não segundo si mesmo. Portanto, umas segundo si mesmas são tomadas [15] sendo juntas na razão da essência e criam algo diverso, e outras são tomadas segundo o que incidiu não na razão da essência e não criam algo diverso, mas diversidade.

## Fragmento 14

Simplicius, *In Cat.* 62,3-68,31.<sup>35</sup>

É melhor, pois, definir as diferenças dos gêneros segundo algumas propriedades primeiras, e, na medida em que os acidentes existem em relação à substância, e nela subsistem, e se coordenam com ela, deve-se assimilá-los às coisas coordenadas a partir de uma única coisa e em relação a uma única coisa. Isso, pois, é o que Jâmblico acha. Mas Hermino diz: “É uma enumeração, pois, não uma divisão nem uma partição; porquanto não há nenhum inteiro a partir deles nem como gênero nem que seja um inteiro de outro modo.” Mas, em relação às opiniões do divino Jâmblico, deve-se dizer, a partir das coisas por ele ditas, que o “a partir de uma única coisa” não deve ser tomado como “a partir da substância”; porquanto assim faremos não a enumeração de dez, mas de nove; antes, deve ser entendido como “a partir do ente”, que aqui, sendo dito de muitos modos, Aristóteles quer dividir nas dez categorias, e com razão, visto que o escopo aqui é falar sobre expressões significativas; mas, na *Metafísica*, ele diz que os dez gêneros são introduzidos em ordem como a partir do ente uno<sup>36</sup>, porquanto a substância tem o primeiro lugar e os outros são coordenados em relação a ela. [...] Para ambos, pois, se deve dizer que, havendo eles emulado a partição de Aristóteles em elementos mínimos, empregaram-

---

E as que são por si mesmas não admitem o ‘mais’ e o ‘menos’, e as que são segundo o que incidiu, mesmo que sejam inseparáveis, tomam intensificação e relaxamento; pois o gênero não se predica mais e menos do que seja gênero, nem as diferenças de gênero, [20] segundo as em que ele se divide; pois essas mesmas são as que completam a razão de cada coisa, e o ser a cada um só e o mesmo não é o que admite relaxamento e intensificação, e o ser [de nariz] aquilino ou achatado, ou ter de algum modo uma cor, tanto se intensifica quanto relaxa. Então, observando-se as três espécies de diferença, as que são [25] separáveis e as que são inseparáveis, e novamente as inseparáveis segundo si [X] mesmas e as que são segundo o que incidiu, novamente das diferenças segundo si mesmas, umas são segundo as que dividimos os gêneros em espécies, e outras segundo as que foram divididas se especializam. Por exemplo, das diferenças segundo si mesmas, todas as tais do vivente são: animado e sensível, racional e irracional, mortal e [5] imortal, a diferença do animado e sensível é constitutiva da essência do vivente, pois o vivente é essência animada sensível, e a diferença de mortal e imortal e a de racional e irracional são diferenças divisíveis do vivente; pois por elas dividimos os gêneros em espécies. Mas essas mesmas diferenças que são divisíveis vêm a ser complementares dos gêneros [10] e constitutivas das espécies; pois talha-se o vivente pela diferença do racional e pela do irracional, e de novo pela diferença do mortal e do imortal. Mas as diferenças de mortal e de racional são constitutivas de homem, e as de racional e de imortal, de deus, e as de irracional e mortal, dos viventes irracionais. Assim também da [15] essência acima, das que são divisíveis, a diferença de animado e inanimado e a diferença de sensível e insensível, a animada e sensível, que foram reunidas pela essência, completam o vivente, e a animada e insensível completam o [vivente] vegetal. Portanto, as mesmas que foram tomadas, de um modo vêm a ser constitutivas, e de outro, divisíveis, foram chamadas todas específicas. E principalmente dentre essas há uso para [20] as divisões dos gêneros e para os resultados de definições, mas não dentre as inseparáveis pelo que incidiu, nem ainda menos dentre as separáveis.”

<sup>35</sup> *Ibid.*, 1b25-2a10.

<sup>36</sup> “O ente e o um são a mesma coisa e uma única natureza.” (*Met.* III 2, 1003b22.)

na de modo imperfeito, porque omitiram o universal e o particular. Ademais, eles reduzem os acidentes, que são muitos gêneros, a um único acidente, o relativo. E por que, dizem, os acidentes são de outro? Contudo, são de outro em sentido próprio somente os relativos, e, se eles dizem que são de algo de um modo ou de outro, também as coisas em si mesmas são de outro; porquanto Sócrates é de Sofronisco, e o campo, do proprietário. Se, portanto, assim também referirmos o acidente ao substrato, não há nada de admirável, visto que ele nele mesmo é uma natureza própria; e tanto a matéria quanto o substrato são, segundo esse argumento, relativos, mas, enquanto princípios, são em si mesmos. Assim, pois, os sequazes de Jâmblico e de Porfírio classificam. [...] O divino Jâmblico, de fato, também mostra ele mesmo que a enumeração dos gêneros é completa. Primeiro, a todos subjaz algo do qual, enquanto preexistente, se geram os que subsistem unicamente nele. Em seguida, os coexistentes ao substrato são apreendidos juntos; estes são a qualidade e a quantidade, uma multiplicando, a outra especificando o substrato. E as relações são apreendidas em relação ao substrato, segundo as quais as outras categorias são apreendidas. Já Arquitas, argumentando pitagoricamente, conduz a causa do número dez a todos os princípios dos entes; porquanto toda arte e conhecimento, diz ele, é uma coisa ordenada e determinada; e tal coisa é definida numericamente; e o número total é a década, e com razão, portanto, as coisas todas se dividem em dez, e todas as formas são dez, e os números formativos são dez, e, ademais, também as extremidades do corpo possuem dez partes; também os elementos de todo discurso, pois, são dez. Mas também é possível justificar a mesma coisa por meio de indução; porquanto é possível, examinando qualquer um dos entes, ver como se refere pelo menos a um desses gêneros<sup>37</sup>.

#### Fragmento 15

Simplicius, *In Cat.* 79,6-83,29.<sup>38</sup>

Em que sentido, pois, diz Plotino que esses três [*scil.* a matéria, a forma e o composto de ambas] são ditos da mesma maneira substância?<sup>39</sup> Em relação a isso,

---

<sup>37</sup> Substância, qualidade, quantidade, relativo, lugar, tempo, posição, posse, ação e afecção.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 2a11-19.

<sup>39</sup> VI 1 [42] 2: “De novo, pois, acaso se deve considerar haver gêneros? E como a substância é um único gênero? Porquanto dela se deve começar absolutamente. Foi dito ser impossível haver algo único comum tanto à inteligível quanto à sensível. Ademais, outra coisa haverá antes da inteligível e da sensível, algo predicável de ambas, o qual não seria nem corpo nem incorpóreo; porquanto ou o corpo será incorpóreo, ou o incorpóreo corpo. Contudo, deve-se buscar, nas substâncias mesmas

deve-se dizer que, primeiro, a característica comum da substância, o não ser em um substrato, convém igualmente aos três; em seguida, nada há de admirável se, por causa do extremo da realidade em sentido próprio, tanto a matéria quanto as coisas imiscuídas na matéria participam do mais e do menos, e deve-se mostrar cada uma como ela é por natureza, e não perseguir as substâncias ínfimas investigando estas segundo as noções das substâncias primeiras e inteligíveis. Mas conceda-se, diz ele, que a forma, a matéria e o composto de ambos estão contidos na substância primeira, porque o não ser dito de algum substrato e o não estar em algum substrato lhes pertencem em comum; mas o que diremos sobre as substâncias secundárias? O que possuem em comum também elas mesmas com a substância primeira, se de fato as secundárias obtêm o serem ditas substâncias a partir das primárias? De fato é isto que Aristóteles diz: não ser em um substrato é ser substância propriamente dita; por isso também Arquitas caracterizou a substância com o ser em si mesma. Se, pois, tanto as espécies quanto os gêneros contribuem como partes na constituição do indivíduo, não seriam como em um substrato para o indivíduo. Não é preciso nem procurar nesses casos o indistinto por causa da indeterminação dos extremos. Mas, se de um substrato, dizem, são ditas as substâncias secundárias, são em alguma coisa que é outra, naquela da qual são ditas. Ou as coisas não são de modo algum assim; porquanto não é como o que é em um substrato que o que é de um substrato é dito, mas como o que é desordenado é predicado do que é ordenado. Porquanto dizer que algum ser humano é ser humano não difere em nada de dizer que Sócrates é Sócrates; de algum modo, pois, ele é dito de si mesmo, nem será predicado de outro nem estará em outro. Assim, pois, Porfírio resolve a dificuldade, e também Jâmblico, seguindo Porfírio *ipsis litteris*. [...] Mas por que, dizem, Aristóteles chama de substância primeira aqui a sensível, mas alhures de segunda, enquanto

---

daqui, o que há de comum entre a matéria, a forma e o composto de ambas. Porquanto todos esses dizem ser substâncias, mas não em igual medida, quando a forma é dita mais substância que a matéria; e corretamente, ainda que alguns digam mais a matéria. E as substâncias ditas primeiras teriam o que em comum com as segundas, quando as segundas têm o serem ditas substâncias a partir das primeiras? De modo geral, não é possível dizer o que é a substância; porquanto, se alguém fornecer o próprio, ainda não terá a essência, nem o 'um e o mesmo numericamente receptor dos contrários' se aplicará a todas igualmente." (Πάλιν οὖν ἄρα γένη νομιστέον εἶναι; Καὶ πῶς ἐν γένος ἢ οὐσίας; Ἀπὸ γὰρ ταύτης πάντως ἀρκτέον. Ὅτι μὲν ἐν ἐπί τε τῆς νοητῆς ἐπί τε τῆς αἰσθητῆς κοινὸν εἶναι ἀδύνατον τὸ τῆς οὐσίας, εἴρηται. Καὶ προσέτι ἄλλο τι ἔσται πρὸς τε τῆς νοητῆς καὶ πρὸς τῆς αἰσθητῆς, ἄλλο τι ὄν κατηγορούμενον κατ' ἀμφοῖν, ὃ οὔτε σῶμα οὔτε ἀσώματον ἂν εἴη· ἔσται γὰρ ἢ τὸ σῶμα ἀσώματον, ἢ τὸ ἀσώματον σῶμα. Οὐ μὲν ἀλλὰ ἐπ' αὐτῶν τῶν τῆδε οὐσιῶν ζητητέον, τί κοινὸν ἐπὶ τῆς ὕλης καὶ τοῦ εἶδους καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν. Πάντα γὰρ ταῦτα οὐσίας λέγουσιν εἶναι, καὶ οὐ τὸ ἴσον εἰς οὐσίαν ἔχειν, ὅταν μᾶλλον λέγηται τὸ εἶδος οὐσία ἢ ἡ ὕλη· καὶ ὁρθῶς· οἱ δ' ἂν εἴποιεν τὴν ὕλην μᾶλλον. Αἱ δὲ πρῶται λεγόμεναι οὐσία πρὸς τὰς δευτέρας τί ἂν ἔχοιεν κοινόν, ὅπότε παρὰ τῶν προτέρων ἔχουσιν αἱ δευτέραι τὸ οὐσία λέγεσθαι; Ὅλως δὲ τί ἐστὶν ἡ οὐσία εἰπεῖν οὐκ ἔστιν· οὐδὲ γάρ, εἰ τὸ ἴδιόν τις ἀποδοίη, ἤδη ἔχει τὸ τί ἐστὶ, καὶ ἴσως οὐδὲ τὸ ἐν καὶ ταυτόν ἀριθμῶι δεκτικὸν τῶν ἐναντίων ἐπὶ πάντων ἀρμόσει.)

posicionada após a incorpórea?<sup>40</sup> Talvez porque não se propõe a falar sobre as substâncias inteligíveis aqui, mas a ensinar a natureza e o lugar das sensíveis, o que também mostrou por meio do “dita”; porquanto a substância inteligível não é dita na linguagem comum nem é conhecida da maioria, mas antes esta, a sensível. Alexandre, porém, afirma que também a forma inteligível e separada é dita substância individual, e isso talvez seja uma maneira de falar própria do Perípatos, visto que as coisas gerais nem são inteiramente em subsistência em si mesmas, mas possuem o ser nos indivíduos; se, pois, as coisas separadas são em subsistência mais que todas, seriam individuais e não gerais. Jâmblico, porém, acusa Alexandre de ignorar em que sentido se diz aqui substância individual; porquanto é claro que é assim, diz ele, no sentido de indivisível em outras formas. Mas eu acho que Alexandre diria que também a substância separada e inteligível, se de fato não é geral, é indivisível em outras formas. [...] Mas Jâmblico censura Alexandre também porque divide a substância, como se fosse uma única, em substância corpórea e substância incorpórea, das quais não há nada em comum; porquanto isso é contrário, diz, também a Aristóteles, se de fato ele não coloca comunhão nem no caso dos sensíveis. Mas, se, havendo sido tomadas como numa única dicotomia disposta paralelamente, Alexandre também toma o comum como totalmente indiferenciado, isso é absurdo; mas, se como havendo alguma comunhão também em sentido descendente, em virtude da qual todas as coisas combinadas permanecem unificadas também após a separação, o que há de absurdo?<sup>41</sup> De fato, também Platão declarou que os gêneros do ente, um dos quais era a substância, não se estendem somente até os incorpóreos ou somente até os corpos, mas atravessam todas as coisas.<sup>42</sup>

Fragmento 16

Simplicius, *In Cat.* 90,16-31.<sup>43</sup>

Mas, dizem eles [*scil.* os que criticam Aristóteles], nenhuma substância é mais ou menos, como dirá Aristóteles prossequindo no discurso; como então a espécie é dita mais substância que o gênero? Talvez porque toma o mais e o menos deles não

---

<sup>40</sup> Segundo Romano (2012, p. 67, n. 45), trata-se de uma leitura neoplatônica de *Met.* 7, 7, 1032a32-b2: “Da técnica surge tudo cuja forma está na alma (chamo de forma a essência de cada coisa e a substância primeira).”

<sup>41</sup> Afinal, tudo procede de uma única coisa.

<sup>42</sup> *Parm.* 144c6-8. Obviamente, Platão não está a falar dos “gêneros do ente”, mas do um que é.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 2b7-3a6.

na medida em que são substâncias, mas conforme a distância da substância sensível. Mas, ademais, parece-me que a dificuldade permanece. Porquanto a substância sensível é a substância em máximo grau, e, no caso das outras categorias, nas quais há o mais e o menos, como no caso da qualidade, o mais e o menos são apreendidos conforme a distância em relação ao que é em máximo grau; de fato, é mais branco o que se aproxima do grau máximo do branco, visto que nem ali é enquanto qualidades que possuem o mais e o menos; porquanto ambos são igualmente qualidades. Talvez, portanto, a substância seja dita não receber o mais e o menos porque, embora, entre as espécies dela, uma seja mais substância, a outra menos, e outra maximamente, cada espécie por si não recebe o mais e o menos; porquanto nem um gênero é mais ou menos substância que outro gênero, nem uma espécie que outra espécie, nem um indivíduo que outro indivíduo. No caso da qualidade, porém, o mais e o menos são apreendidos nas próprias espécies; porquanto um branco é mais ou menos branco que outro branco. Assim Porfírio e Jâmblico resolvem as dificuldades. [Mas, como Alexandre interpreta a substância individual esforçando-se por colocar o primeiro movente nela, as dificuldades tornam-se ainda mais árduas<sup>44</sup>.]

#### Fragmento 17

Simplicius, *In Cat.* 92,14-30.<sup>45</sup>

E Jâmblico pensa que Aristóteles investiga, em primeiro lugar, no caso de cada gênero, sobre o próprio enquanto capaz, de um modo ou de outro, de apresentar, em vez da definição<sup>46</sup>, a natureza do que é investigado; mas, visto que ocorreu que ele, buscando o que é próprio em sentido estrito, que lhe pertence única e totalmente, o obteve parcialmente, ora tomando as coisas que pertencem totalmente mas não unicamente, ora as que pertencem unicamente mas não totalmente, descarta por isso as coisas que recaem de modo separado sobre a propriedade, dizendo que isso não é próprio da substância, visto que o que é buscado é o que é maximamente próprio, e seleciona as propriedades integrais e em sentido estrito como convenientes; dado que Aristóteles é investigador e descobre a verdade por meio da investigação,

---

<sup>44</sup> Tornam-se mais árduas porque o primeiro movente é inteligível, de modo que não se poderia mais tomar a substância sensível como parâmetro para graduar a substancialidade.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 3a7-21.

<sup>46</sup> Afinal, é impossível definir uma categoria, pois toda definição é composta de gênero e de diferença específica. Uma definição formal de substância implicaria a existência de um gênero superior a ela, o que é absurdo, porquanto as categorias são os *summa genera*.



envolve-se primeiro com as coisas ditas *grosso modo* e, discutindo-as, assim descobre a verdade ao final. E essas coisas poderiam ser corretamente ditas, mas talvez seja mais apropriado expor em primeiro lugar também as coisas comuns às outras categorias, visto que o esboço do que é investigado se torna mais exato a partir das coisas comuns e das próprias. Mas também Arquitas mostra que busca não somente as coisas próprias, mas que expõe também as coisas comuns às outras categorias. E sejam citadas mais coisas de Arquitas, visto que também o divino Jâmblico registrou um enunciado pequeno e que gera também ele ambiguidade.

#### Fragmento 18

Simplicius, *In Cat.* 99,1-100,12.<sup>47</sup>

Tantas seriam, pois, as doutrinas sobre as diferenças. A teoria sobre elas é útil para todo o ensinamento das categorias; porquanto as diferenças existem em todas as categorias. Mas vale a pena investigar qual é a melhor opinião entre as ditas. Talvez a melhor seja a que diz que ela ocupará o lugar intermediário entre a qualidade e a substância<sup>48</sup>, pois contribui para que haja tal qualidade e é dita definir a qualidade com respeito à substância, e não enquanto está em um substrato. Por isso se deve, diz Jâmblico, adicionar à definição de “o que está em um substrato” o “em nada contribuindo para a substância do substrato”; porquanto a diferença também contribui com a espécie. [...] E Jâmblico, de fato, rejeita a opinião segundo a qual a espécie é composta de muitas diferenças; [porquanto é sempre uma a que especifica, a última, a espécie, enquanto as precedentes são pressupostas como gêneros. Talvez seja necessário, por um lado, ser único o gênero próximo na espécie, e, por outro lado, as outras diferenças serem as que a separam das muitas espécies do mesmo gênero; porquanto racional delimita o ser humano em relação aos irracionais, e mortal em relação aos mortais, mas também ser vivo, alguém diria, em relação às substâncias não viventes, e o animado em relação às inanimadas, e assim também os muitos

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, 3a21-32.

<sup>48</sup> Jâmblico, Déxipo e Simplicio mantiveram a noção híbrida de qualidade substancial de Porfírio (*Isag.* 3), enquanto Amônio, Filopono, Olimpodoro e Davi (Elias) argumentaram que as diferenças são substâncias, entre outras razões porque aduziram a regra de que as substâncias só podem ser feitas de substâncias (De Haas; Fleet, 2014, n. 123, p. 74). O *status* ontológico das diferenças específicas aristotélicas permanece tema de debate até mesmo entre comentadores hodiernos (p.ex., Granger, 1984, e Morrison, 1993).

gêneros se tornam diferenças, mas as diferenças não se tornam gêneros, se de fato os gêneros significam o “o que é”<sup>49</sup>, e as diferenças o “de que qualidade é”<sup>50</sup>.]

#### Fragmento 19

Simplicius, *In Cat.* 100,26-101,24.<sup>51</sup>

Em relação a essa dificuldade, de fato, [Jâmblico dizia] “os que colocam a diferença como complementar segundo o próprio ser mas que dizem não ser ela predicada verdadeiramente pelo logos e pelo nome, ou como complementar ao logos segundo o substrato mas não de fato ao definidor, não concordam com Aristóteles; porquanto ele fala aqui do logos definidor e assim falou do predicar-se sinonimicamente<sup>52</sup> no caso das diferenças, das espécies e dos gêneros. Erram também a respeito da melhor doutrina sobre as diferenças, não notando o essencial delas. E estranhamente separam o logos segundo a espécie subjacente e o logos definidor; se de fato o logos definidor mostra a essência, e esta é a espécie, não haverá um logos segundo o substrato e outro segundo a definição. A causa da confusão é que às vezes tomam as diferenças como complementares à substância e como partes da espécie, mas, quando produzem o logos definitório, não mais tomam as diferenças como complementares, mas como apreendidas segundo a qualidade, e não aplicam a todos os substratos o logos dos hábitos. Se, como era conveniente, houvessem tomado as diferenças como complementares em ambos esses casos, com certeza tanto o nome quanto o logos definitório seriam predicados dos substratos”. Essas coisas, pois, diz Jâmblico, resolvendo a dificuldade. [Mas talvez a dificuldade ainda permaneça; porquanto o substrato não existe nem pode ser dito pelo nome do que o completa, nem o logos da qualidade pode aplicar-se ao qualificado segundo ela<sup>53</sup>. Mas, se a diferença fosse simplesmente uma qualidade, haveria sido dito corretamente [por Aristóteles]; mas, se é uma qualidade essencial e nem é num substrato nem é uma parte da substância composta ou material, mas complementar à espécie segundo o ser, claramente a espécie tanto existe quanto é dita segundo ela, e não se deve tomar a definição da qualidade ou do hábito como da diferença;]

---

<sup>49</sup> *Top.* I 5, 102a31-33.

<sup>50</sup> *Top.* IV 2, 122b15-17.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 3a33-b9.

<sup>52</sup> Isto é, nome e logos aplicáveis a dois entes quaisquer.

<sup>53</sup> P.ex.: o corpo é branco, mas o logos (definição) da cor branca (qualidade) não se aplica ao corpo (qualificado).

porquanto a diferença não era isso que pertence como acidente, mas o essencial e complementar à substância, pelo qual a espécie tanto existe quanto é dita. E essa é também a escolha que o próprio Jâmblico seleciona avançando, de modo que é plausivelmente inferido o predicar-se sinonimicamente não só a substância secundária dos substratos, mas também a diferença.

#### Fragmento 20

Simplicius, *In Cat.* 106,28-107,4.<sup>54</sup>

Alguns levantam a seguinte dificuldade: em que sentido não há contrariedade na substância? Em que sentido, de fato, o animal racional não é contrário ao irracional? Em relação a isso, Jâmblico diz que “uma diferença é contrária a uma diferença<sup>55</sup>, mas o inteiro não é um contrário, e porque o que admite os contrários não é ele mesmo um contrário; porquanto, se fosse possuído por um dos contrários, não poderia preparar-se adequadamente para a recepção do outro contrário, como uma alma, ou um corpo, ou uma substância individual, ou uma substância secundária; se de fato admitirem os contrários, eles em si mesmos não serão contrários. Mas nem se algo fosse dividido nos contrários, como o animal, seria um contrário; poder-se-ia conhecer isso, diz ele, também a partir da definição dos contrários; porquanto nós os definimos por serem o mais separados possível uns dos outros, mas, como é dito agora, coexistem em relação à mesma substância do animal”.

#### Fragmento 21

Simplicius, *In Cae.* 168,15-169,27.<sup>56</sup>

[Considerando que não escrevo esses pensamentos como se fossem meus próprios, mas como opiniões dos comentadores notáveis e coisas ditas pelo próprio Aristóteles, escuta as coisas escritas por Alexandre no *Comentário às Categorias*. Depois de haver proposto o texto que diz “pertence também às substâncias o não existir nada contrário a elas”, acrescenta estas coisas: “Aristóteles mostra ainda outra das coisas que seguem a substância, que nem mesmo é própria da substância, como ele mesmo diz: é o não haver nada contrário a ela. E consensualmente não há

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, 3b24-32.

<sup>55</sup> Racional e Irracional são diferenças específicas do gênero Animal.

<sup>56</sup> *Ibid.*

nenhum contrário às substâncias expostas; porém, dirá na *Física*<sup>57</sup> que a privação é contrária à substância no sentido de forma, mas ali talvez a privação seja dita contrária num sentido mais genérico; porquanto é costume dele chamar de contrárias também as coisas postas como contrárias por privação; mas, no caso dos elementos, [chama de contrárias] as espécies dos elementos, pelas quais fogo, ar, água e terra são contrários, como ele mesmo diz em *Sobre a Geração e a Corrupção*<sup>58</sup>; por isso, de fato, a mutação deles é recíproca. A essas substâncias expostas, portanto, diria não haver nenhum contrário; visto que mostrou, no segundo livro de *Sobre a Geração*, que secura, umidade, calor e frio são formadores dos corpos simples e primeiros, essas propriedades também são contrariedades; daí também estar claro que ele não disse que a diferença da substância é substância, visto que não era nenhuma das coisas expostas”;] mas também o divino Jâmblico escreveu o seguinte no *Comentário às Categorias*: “Pertence às substâncias, pois, o não haver nenhum contrário a elas; porquanto os contrários são sempre subordinados a um único gênero, enquanto a substância não possui nenhum gênero único mais acima sob o qual esteja subordinada<sup>59</sup>, e os contrários têm relação uns com os outros, enquanto a substância é não relacionada e de modo algum precisa da relação de contrariedade. Ademais, os contrários inclinam-se uns para os outros, enquanto a substância é em si mesma definida.” Jâmblico estabelece por indução das substâncias primeiras e das segundas o não haver nenhum contrário a ela e pouco depois escreveu o seguinte: “Alguns levantam a questão sobre como o animal racional não é contrário ao irracional, mas nós diremos que, por um lado, a diferença inerente é contrária a alguma diferença, mas, por outro lado, o inteiro não será contrário ao inteiro. E a razão disso é esta: o que admite os contrários não é ele mesmo contrário; porquanto, se fosse possuído por um dos contrários, não poderia preparar-se adequadamente para a recepção do outro, como uma alma, um corpo, as substâncias individuais e as substâncias secundárias; se de fato admitirem os contrários, eles mesmos não serão contrários. Mas nem se algo fosse dividido nos contrários, como o animal, seria um contrário, se contém juntamente a divisão dos contrários, de modo que nenhum desses será contrário. Poder-se-ia conhecer isso também a partir da definição dos contrários; porquanto nós os definimos por serem o mais separados possível uns dos outros; mas, como é dito agora, coexistem em relação à mesma substância do animal. Mas

---

<sup>57</sup> II 1 193b17-21.

<sup>58</sup> I 7, 324.

<sup>59</sup> Novamente, por ser ela uma categoria, um *summum genus*.

como Aristóteles diz que o fogo é contrário à água e o ar à terra? Diremos que claramente em virtude das diferenças especificadoras, que não são substâncias. O frio e o quente e o seco e o úmido são contrários uns aos outros, mas as substâncias inteiras não possuem contrariedades em relação às substâncias inteiras e coexistem na mesma matéria”.

## Fragmento 22

Simplicius, *In Cat.* 116,25-118-2.<sup>60</sup>

E Jâmblico mostrou essa propriedade da substância de um modo mais pitagórico, estendendo-a por analogia a toda substância. Diz ele: “Na substância inteligível, movimento e repouso, identidades e alteridades coexistem simultaneamente na substância, e a contrariedade existe aqui na substância não alternadamente, mas simultaneamente<sup>61</sup>, e a receptividade nela é dita de modo diferente de como é apreendida no caso das compostas; porquanto aqui, por um lado, havendo a extensão, o substrato é diferente daquilo que ocorre nele<sup>62</sup>; mas, no caso da substância simplíssima, por outro lado, aquilo no qual algo ocorre não é diferente daquilo que nele ocorre, e não ocorre em um e então em outro, mas todas as coisas são uma só. No caso da substância sempre movente, observa-se uma conexão, uma como que coerência de toda natureza, como no céu, não só por conter todas as naturezas e por nenhuma existir fora dela, mas também pelo fato de que, nenhum animado ou inanimado, movendo-se seja por inclinação, seja por arbítrio, podendo suportar simultaneamente quaisquer dois deslocamentos antitéticos entre si (falo, por exemplo, de para frente e para trás ou ainda para a direita e para a esquerda e para cima e para baixo), ele é visto, ao contrário, podendo mover-se não conforme um único em si, ou dois somente, ou três, mas simultaneamente conforme todos. E existe algo extraordinário e admirável no fato de a contrária compreendedora pertencer a cada uma da contrariedade. Porquanto o surgir de um astro que também parece estar se movendo na metade do horizonte e que é uma ascensão do subterrâneo para o sobreterrestre é imediatamente forçadora do movimento contrário, isto é, do na outra metade do horizonte, chamado descenso; porquanto propela e faz rolar adiante de algum modo por si mesma toda a abóboda e a pressiona, de modo a realizar aquele

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, 4a10-23.

<sup>61</sup> Descrição tipicamente neoplatônica do mundo inteligível.

<sup>62</sup> A extensão é fator de dualidade.

por meio da propulsão em não menor medida do que a na qual também esse último produz por si mesmo o movimento dele. Algo parecido seja pensado também no caso do para frente e para trás; porquanto, sendo o para frente observado em cada inclinação da parte habitada da Terra relativamente ao chamado meridiano, e o para trás relativamente ao oposto dele, chamado antimeridiano, é possível serem demonstradas de modo conseqüente a pressão mútua e a alternância deles. Sendo as quatro direções mencionadas concebidas como comuns ao céu todo, constituem uma pequena objeção as zonas nos polos, não participando daqueles movimentos por causa da identidade de lugar. Também é possível, no caso dos planetas, observar as coisas ditas; porquanto os planetas fazem subidas e descidas e processões e conversões não somente por meio do que falamos, mas também avançando e retrocedendo, e é possível ver o deslocamento neles para a direita e para a esquerda de modo mais claro, movendo-se eles de ambos os lados em direção ao norte ou em direção ao sul a partir do centro e inversamente para o centro, de modo a adicionar um movimento a partir de movimentos e sustentador de todos os movimentos ao céu, que contém simultaneamente em si mesmo os movimentos opostos e produz os movimentos contrários a partir dos contrários. Também no céu, portanto, estão presentes os contrários, e estão presentes simultaneamente, e subsistem uns nos outros, e dependem uns dos outros, com a única ressalva de que isso difere da contrariedade inteligível, na medida em que uma pertence a uma única coisa e conforme uma única substância, enquanto a outra produz os movimentos contrários em um e então em outro e em relação a uma substância e então a outra. Mas a natureza última da substância não possui simultaneamente ambos os contrários como cognatos, mas, se de algum modo lhe pertence como cognato um dos contrários, possui o outro deles separado e recebe muitos como adquiridos de fora, e estes não simultaneamente, nem segundo a substância, nem segundo o tempo, mas recebendo-os em momentos diferentes e em partes diferentes do corpo, de modo que também nela, na medida em que lhe é natural, observa-se o aspecto da contrariedade. Manifestou-se, então, essa propriedade da substância como pertencendo em comum a toda substância.”<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> Isto é, à inteligível, à sempre movente e à composta sublunar.

## Fragmento 23

Simplicius, *In Cat.* 122,18-135,28.<sup>64</sup>

Se mais coisas comuns pertencem à quantidade em relação à substância, não é necessário, diz o divino Jâmblico, inferir o lugar delas em relação à substância a partir dos acidentes e das coisas que de outro modo lhe acompanham. [Talvez haja de se dizer que as coisas que mais distam revelam frequentemente uma semelhança mais evidente na dissemelhança, como a unidade indivisível no número<sup>65</sup> se parece com a unidade anterior ao número<sup>66</sup>, e dizem que a matéria se assemelha à causa primeira de modo não semelhante<sup>67</sup>. Mas Arquitas, olhando talvez para essas coisas ou para algumas do tipo, antepôs a qualidade à quantidade, e Aristóteles, havendo suposto a substância primeira como a composta e corpórea por ser mais cognoscível pela linguagem ordinária, coordenou plausivelmente com ela a quantidade enquanto mais apropriada e mais cognoscível e coexistente à extensão de tal substância. E não é de admirar que cada um desses filósofos haja outorgado a posição adequada a suas próprias hipóteses.] [...] [Essa divisão não é em espécies de quantidade, mas em diferenças; porquanto são espécies da quantidade o tamanho e a quantidade numérica, enquanto são diferenças o contínuo e o discreto; porquanto o tamanho é quantidade contínua, e a quantidade numérica, discreta. Ele mesmo colocou como espécies de quantidade segundo a diferença do discreto o número e o discurso, e segundo a do contínuo linha, superfície e corpo e, ademais, tanto espaço quanto tempo, e isso talvez seja mais preciso.] Porquanto parece também a Jâmblico que a quantidade numérica não equivale ao discreto<sup>68</sup>, pois também o discurso é algo discreto, assim como o número, mas o discurso não é uma quantidade numérica; porquanto, ainda que o discurso seja múltiplo, uma coisa é ser múltiplo que participa de quantidade numérica, como os seres humanos são múltiplos, e outra coisa ser quantidade numérica caracterizada por isso mesmo. [...] Resta dizer quais são as coisas contínuas e quais as coisas discretas. Na *Física*<sup>69</sup>, ele diz que contínuas são aquelas cujos limites são únicos, como coisas em contato, cujos limites estão juntos;

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, 4b20-5a14.

<sup>65</sup> As unidades numéricas, de que se compõem todos os números naturais (p.ex.:  $3 = 1 + 1 + 1$ ).

<sup>66</sup> Trata-se do um enquanto causa primeira, ontologicamente anterior ao um enquanto número.

<sup>67</sup> P.ex.: a causa primeira e a matéria não são entes, não possuem forma, limite etc. Cf. Siriano (*In Met.* 153, 2-7) e Proclo (*Theol. Plat.* I 12, 57, 18-20).

<sup>68</sup> Como bem observa Romano (2012, p. 102, n. 77), isso contradiz o dito por Jâmblico em *De Comm. Math.* 28,14 em diante e *In Nicom.* 7,3 em diante.

<sup>69</sup> VI 1, 231a22.

mas aqui Aristóteles diz que as coisas contínuas são as que tocam um único limite comum e as discretas as que não possuem um limite comum que as partes delas tocam. E sob o discreto coloca o número e o discurso; porquanto do cinco não há uma unidade como limite mediano que conecta o três e o dois; e, se alguém dissesse que é uma unidade a que conecta em uma e outra parte, visto que a unidade não é limite do número, como o ponto é da linha, mas parte, haveria outra unidade além das cinco, e nem mais serão cinco, mas seis, nem será limite comum aquela unidade, a qual as partes tocarão. E de fato o número é composto de unidades e é dividido em unidades, por isso a divisão dele nem é ao infinito, mas até as unidades; mas a linha não é composta de pontos nem é dividida em pontos, pois é divisível também ao infinito. E, visto que Aristóteles diz que também o discurso é da quantidade discreta, o discurso deve ser entendido não como o no pensamento, mas o na elocução: é este que é uma quantidade. Porquanto todo discurso se constitui de nomes e verbos, todo elemento do discurso, de sílabas, toda sílaba é medida por tempos, por tempo longo ou breve, e as sílabas longas estão na relação de dois para um com as curtas, e o um e o dois são números, e o número é uma quantidade discreta, de modo que também o discurso é discreto. E de fato neste não é possível tomar nada em comum que conecte suas partes, por exemplo em “Sócrates” não é possível tomar nada comum às sílabas que as conecte umas com as outras. Porquanto não é possível dizer nem que o significado as conecta; e, de fato, as elocuições sem significado, como “blíturi”, do mesmo modo são medidas e não estão em contato. Assim, portanto, o discurso na elocução é discreto; mas o no pensamento não é de modo algum uma quantidade, mas uma atividade, ou uma afecção, ou ambas juntas, como diz Jâmblico. [...] Deve-se, eu acho, prestar atenção também em Arquitas, que também dividiu ele mesmo a quantidade em três; porquanto escreve assim: “As diferenças da quantidade são três: há a em peso, como o talento, a em tamanho, como o de dois cubos, e a em quantidade numérica, como o dez.” Jâmblico também aceita essa divisão, seja na medida em que surge a tríade segundo a medida mais perfeita, seja na medida em que é consoante aos fatos: “Porquanto a quantidade segundo o peso não é a mesma nem que o tamanho nem que a quantidade numérica, mas é apreendida especialmente no movimento e possui a quantidade segundo o peso ou a leveza. Essa divisão, portanto”, diz Jâmblico, “é deixada nos seguintes termos: ‘entre as quantidades, umas têm peso, outras não têm’, e é claro que ela não é a mesma nem que a entre contínuas e discretas nem que a entre as que têm posição e as que não têm. E no universo”, diz ele, “essa divisão aparece evidente, tendo os



quatro elementos peso, e sendo o céu sem peso. E, entre os movimentos, estão os movimentos retilíneos com peso, que possuem início e fim e se distinguem pela posição intermediária, enquanto o circular, sendo contínuo, sem início e sem fim, como se fosse sempre movente, é sem peso. E, nas quantidades incorpóreas”, diz Jâmblico, “tal diferença é evidente; porquanto, se alguém supõe que a alma é uma quantidade em si mesma, então, na medida em que se inclina para o corpo, terá peso para baixo e, na medida em que se inclina de baixo para o inteligível, para cima; mas o intelecto é uma quantidade sem peso. Mas por que”, diz ele, “nós chamamos os intervalos da elocução de quantidades, enquanto os intervalos do peso nós não chamamos de quantidades?” A Cornuto e Porfírio, que dizem ser o peso [ῥοπήν]<sup>70</sup> apreendido segundo o peso [βαρύτητα] e a leveza uma qualidade, ele diz ser o peso [ῥοπήν] não peso [βαρύτητα] e leveza, mas medida do peso [βαρύτητος] e da leveza: “As coisas pesadas ou leves em si mesmas procederiam ao infinito, não possuindo nenhuma um limite a partir de si mesmas, mas, visto que o poder proveniente das medidas do peso inseriu ordem e limite, foram nesse caso estabelecidas numa ordem regular.” Comumente, então, essas são as questões levantadas sobre a quantidade e assim são elas resolvidas. [...] Mas por que, diz Plotino, sendo aquele número substancial, o daqui não é substância? Talvez porque nem as outras coisas, que aqui existem como outras em outras, são apreendidas também no intelecto como acidentes, mas estão em si mesmas, por exemplo a justiça aqui, que é um hábito da alma, pois subsiste por participação e como passividade, mas no intelecto é a própria coisa que é<sup>71</sup>; de fato, também o logos da justiça o qual está na alma é uma realidade essencial. Assim também o número e cada uma das outras formas que são participadas de maneira individual nos sensíveis se tornam acidentes, mas, nas formas imateriais, estão de maneira unitária, definidas em ato nas essências. Mas isso é um outro modo de falar a mesma coisa, como diz o divino Jâmblico. [Mas sobre o número monádico, segundo o qual cinco cavalos são calculados, e as outras coisas do mesmo modo são medidas por soma de unidades, Plotino<sup>72</sup> levanta de novo uma dificuldade, se ele inere ou se mede sendo separado, como a régua: “E, de fato, se o número monádico mede enquanto separado, os substratos não serão quantidades, visto que não participam da quantidade; em seguida, sejam as coisas separadas medidas enquanto medidas: por que seriam quantidades? Porquanto a quantidade

---

<sup>70</sup> ῥοπή (peso como medida) e βαρύτης (peso como qualidade), respectivamente.

<sup>71</sup> Plotino, VI 6 [34] 15.

<sup>72</sup> VI 1 [42] 4.

em si não é de modo algum uma quantidade.” Mas diz, resolvendo isso ele mesmo: “Se os números, que estão entre os entes, não são referidos a nenhuma outra categoria, serão quantidade”.] Mas Jâmblico diz que “como as outras formas imiscuídas na matéria, assim também o número está presente nas coisas enumeradas e com elas coexiste, porém não possui a realidade nelas simplesmente, nem lhes sobrevindo ela por consequência nem a eles se justapondo em posição de acidente, mas possuindo alguma essência própria junto com as coisas, em virtude da qual determina e coordena para a medida adequada as coisas que participam”. E Jâmblico diz que a quantidade [ποσότης] ser uma quantidade [ποσόν]<sup>73</sup> não é absurdo, visto que fornece para si mesma o que dá às outras coisas: “E de fato”, diz ele, “primeiramente as formas separadas da ideia real se originam de si mesmas e, segundo a atividade voltada para elas mesmas, fornecem a si mesmas a forma própria e a concedem, a partir delas mesmas, às outras coisas ao mesmo tempo”. [Mas eu [*scil.* Simplício], de minha parte, penso que se deve estabelecer como se diria que a quantidade participa dela mesma, de modo a ser uma quantidade, e a igualdade, igual, e do mesmo modo nos outros casos; porquanto o que participa, sendo outro, assim participa. Mas o número é dito com razão uma quantidade: alguma diferença do determinado com o gênero da quantidade torna o inteiro uma quantidade. Também o número seria uma quantidade, porque os gêneros se predicam sinonimicamente das espécies. O número existe seja em virtude do numerar, seja em virtude do ser numerado, e assim em todo caso seria da quantidade. Essas tantas, portanto, são as coisas que se deviam dizer sobre o número. Mas levantam dificuldades sobre o discurso<sup>74</sup>: em que sentido o discurso está na quantidade, primeiro porque as coisas sem combinação são referidas às categorias, e todo discurso é por combinação. Segundo, se o discurso tem uma quantidade, ele será uma quantidade por acidente segundo tal quantidade, porém, na medida em que é discurso significativo, subsiste em virtude de um golpe de ar, porquanto o discurso, seja um golpe, seja uma modulação do golpe que forma este, é ou uma afecção ou uma ação, ação, por um lado, do impulso imaginativo da faculdade principal e afecção, por outro lado, do ar; portanto, o discurso na elocução pertencerá ou ao agir, ou ao padecer, ou tanto ao agir quanto ao parecer, mas não é uma quantidade. Se alguém definir a elocução e o discurso somente em termos de percussão, referi-lo-á

---

<sup>73</sup> ποσότης (quantidade) e ποσόν (quanto).

<sup>74</sup> Plotino, VI 1 [42] 5.

ao movimento; se em termos de ar golpeado, não haverá uma única categoria, se não são um só o significante e o cossignificante, bem como o que age e aquilo no qual, nele surgindo, age.] [...] Jâmblico, ao encarar de fato essas coisas, diz: “Não colocamos simplesmente a elocução em uma percussão de ar; porquanto também o dedo golpeia o ar, mas de modo algum faz uma elocução; mas a percussão de certa quantidade e que é intensa possui tanto uma quantidade quanto uma qualidade, de modo a tornar-se audível, e a que se iguala à medida da audição e que possui em si mesma o excesso e a falta é considerada elocução em sentido próprio. Portanto, aquele que coloca a elocução em termos de tamanho da percussão e de uma medida de certa quantidade com razão declara ser ela uma quantidade.” Essas coisas, então, o divino Jâmblico escreveu *ipsis litteris*. [...] Mas o divino Jâmblico, que também aqui mostra sua própria ciência teórica e nos revela os primeiros princípios tanto das duas espécies de quantidade quanto do alcance único de ambas, escreveu mais ou menos assim<sup>75</sup>: “Porquanto, visto que o poder do um, a partir do qual toda quantidade é gerada, estende-se o mesmo pelo universo e determina cada coisa ao proceder de si mesmo, faz existir o contínuo na medida em que permeia o universo de modo absolutamente indivisível e na medida em que torna a processão única, indivisível e sem distinção; mas, na medida em que, procedendo, para em cada uma das formas e na medida em que determina cada uma e faz cada uma uma, ele produz assim o discreto; em virtude da causa principalíssima única que contém simultaneamente essas duas atividades, ele produz as duas espécies de quantidade. E, em virtude da identidade ubíqua e inteira em cada parte e em tudo, ele realiza o contínuo, ao passo que, em virtude da identidade em cada uma delas em relação a si mesma e em virtude de ser ele inteiro em cada uma singularmente, ele gera o discreto. E, em virtude da união recíproca das quantidades inteligíveis, ele faz existir o contínuo, ao passo que, em virtude da união distinta recíproca delas, ele faz existir o discreto. E, em virtude de sua atividade que permanece, cria o discreto, ao passo que, em virtude da que procede, cria o contínuo. Visto que simultaneamente permanece e procede, gera as duas espécies de quantidade. Porquanto o poder das medidas inteligíveis contém simultaneamente em uma mesma coisa tanto as coisas que permanecem quanto as que procedem; daí que, então, se alguém atribui às medidas inteligíveis e divinas ou uma ou outra dessas coisas, se atribui somente as imóveis, é enganado por falácias

---

<sup>75</sup> O que se segue é uma das mais criativas apropriações de Aristóteles em contexto neoplatônico.

peripatéticas, ao passo que, se atribui somente as que procedem, é enganado por falácias estoicas.”

#### Fragmento 24

Simplicius, *In Cat.* 136,20-140-12.<sup>76</sup>

E Aristóteles não disse simplesmente que as partes que estão no espaço são as que têm posição, mas as partes em si mesmas têm posição umas em relação às outras; mas isso, como diz Jâmblico, pertence às coisas cujas partes todas coexistem umas com as outras, e, pela assunção conjunta destas, o ser pertence ao inteiro constituído delas. [Dizendo “umas em relação às outras”, Aristóteles mostra que fala não da posição espacial, mas da relacional, distinguindo essas coisas das que possuem o ser em adição ao devir, cujas partes nunca permanecem.] [...] Poder-se-ia admirar que o divino Jâmblico escreva estas coisas sobre o espaço: “O espaço seria como, por um lado, uma superfície no corpo, a qual, sendo limite deste, contém o corpo, e como, por outro lado, um espaço no contido por ele; dir-se-ia que o espaço jaz naquilo pelo qual o ser lhe pertence.” Porquanto como não parecerão absurdos o espaço estar num espaço e o recipiente no vinho (porquanto também isso se seguirá pela mesma analogia)? Mas, procedendo, diz: “Talvez o espaço tenha posição acidentalmente pelo fato de o corpo que o contém ter posição, e a superfície esteja acidentalmente no espaço.” E espaço e superfície são a mesma coisa no substrato, e é melhor entender assim, conforme a noção aristotélica de espaço. Mas por que o número não tem posição? Porquanto as partes dele parecem permanecer. “É porque”, diz Jâmblico, “a unidade é um ponto sem posição, e o número é constituído de unidades, e porque nem as partes permanecem; porquanto, nem mesmo se existem as coisas numeradas, existe o número em algum lugar, visto que nem mesmo o discurso existe em algum lugar pelo fato de existirem as coisas por ele ditas. Como o discurso subsiste no ser dito, assim o número subsiste no ser enumerado, e por isso não permanecem as partes de nenhum, de modo que não possuem posição”<sup>77</sup>. Essas coisas diz o divino Jâmblico. [...] [E por que Aristóteles, como no caso do discurso e no caso do tempo, nos quais claramente excluiu o ter posição, assim não fez também no caso do número, mas disse “não suporias de modo algum uma posição dele”?

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, 5a15-b10.

<sup>77</sup> Trata-se de um argumento de Jâmblico, não encontrável em Aristóteles.

Talvez, como dizem os comentadores, porque o número parece admitir posição por causa das coisas enumeradas. Talvez, sendo o mais característico das coisas que têm posição o permanecerem as partes, o que o discurso e o tempo não têm, mas o número tem, e, se de fato ele tiver a continuidade, seja ele uma das coisas que têm posição. E, se o discurso, o tempo e o número não têm posição, têm, contudo, ordem, como foi dito, em vez da posição. Mas a ordem é observada em sentido próprio como no caso das coisas discretas, sendo tomada segundo o anterior e o posterior, e também no caso do tempo, na medida em que o passado precede o presente, e este o futuro, de modo que também no caso dele, pela distinção, a ordem parece ser observada. Mas no número a ordem não é em cada unidade: não há no três ordem das unidades, mas no agregado dos números, porque o um precede o dois, e o dois o três, e assim sucessivamente. Ao contrário, há ordem no discurso na medida em que uma parte do discurso precede a outra, e uma sílaba a outra. E também aqui eu [*scil.* Simplício] levanto uma questão: em que sentido] o divino Jâmblico diz, a respeito do discurso, que parece não exibir ordem, se alguém considera somente o comprimento dele e a passagem da voz, e se ele for sem significado. [Por que uma sílaba vem antes da outra? É claro para todos que há ordem no discurso, e que ninguém diria o nome “Sócrates” pronunciando primeiro a sílaba “cra”.] Abordando de modo teórico as quantidades que têm posição, ele diz: “Esse gênero fornece um lugar a qualquer coisa que seja uma quantidade, tanto às coisas mais simples nas compostas quanto a estas nas simples; porquanto o simples, sendo tomado em dois sentidos, o enquanto coordenado às coisas compostas e contido por elas, como a superfície pelo corpo, tem posição no corpo, e o enquanto superior e transcendente fornecerá lugar nele mesmo às coisas compostas; precisamos, portanto, da posição para concebermos a continuidade relacionada às quantidades secundárias.” [Vale a pena atentar para o fato de que, pela primeira divisão, eram cinco as quantidades contínuas e duas discretas;] mas, pela segunda divisão, são quatro as que têm posição — linha, superfície, corpo e espaço —, e três as que não têm posição — número, tempo e discurso —, duas das quais, diz Jâmblico, têm posição — número e tempo. Mas o discurso, de certo modo, tem posição e, de certo modo, não tem, diz Jâmblico, como foi determinado anteriormente, de modo que surgiu também uma terceira divisão, pela qual algumas quantidades têm ordem e outras não têm. [E ele acrescenta em seguida uma quarta divisão, pela qual algumas quantidades são primariamente quantidades, tantas quantas são tais por si mesmas, como número, tamanho, tempo e outras de tal natureza, cuja quantidade é predicada na essência, e

outras são quantidades por acidente, tantas quantas são ditas ser quantidades em virtude de alguma outra coisa, por exemplo o branco, que é dito muito ou grande, não enquanto branco, mas em virtude da superfície, e o ser humano, em virtude da altura, e o movimento é muito ou por causa do tempo ou por causa do espaço; porquanto, se alguém lhe atribui quantidade, ou atribuirá dizendo que é de um ano em virtude do tempo ou de um estádio em virtude do espaço. Parece, portanto, segundo essas considerações, que também o movimento participa da quantidade, mas não é uma quantidade. E parece que surge muita ambiguidade em relação ao movimento, se de fato alguns dizem ser ele referido sob a categoria do relativo, enquanto outros sob diversas categorias nas quais ele pode ser apreendido — e de fato o movimento está na quantidade como aumento e diminuição e na qualidade como alteração, e de um tipo é o movimento conforme o espaço, e de outro tipo, de fato, é o conforme a substância; e alguns outros, considerando o potencial e o atual comumente no caso de todos os gêneros, dizem que o movimento é comum aos dez gêneros, sendo a entelêquia do móvel enquanto móvel, segundo o ensinamento de Aristóteles; outros o classificam no agir e no padecer; e Plotino<sup>78</sup> definiu o movimento como um gênero próprio, em si mesmo anterior ao agir e ao padecer;] Jâmblico, porém, quer que ele seja uma quantidade: “Porquanto, se o ser do movimento é constituído de intervalos”, diz ele, “e se ele em si mesmo possui sua descrição detalhada num intervalo, seria por si mesmo uma quantidade, visto que também o discurso é considerado uma quantidade porque se constitui como certa quantidade a partir de intervalos quantitativos, é medido pelo comprimento que tem essa quantidade e é mensurável”.

#### Fragmento 25

Simplicius, *In Cat.* 141,12-155,28.<sup>79</sup>

[Como no caso da substância, no qual, após a divisão das espécies e das diferenças dela, Aristóteles passou para as propriedades e para as coisas que a seguem, assim também o faz no caso da quantidade. E primeiro ensina algumas coisas que pertencem à quantidade em comum com as outras categorias e em seguida considera da mesma maneira as propriedades dela. Ele diz, portanto, que à quantidade não existe nenhum contrário. E talvez seja melhor, antes da discussão

---

<sup>78</sup> VI 3 [44] 21, 1 em diante.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 5b11-6a11.

das opiniões de Aristóteles, ver como ele examinou cada uma das espécies de quantidade, de que modo ela não possui contrário e de que modo as coisas que parecem ser contrárias em cada espécie de quantidade não lhe pertencem enquanto quantidade, mas segundo outra categoria sob a qual são subsumidas. Por exemplo, a linha, na medida em que é linha, não possui nenhuma contrariedade; mas, na medida em que é uma linha de determinada qualidade, possui o reto e o curvo apreendidos na linha. A superfície, por sua vez, na medida em que é duplamente extensa, não possui nenhum contrário; aspereza e suavidade estão nela não enquanto superfície, mas na medida em que é considerada uma superfície de determinada qualidade segundo a qualidade dela, como é branca e preta não enquanto superfície, mas enquanto uma superfície de determinada qualidade. E o sólido enquanto sólido, isto é, na medida em que possui três dimensões, não possui nenhum contrário;] porquanto, como Jâmblico diz, o não sólido não é contrário ao sólido, porque os contrários estão sob o mesmo gênero, e o não sólido e o sólido não estão sob o mesmo gênero. [...] “Talvez”, diz Jâmblico, seguindo Andrônico, “o grande e o pequeno e o muito e o pouco não são somente dos relativos, mas também quantidade indeterminada. Porquanto, quando dizemos ‘grande’, indicamos uma quantidade indeterminada; porquanto não é indicado quão ou de que tamanho é grande ou de qual quantidade numérica é muito; mas, quando dizemos ‘maior’ e ‘menor’, é apreendido segundo a relação recíproca. E Aristóteles considerou o grande e o pequeno somente como relativos, assim como Plotino os considerou somente em sentido absoluto; porquanto Plotino diz que o grande em relação a algo é dito no lugar do maior”<sup>80</sup>. Mas, havendo Aristóteles dito que o que não se pode tomar em si mesmo mas que se refere a outra coisa não possui contrário, alguns objetam, dizendo que há muitos contrários também nos relativos, por exemplo a ciência é contrária à ignorância e a virtude ao vício. “Talvez, pois”, diz Jâmblico, “haja sido dito de modo elíptico, e o discurso completo seja assim: o que não é em si mesmo mas que se refere a outra coisa não é contrário a nenhuma dessas coisas às quais é referido; porquanto o grão de painço grande é referido ao grão de painço pequeno, e o grande não é contrário ao pequeno”. [...] O divino Jâmblico quer que o grande e o pequeno em si mesmos e o muito e o pouco em si mesmos sejam apreendidos entre as formas em si e imateriais, uns segundo o excesso de potência, e os outros segundo a quantidade numérica das relações puras, e ver os relativos, que também são ditos em

---

<sup>80</sup> VI 3 [44] 11, 11-20.

comparação, entre as coisas imateriais, nas quais estão tanto o mais e o menos quanto os contrários simultaneamente segundo a referência a um e a outro. “Porquanto, avançando a forma para a matéria, surge uma potência mista a partir de ambas; porquanto, na medida em que participa da forma, assimila-se a ela e torna-se muito e grande o imiscuído na matéria, mas, segundo a própria ilimitação, participa do mais e do menos e da relação com algo e da mutação nos contrários. Sendo isso, pois, de fato assim”, diz Jâmblico, “não consideram corretamente os que pensam ser todas essas coisas ditas em sentido absoluto, como Plotino; e de fato a linguagem ordinária as utiliza frequentemente no caso dos relativos, e os que dizem ser o grão de painço grande o dizem segundo a comparação com o que é do mesmo gênero enquanto indicadora do relativamente maior. Mas o tamanho, diz Plotino, não é dos relativos, mas o maior é dos relativos, assim como o dobro”<sup>81</sup>. De fato, não é assim; porquanto a noção de tamanho se estende tanto aos tamanhos em si quanto aos relativos uns aos outros; porquanto de modo algum seria dito maior se não participasse do tamanho e não indicasse o excesso em termos de tamanho. “Mas os muitos”, dizem<sup>82</sup>, “não são outra coisa que não uma grande quantidade numérica apreendida numericamente, de modo que não seriam relativos a algo”. De fato, é fácil contrapor outra espécie de número, a qual também é dita uma quantidade relativa a algo e na qual as dez relações de proporcionalidade estão contidas<sup>83</sup>; porquanto nela estão tanto o mais quanto o menos. Mas, se alguém disser que a quantidade numérica é simplesmente uma expansão do número, enquanto o pouco é uma contração do número, não obstante existe, também nas progressões dos diferentes números, uma diferença harmoniosa de uns relativamente aos outros, segundo a qual excedem e são excedidos e são mais e menos. E, no caso do contínuo, procedendo o ponto ou para longe ou para perto, surgem muitas diferenças da relação de excesso e de falta, parando ou rápida ou lentamente em sua processão e determinando, ou numa proporção ou desproporcionalmente, o excesso em relação à falta; como, de fato, o um, procedendo para muitos ou para poucos, cria as variações dos números, assim também o ponto produz as diferentes relações dos tamanhos. “Mas qual é o limite da processão segundo o muito e o pouco e o grande e o pequeno? Porquanto, de fato, não procede ao infinito, mas possui também no proceder certa medida.” Ora, é claro

---

<sup>81</sup> VI 3 [44] 11, 12-14.

<sup>82</sup> VI 3 [44] 12, 1-10.

<sup>83</sup> *In Nicom.* 35, 24 em diante, onde Jâmblico trata das cinco relações do desigual maior e das cinco relações do desigual menor.



que cada forma coimplica com a própria propriedade também uma medida quantitativa comensurada com a propriedade; porquanto a forma não confere consigo mesma somente uma figura, mas também um tamanho, que chega à matéria junto com uma extensão. Mas também ela possui aqui uma largura por causa de certa indeterminação da natureza imiscuída na matéria, mas, se alterna muito o termo, seja para mais, seja para menos, é considerada um monstro (como a mulher cilícia vista de nossa parte e que possui quatro cúbitos de altura, e os anões que nascem em muitos lugares). Certa indeterminação, portanto, segundo cada gênero e espécie, entra nas coisas imiscuídas na matéria em termos de excesso e de falta, porém os mesmos *lógoi* permeiam todas as coisas, os quais, participados, fazem as coisas que deles participam ser tais como eles são, como de certo tamanho, beleza e outros. E algumas coisas, que deles participam incondicionalmente, serão enformadas *simpliciter*, enquanto outras, que participam em relação a alguma coisa, serão dos relativos, como se alguém dissesse “quente” *simpliciter* e “mais quente” dos relativos, aqueles como existentes em si mesmos, e estes como em outros, e aqueles como imateriais, e estes como imiscuídos na matéria. Abordando de modo mais teórico as coisas ditas sobre a quantidade, o divino Jâmblico diz: “A seguinte noção é comum a toda quantidade: é quantidade o que é divisível nas partes que lhe são inerentes; porquanto isso se estende do mesmo modo para a quantidade numérica e para o tamanho. A ela pertence, por um lado, o enumerável, e, por outro lado, o mensurável, e cada um é dito de algum modo tanto indeterminada quanto determinadamente, como o comprimento, determinadamente, porque com limites, mas indeterminadamente, porque não é claro até que quantidade os limites são definidos. Mas, se todas as coisas são definidas segundo a comunhão do mesmo gênero (seguramente, da quantidade), não faz diferença nenhuma que uma se estenda em uma dimensão, outra em duas e outra em três; porquanto não se deve rejeitar por causa disso a associação do gênero comum, nem no caso dos números, porque o dois precede o três, e este o quatro, e assim sucessivamente; porquanto não produz o três como se, sendo anterior, produzisse o posterior, mas segundo uma coisa são contados quanto ao anterior e ao posterior, e segundo outra coisa a comunhão do gênero inere neles, segundo a qual os diversos não estão nem mais nem menos contidos no mesmo.” [Aqui, as outras coisas me parecem corretamente ditas, mas eu [*scil.* Simplício] não sigo de maneira alguma o sentido em que ele diz ser quantidade o divisível nas partes inerentes. Porquanto isso me parece mais indicativo do inteiro do que da quantidade; mas uma é a noção de inteiro, e outra a da quantidade;

porquanto o inteiro e o ter partes pertencem também à substância, e não enquanto quantidade, mas enquanto espécie ou indivíduo. É por isso também que Aristóteles diz: “Não nos perturbe o fato de as partes das substâncias estarem nos inteiros como em substratos.” Se, portanto, a substância tem partes, a segundo a espécie, por um lado, as completivas da espécie, por exemplo o animal, o racional, o mortal, e a segundo o indivíduo, por outro lado, as completivas do indivíduo, por exemplo cabeça, mãos, pés, é claro que são divididas nas partes inerentes, de modo que não é isso a propriedade da quantidade, mas aquilo segundo o qual é possível dizer que cada um é uma quantidade, por exemplo dois, ou três, ou de dois cúbitos. Porquanto a medida é propriedade da quantidade; porquanto, se for uma quantidade indeterminada, é chamada assim de indeterminada, visto que a medida ainda não é conhecida, e, se algo infinito for suposto, é assim suposto como infinito enquanto infinitamente medido. Porquanto é isso que eu havia dito antes, nem a extensão em si mesma me parece ser uma quantidade, mas antes uma qualidade; mas a linha, a superfície e o corpo, por estenderem-se em uma, duas e três dimensões, são quantidades em si mesmas.] Talvez o divino Jâmblico haja definido a quantidade em termos de divisibilidade, mas não na em partes somente; porquanto o divisível nas partes o é não somente como inteiro, mas também como um que se divide em muitos, que é o que pertence enquanto quantidade. [...] Além disso, Jâmblico ensina, em linhas gerais, como é possível descobrir a propriedade da quantidade e das outras categorias singularmente. “Deve-se”, diz ele, “dentre as coisas que pertencem a cada categoria, tomar os acidentes conaturais e considerá-los como inerentes em comum a todas as espécies de cada uma, por exemplo excesso e falta coexistem em toda quantidade como aspectos conaturais que pertencem juntos em comum e inerem em todas as espécies de quantidade, e é segundo esses que principalmente se deve buscar a propriedade da quantidade. E, visto que, por um lado, colocamos o excesso e a falta como uma única coisa desigual e a esta, por outro lado, contrapomos o igual, plausivelmente por causa disso será possível ser dito que o igual e o desigual são próprios da quantidade. E, no caso da substância, a mesma propriedade conatural e comum é observada em todas as substâncias em geração — a que prepara a potência adequadamente para recepção dos contrários —, e, no caso da qualidade, é inerente do mesmo modo a da semelhança e da dessemelhança, e, no caso das outras categorias, é possível descobrir, de modo quase igual, as propriedades de cada uma”.

## Fragmento 26

Simplicius, *In Cat.* 149,9-17.<sup>84</sup>

[Para que ninguém ache que o em cima e o embaixo são ditos em relação a nós, [*scil.* Aristóteles] estabeleceu o centro e o entorno como naturais e possuindo a diferença imutável.] Mas como estará em cima o corpo que se move em círculo? Porquanto essa região é do leve e do fogo. Ora, o lugar em cima é naturalmente do fogo, mas será acidentalmente também da quintessência<sup>85</sup>. Porquanto é próprio desta o circular, o qual é do entorno<sup>86</sup>; mas calha que ela está mais acima que o fogo, como diz Jâmblico, mas dizendo que esse acidente é outro, e não, por exemplo, o que surge na geração, mas, visto que é tanto além do em cima quanto algo compreendedor do em cima, seria dita plausivelmente a coisa mais em cima.

## Fragmento 27

Simplicius, *In Cat.* 159,31-177,1.<sup>87</sup>

[Havendo estes atentado para essas coisas, acusam os antigos comentadores das *Categorias*, [Boeto, Aríston<sup>88</sup>, Andrônico, Eudoro<sup>89</sup> e Atenodoro<sup>90</sup>, de não haver atentado nem sinalizado, mas de haver empregado os nomes confusamente] e de haver às vezes pronunciado “o relativo” no singular, embora Aristóteles o expresse sempre no plural: “Também estes são dos relativos”, e ainda a “disposição dos relativos”, e ainda “há também contrariedade nos relativos”, e “cada contrário dos relativos”, e em seguida “mas não pertence um contrário a todos os relativos”, e em seguida, ao longo de todo o discurso, menciona-os no plural, e nunca no singular. E, mesmo que diga “de fato isto não é para eles o ser relativo”, não fala “relativo” no singular, mas “o ser”, como se dissesse “de fato isto não é o ser para os relativos”. Porfírio registra esses discursos como estando satisfeito, mas Jâmblico diz: “Isso conflita tanto com a definição correta quanto com a linguagem ordinária dos antigos; porquanto a emprega tanto no plural quanto no singular, como está claro a partir dos textos de Arquitas e de Aristóteles e do que Boeto e os outros, imitando os antigos,

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, 6a12-18.

<sup>85</sup> O éter. Cf. *De Caelo* I 2-4.

<sup>86</sup> *De Caelo* 287b14 em diante.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 6a36-b19.

<sup>88</sup> Aríston de Alexandria, peripatético ativo no séc. I a.C.

<sup>89</sup> Eudoro de Alexandria, médio platônico ativo no séc. I a.C.

<sup>90</sup> Atenodoro de Tarso, estoico ativo no séc. I a.C.

proferem empregando igualmente ambos os nomes; e o raciocínio pede que toda categoria seja tanto uma quanto muitas, e uma na medida em que é um gênero, muitas pela multiplicidade das coisas nele contidas. E os relativos, portanto, pela multiplicidade das coisas que têm a relação e são ditas umas em relação às outras, são muitos, mas, pela relação única inerente do mesmo modo nas múltiplas coisas, são concebidos segundo o um; é por isso, de fato, que a categoria deles também é única. Acrescenta também que toda relação observada em múltiplas coisas é definida em uma única propriedade relacional. E não é de admirar se, como não é possível dizer ‘o relativo uns aos outros’ no singular, assim também não é possível dizer ‘o relativo’; porquanto tomamos as coisas que participam da relação, e não a própria relação. Mas aquele que quer dividir as categorias segundo a natureza dos entes não deve prestar atenção à irregularidade da linguagem ordinária; e, de fato, muitas coisas, sendo singulares por natureza, são ditas no plural, como Atenas e Tebas, enquanto muitas coisas, sendo plurais por natureza, são ditas no singular, como exército e tribo. E o próprio Aristóteles, no princípio do tratado, quando enumera as categorias, parece falar dos relativos sobretudo no singular, como também as categorias anteriores a ele: ‘Significa ou substância, ou quantidade, ou qualidade, ou relativo’ e ainda ‘relativo é por exemplo dobro, metade’; aqui fala ‘os relativos’ no plural, porque isso é mais claro para a aprendizagem; porquanto, por meio das coisas que têm a relação, a própria relação transparece mais facilmente.” Essas são, portanto, também as coisas que Jâmblico escreve. [...] E o divino Jâmblico diz: “A divisão do relativo distingue-o em por excesso e falta, entre os quais estão o duplo, o múltiplo e em geral o muito, em por igualdade, entre os quais estão o igual, o semelhante e o mesmo, em no agir e sofrer, como o que aquece e o que é aquecido, um em potência, o outro em ato, e em por privação de potência, como o incapaz de ser visto em relação ao incapaz de ver, pelo que julga e pelo julgado, como medida, sensação e ciência — porquanto essas todas são como coisas que julgam em relação às julgadas —, por referência como para o gênero, como a gramática é relativa por referência ao gênero, isto é, à ciência, e a virtude e o vício, sendo relativos pela referência ao hábito. Sob esta divisão”, diz Jâmblico, “caem as coisas ora ditas; e as outras coisas são evidentes, mas é possível conduzir a posição e a disposição sob o sofrer, e o hábito segundo o julgar”. Dizendo Jâmblico essas coisas, vale a pena investigar, embora todas sejam referidas sob as coisas ditas, qual divisão ensinada é necessária, a por ele ou a por Aristóteles; porquanto aquela parece uma enumeração, mas não uma divisão. [...] Mas vale a pena prestar atenção a por que não disse serem

essas coisas em si mesmas relativas, mas por meio da referência à posição, o que também se tornou motivo para Jâmblico dizer que são uma espécie de relativos segundo a referência ao gênero. [Talvez porque aquelas coisas segundo as quais são ditas, por exemplo o estar deitado e o estar sentado, não são relativos, mas são referidas sob o estar.] [...] Jâmblico investiga esse problema em si mesmo, se faz a diferença entre os relativos, na medida em que uns revelam mais o caráter, como o doce e o agradável, outros mais a relação, como o pai e o filho, e outros estão exatamente a meio caminho entre a qualidade neles e a relação para com outra coisa, como o mais branco, e, se há diferença, se esta é segundo o gênero ou segundo outra coisa que cai sob ele, ou, de modo geral, não difere nem segundo o gênero nem segundo nenhuma outra diferença. E, havendo investigado, diz que a solução única de tudo é o conhecer a natureza dos relativos, porque a relação dos relativos não se realiza em virtude das coisas associadas, ou das superabundâncias, ou das equivalências, ou das faltas deles, mas é segundo o próprio logos da relação que a propriedade dos relativos é apreendida, a qual conduz à comunhão as coisas que diferem entre si de algum modo e a qual é definida segundo essa comunhão<sup>91</sup>; porém, tais variações são apreendidas segundo as coisas que participam e são apreendidas na relação, excedendo, faltando, equivalendo e possuindo muitas diferenças segundo as coisas, diferenças essas que nada diferem segundo aquele gênero único da relação, o qual é totalmente separado das variações nos compostos. [...] Mas de que modo, em vez de dizer “também o desigual é mais ou menos”, disse “o mais desigual [ἀνισαίτερον]<sup>92</sup> é mais ou menos”? Porquanto, se “desigual”, adicionado “mais”, já é “mais desigual”, de que modo disse “o mais desigual é mais ou menos”? Talvez haja apresentado o próprio “desigual” com o “mais” por meio de algo menos costumeiro na linguagem. De que modo, então, adicionou também o “menos”? Talvez porque o “mais desigual” possua tensão e relaxamento, de modo a ser mais ou menos “mais desigual”; e de fato dizemos “mais mais semelhante” ou “menos mais semelhante” quando, havendo algo mais semelhante que alguma outra coisa, esse mais semelhante se tensiona ou relaxa. Mas Jâmblico interpreta de outro modo, porque, indicando a progressão ao infinito do desigual, chamou-o de mais desigual; porquanto

---

<sup>91</sup> Isto é, Jâmblico admite a relação como ontologicamente relevante, e não como mero epifenômeno das coisas relativas.

<sup>92</sup> *Varia lectio* de ἀνισοῦν encontrada em alguns manuscritos das *Categorias* (Romano, 2012, p. 142, n. 122).

este não para nem se torna grande jamais, mas sempre maior, nem pequeno, mas sempre menos, segundo a adição e a subtração ao infinito.

#### Fragmento 28

Simplicius, *In Cat.* 189,19-191,12.<sup>93</sup>

Ele ensina agora que o mais próprio dos relativos é o ser simultâneo por natureza. [...] Aristóteles também diz que os relativos parecem simultâneos por natureza, havendo adicionado o “parecem” ou por causa da ambiguidade da opinião sobre isso ou por causa de isso haver sido crido também há muito tempo pelos filósofos; [...] Ou porque possui uma distinção, quando e como o que é dito pode ser verdadeiro. Ele adicionou o “simultâneo” ao “por natureza”, visto que, sendo o simultâneo dito em muitos sentidos, como ele mesmo, prosseguindo, mostrará, um dos significados é o simultâneo por natureza; mostra o estarem unidos um ao outro, e serem causa um do outro, e o dependerem um do outro, e o incluírem e o excluírem um ao outro; porquanto, havendo pai, há filho, e vice-versa, e, não havendo, não há. E, havendo dito isso, produz a credibilidade disso por indução, abordando, de modo não ambíguo, cada um dos relativos coexistentes. [...] Sendo duplo o coexistir, uma coisa é o coexistir realmente, como a luz coexiste com o Sol, outra coisa é o coexistir relacionalmente, o que não possui total e igualmente a realidade essencial. Porquanto o pai, morrendo-lhe o filho, perde a coexistência relacional; porquanto não há nem o filho nem o pai se não há filho; e, se, morrendo o filho, for dito pai, é dito por referência a quando vivia; não perde, porém, sua própria realidade essencial, de modo que o coexistir e o perecer junto devem ser tomados, no caso dos relativos, como relacionais, mas não como essenciais; porquanto, onde há existência para os relativos, ali há também coexistência; mas o há em relação. [...] E Aristóteles produziu bem por indução a credibilidade; [...] porquanto não é em todos os casos, diz ele, que parece verdadeiro os relativos serem simultâneos por natureza; porquanto o sensível e o sabível parecem anteriores, um à sensação, e o outro à ciência. E ele mostra isso primeiro a partir da autoevidência: na maioria dos casos, diz ele, preexistindo as coisas, tomamos as ciências; [...] mas quais são os poucos casos em que a ciência é simultânea ao sabível? Os inteligíveis sem matéria são simultâneos à ciência que está sempre em ato, seja existindo em nós uma tal que sempre permanece acima, como

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, 7b15-8a12.

parece a Plotino<sup>94</sup> e a Jâmblico<sup>95</sup>, seja no intelecto em ato, se alguém preferisse chamar de ciência também essa intelecção<sup>96</sup>.

## Fragmento 29

Simplicius, *In Cat.* 192,15-25 [= Simplicius, *In Phys.* 60,10-16].<sup>97</sup>

Há quadratura do círculo quando constituímos um quadrado igual ao círculo dado. Isso Aristóteles, ao que parece, ainda não conhecia<sup>98</sup>, mas Jâmblico diz que isso foi descoberto pelos pitagóricos: “Como é evidente a partir das demonstrações de Sexto, o Pitagórico<sup>99</sup>, o qual no início recebeu por sucessão o método da demonstração. E mais tarde”, diz ele, “[deram o método da quadratura do círculo] Arquimedes<sup>100</sup> por meio da linha espiral, e Nicomedes<sup>101</sup> por meio da propriamente chamada quadratriz, e Apolônio<sup>102</sup> por meio de certa linha que ele mesmo denomina irmã da concoide<sup>103</sup> e que é a mesma que a de Nicomedes, e Carpo<sup>104</sup> por meio de certa linha que ele simplesmente chama de derivada de um movimento duplo, e muitos outros resolveram o problema de variados modos”, como Jâmblico registra.

---

<sup>94</sup> “E em relação ao intelecto, como estamos? Não me refiro ao intelecto como o estado da alma que é a posse dos elementos que provêm do intelecto, mas o intelecto em si mesmo. Pois também a ele temos acima de nós. E o temos ou comum, ou próprio, ou comum a todos e próprio: comum, porque indiviso e uno e o mesmo em todos; e próprio, porque cada um o tem inteiro na alma primeira. Temos também, então, todas as formas de duas maneiras: na alma, como que distendidas e separadas, e no intelecto, todas juntas.” (I 1 [53] 8, trad. Baracat Júnior).

<sup>95</sup> Passagem de difícil interpretação, porquanto parece atribuir a Jâmblico a aceitação da doutrina plotiniana da alma não caída.

<sup>96</sup> Isto é, a intelecção na qual intelecto e inteligível se identificam (*Met.* XII 7, 1072b18-21).

<sup>97</sup> *Ibid.*, 7b31-33.

<sup>98</sup> Aristóteles, na passagem comentada, utiliza a quadratura do círculo como exemplo de cognoscível cujo conhecimento correspondente ainda não existe. Desde o séc. XIX, é sabido ser impossível construir, utilizando-se, num número finito de etapas, régua não graduada e compasso, um quadrado cuja área seja idêntica à do círculo em questão.

<sup>99</sup> A identidade dessa figura é desconhecida. Circulou na Antiguidade uma compilação de máximas denominada *Sentenças de Sexto*, bastante popular entre cristãos.

<sup>100</sup> Trata-se do célebre Arquimedes de Siracusa (c. 287 – c. 212 a.C.).

<sup>101</sup> Matemático grego ativo no séc. III a.C.

<sup>102</sup> Apolônio de Perga (c. 240-c. 190 a.C.), geômetra e astrônomo grego.

<sup>103</sup> Um tipo de curva.

<sup>104</sup> Carpo de Antioquia, matemático grego que pode ter vivido em qualquer período entre os sécs. II a.C. e II d.C.

## Fragmento 30

Simplicius, *In Cat.* 203.14-204,11.<sup>105</sup>

Aos que indagam qual utilidade tinha a adição da segunda definição Jâmblico, respondendo, diz: “Porque a primeira compreendia justiça, branca; porquanto também estas são ditas de outras coisas.”<sup>106</sup> Em relação a isso, julgo que se devem dizer as mesmas coisas que ele, que uma coisa é ser em outros e com outros, e outra coisa é o serem ditas de outros aquelas coisas que são; porquanto justiça e branca, ainda que sejam em outros, possuem *lógoi* próprios segundo os quais são definidas, a não ser que alguém suponha que a justiça exista enquanto hábito: em virtude disso, também é um relativo. “Ademais”, diz Jâmblico, “aquele que diz ser relativo o que é dito de outro apresenta a relação somente de um e não indica ainda a recíproca dos dois, mas fornece a definição como que pela metade, porque compreende outras coisas, que não estão entre os relativos; a segunda, porém, compreende as relações recíprocas dos dois”. E considera essas coisas dignas de atenção; porquanto como aquele que fala no plural apresenta a relação somente de um? Porquanto, se alguém quiser entender isso como não aplicável a ambos, também não entenderá como aplicável a ambos o “cujo ser é a mesma coisa que o estar de certo modo em relação a algo”; porquanto ele não disse “um em relação ao outro”, mas “em relação a algo”. “Em terceiro lugar”, diz ele, “aquela definição [a primeira] define que os relativos são ditos de outro, enquanto esta define o próprio ser dos relativos e sua essência<sup>107</sup>; e, segundo aquela”, diz ele, “a mão é um relativo, porque é dita de outro, de quem a possui, mas, segundo esta, o ser mão não é a mesma coisa que estar de certo modo em relação a algo”. E, em relação a isso, é fácil dizer que, se for dito de modo verdadeiro, também é absolutamente aquilo que é dito; porquanto o ser é causa do ser dito, enquanto o ser dito é prova do ser, de modo que esta definição é a partir da causa, enquanto aquela [a primeira definição] é mais clara, surgindo a partir de algo mais cognoscível, mas ambas tendem para a mesma noção, visto que, mesmo se alguém discordar do ser a partir do ser dito, isso seria facilmente crido. E a mão não seria um relativo também segundo aquela [a primeira definição]; porquanto não é enquanto mão que possui ali o ser no ser dita de outro, mas, se assim for, então é enquanto parte, assim como tentávamos dar conta também dessa definição. Por isso,

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, 8a13-b24.

<sup>106</sup> Tratava-se de uma definição preliminar, excessivamente abrangente e com foco na linguagem.

<sup>107</sup> Trata-se, portanto, da definição correta, de base ontológica.



enquanto parte e todo, ambos possuem relação um com o outro, mas, enquanto mão, nem ela em relação ao todo, nem o todo em relação a ela. “Ademais”, diz Jâmblico, “a segunda definição mostra como a relação é algo intermediário entre os substratos e as coisas que possuem a relação”. Também a primeira, se os relativos são definidos na inclinação para outro, considera a inclinação como algo intermediário entre o que se inclina e aquilo para o qual se inclina. Essas são, portanto, as coisas sobre isso.

### Fragmento 31

Simplicius, *In Cat.* 216,6-233,9.<sup>108</sup>

Procurando causas mais intelectivas sobre a qualidade, Jâmblico primeiro se livra das que não foram corretamente ditas e depois, assim filosofando conforme Aristóteles, revela noções mais puras sobre elas. E primeiro não acolhe [a opinião] daqueles que constituem a qualidade segundo a comunhão por nós concebida a partir de muitas coisas separadas. Porquanto assim se corre o risco de serem irreais tanto a qualidade quanto as características possuídas; porquanto nenhuma realidade é introduzida por tais noções<sup>109</sup>. É por isso também que os de Erétria<sup>110</sup> negaram que as qualidades possuam em comum algo de essencial e que existam nos particulares e nos compostos; e também Dicearco concorda, por essa mesma razão, que o animal existe, mas nega a causa deste, a alma; e também Teopompo<sup>111</sup> declarou por isso que o corpo doce existe, mas não a doçura<sup>112</sup>. Porquanto consideravam que as qualidades não são nem corpos nem coisas incorpóreas, mas supunham que são somente meras noções faladas de modo vão conforme nenhuma realidade, como humanidade e cavidade. Contudo, se alguns, a partir dos predicados costumeiramente ditos, derivam do mesmo modo as qualidades como coisas que existem em virtude dos atributos comuns dos corpos e das coisas incorpóreas, por exemplo o travejamento a partir do ser travejado, a igualdade a partir do ser igualado e a corporeidade a partir do existir o corpo, nem mesmo estes declaram corretamente. Porquanto os hábitos não existem a partir da accidentalidade dos predicados, por exemplo não é pelo fato de o distar ser acidente dos pilares que o distanciamento

---

<sup>108</sup> *Ibid.* 8b25-9a13.

<sup>109</sup> Jâmblico rejeita toda forma de conceptualismo acerca das qualidades.

<sup>110</sup> Trata-se da escola de Erétria, que começou como a escola de Élis, com Fédon, no séc. IV a.C. Possuía muitos pontos em comum com a escola megárica, de cariz monista.

<sup>111</sup> Teopompo de Quios (c. 380-315 a.C.), historiador e retórico.

<sup>112</sup> Posição claramente nominalista, isto é, que aceita a existência do particular mas nega a do universal.

também é visto neles; porquanto o predicado, apreendido somente até o ser dito, pode ser apreendido também no caso das coisas que não existem, porém as qualidades, preexistindo em virtude de uma causa primária, afastam-se tanto do seguirem-se dos predicados, que são elas que acarretam os predicados que existem, por exemplo a inteligência acarreta o ser inteligente, seja em ato, seja no ser participada<sup>113</sup>. [...] “Mas, se a comunhão”, dizem eles<sup>114</sup>, “é uma e a mesma, e as múltiplas espécies são fornecidas pelas diferenças específicas e pelo serem predicadas de múltiplas espécies, por isso é dita de muitos modos, seja dito qual é o aspecto comum das quatro espécies de qualidade<sup>115</sup>”. Em relação a isso, pois, seja considerada a dificuldade da descoberta; porquanto não é fácil encontrar nem uma qualidade da qualidade (porquanto nem mesmo é útil, se devemos encontrar a propriedade comum da qualidade) nem uma diferença da diferença; porquanto a qualidade é uma diferença. Deve-se, portanto, assentir à natureza da coisa e não mais ser contencioso em descobrir cada coisa ou o quanto é evidente por natureza. Mas Jâmblico diz que a causa da dificuldade sobre isso é que, quando investigamos a comunhão de uma coisa imiscuída na matéria e divisível, nós referimos, por meio da alteridade da matéria e da divisão dos particulares, as propriedades determinadas, nas quais inere o aspecto comum (porquanto não possui realidade em si mesmo); ademais, por meio da noção de comum, na medida em que é universal, separamos dos particulares o gênero e o concebemos em si mesmo. Ao mesmo tempo, portanto, nossa inteligência é desviada para a direção contrária e obrigada a afastar-se das características possuídas, e, delas afastadas, não obstante permanece nelas; porquanto o comum não é capaz de existir separado delas nem de ser concebido. Por essa razão, a intelecção e a explicação dele são difíceis; porquanto o comum é disperso, e a diferença subsiste com o comum, e nenhum dos dois existe separado do outro. [...] Mas todos poderiam atentar, como também o próprio Jâmblico indica, para o fato de que também a figura admite ser uma característica adquirida. [Porquanto a mesma coisa ora se torna um triângulo, ora um quadrado, remodelada pela técnica.] [...] “Não se deve considerar a disposição gênero do hábito”, diz Jâmblico, “porquanto, em todo caso, deve-se acrescentar ao gênero uma diferença específica para a constituição das espécies, mas nenhuma diferença desse tipo é

---

<sup>113</sup> Posição radicalmente realista, isto é, que aceita a existência de universais *ante rem*, ontologicamente anteriores aos particulares.

<sup>114</sup> Alexandre de Afrodísias.

<sup>115</sup> Hábito/disposição, capacidade/incapacidade, qualidades afetivas/afecções e figura/formato.

acrescentada quando a qualidade solta se torna fixa. Em que sentido, portanto, Aristóteles disse que os hábitos são também disposições, mas que as disposições não são hábitos em todos os casos? Porquanto isso parece indicar a relação gênero-espécie. Mas os gêneros”, diz ele, “assim estão em relação às espécies por serem mais extensos que as espécies, porém os hábitos não são disposições em todos os casos não por ser a disposição mais extensa que eles, mas porque aquele que está num hábito é disposto segundo a qualidade possuída, enquanto quem está disposto segundo uma qualidade não possui em todos os casos segundo o hábito a qualidade disposta; porquanto, de fato, o ter olhos azuis e o ter o nariz curvo não subsistem primeiramente por intensificação, porém estão dispostos os que têm olhos azuis e os que têm o nariz curvo. Algumas qualidades, portanto, de relaxadas passam a ser intensificadas, como as aquisições das técnicas, que passam da qualidade relaxada para a fixa, enquanto outras não são intensificadas, mas subsistem primeiramente por mutação, como o leite, que, mudando e não sendo intensificado, torna-se queijo, e a argila cerâmica, e o vinho vinagre. De modo que a disposição não é um gênero”. Essas coisas, portanto, Jâmblico escreveu. [...] Mas Nicóstrato<sup>116</sup> acusa Aristóteles de, estando a falar de uma única espécie de qualidade, haver introduzido não uma, mas duas, o hábito e a disposição. “Aristóteles ignora”, dizem eles, “que toma a disposição como espécie única sob a qual classifica o hábito e a disposição homônima ao geral, assim como sob a justiça geral haviam sido classificadas a justiça mais particular e a santidade”<sup>117</sup>. E aqui Jâmblico diz que uma é a disposição genérica e geral e outra a específica, não porque quer que seja um gênero em sentido estrito, mas porque chama a geral de gênero. E, resolvendo a dificuldade de outro modo, Jâmblico diz que o hábito e a disposição são ambos uma única espécie; porquanto não possuem, um em relação ao outro, as definições genéricas e específicas, diferindo entre si somente pelo tempo, pela facilidade e pela dificuldade de mudar; por isso, são apreendidos na mesma espécie, e nenhum deles tem primazia sobre o outro. E Jâmblico menciona a distinção universal que Aristóteles definiu<sup>118</sup>, entre quando a variação aparente faz mudar para outra espécie e quando produz a mudança em uma única, não supondo as alteridades corpóreas e materiais como diferenças específicas, mas supondo como variação de espécies somente as definicionais [κατὰ τοὺς λόγους]; por isso, também não quer diferenciar por espécie o

---

<sup>116</sup> Pouco se sabe sobre esse personagem.

<sup>117</sup> *Eutífron*, 11e12-12d4.

<sup>118</sup> *Met.* X 9, 1058a29 em diante.

macho e a fêmea, não obstante possuírem grande diferença segundo as atividades diversas e as gerações, nem o ser humano branco do preto, nem haveria diferença em virtude do tempo, por exemplo, se alguns, morando nas montanhas, são mais longevos, como são ditos os de Acrotoo, ou, se nas várzeas, de vida curta; porquanto a variação de tempo não produz outra espécie de ser humano, mas a mesma espécie permanece compreendendo as diferenças temporais. E, portanto, no caso do hábito e da disposição, a intensificação e o relaxamento são mais materiais e não criam uma diferença específica; porquanto a indeterminação do mais e do menos nasce da matéria. Também a distensão e a contração temporal são estranhas à especificação; porquanto também não criam uma diferença específica; porquanto o tempo não realiza a evolução da espécie, mas só a serve pela extensão da vida. [E também o texto de Aristóteles, referido corretamente, resolve a dificuldade; porquanto não disse que hábito e disposição devem ser ditos um único gênero, mas uma única espécie de qualidade. Ademais, hábito e disposição foram ditos em combinação, como subsistindo na mesma espécie, e não como opostos em duas espécies diferentes. Terceiro, em nenhum lugar Aristóteles menciona a disposição como dita em dois sentidos, como gênero e como espécie; porquanto nem a variação do relaxamento e da brevidade da vida gera por natureza um gênero, para que a disposição seja assim considerada um gênero. E, por último, indicando as diferenças entre eles, caracterizam os com a estabilidade e a duração temporal e com os opostos destas, os quais ele não quer tornar diferenças específicas.] Jâmblico, de sua parte, diz que “se alguém nos pedisse a definição da disposição genérica e a da específica, assim como, no caso da justiça, podemos dar uma definição da justiça genérica e outra da específica, não poderíamos dizer, no caso daqueles, uma diferente; porquanto nem a brevidade nem a mutabilidade da disposição podem ser gênero da duradoura e da que é difícil de mudar, nem é possível plasmar algum outro significado que se estenda igualmente para a breve e para a duradoura”. Acho que vale a pena prestar atenção nessas coisas, primeiro porque, ainda que houvesse uma disposição como gênero, esta não seria a breve, mas alguma outra, comum a ambas, apreendida segundo o dispor-se de algum modo; depois, porque o estar disposto de algum modo seria comum ao estável e ao mutável, assim como a distribuição conforme o mérito é simplesmente comum ao compromisso com seres humanos e ao com deuses, entre os quais o com os seres humanos chamamos justiça específica e o com os deuses santidade. Jâmblico também acrescenta que “uma é a definição de disposição tal como Aristóteles sustenta na *Metafísica*, que pode ser definida como geral, e outra é a que

se apega à disposição específica”. Se, porém, alguém distingue as diferenças somente segundo o tempo, segundo este deve descobrir também a identidade genérica delas, o que é impossível; porquanto que comunhão entre a breve e a duradoura seria encontrada como genérica das espécies somente pela propriedade do tempo e pela constituição da qualidade existente nele<sup>119</sup>?

### Fragmento 32

Simplicius, *In Cat.* 259,6-13.<sup>120</sup>

Essas terceiras qualidades<sup>121</sup> diferem das primeiras<sup>122</sup>, como tanto Porfírio quanto Jâmblico dizem, porque as primeiras têm a consecução a partir da aprendizagem, enquanto essas são por natureza. E talvez também as por natureza são admitidas entre aquelas [as primeiras], como calor e frio e outras assim, mas enquanto a diferença aqui é segundo a afecção, lá é segundo a disposição e o hábito. E as segundas<sup>123</sup> são diferentes, na medida em que elas eram apreendidas na potência e eram tendências, enquanto essas são antes enteléquias e já subsistem em virtude de alguma forma.

### Fragmento 33

Simplicius, *In Cat.* 261,27-273,24.

A forma [μορφῆ] em relação a cada coisa é dita em dois sentidos em Aristóteles, como as formas [εἶδη] substanciais e como os contornos qualitativos da superfície. Agora, portanto, não é apreendida como a forma substancial (porquanto tal coisa nem é qualidade), mas como o que aparece nas formas substanciais na superfície, segundo o qual dizemos que algumas coisas são bem formadas ou disformes e amorfas; porquanto tais formas são qualidades, outras além da cor e da figura, e vale a pena observar que talvez sejam compreendedoras destas, ainda que Jâmblico não admita isso. [...] Alguns entendem que a forma [μορφῆν] existe somente no caso das coisas físicas, e Jâmblico parece admitir essa opinião no que se segue, visto que a forma não é dita existir no caso das coisas matemáticas e em geral no das

---

<sup>119</sup> O absurdo surge porque tudo que se predica do gênero é atribuído também à espécie.

<sup>120</sup> *Ibid.*, 9a28-10a10.

<sup>121</sup> Qualidades afetivas e afecções.

<sup>122</sup> Hábitos e disposições.

<sup>123</sup> Capacidades e incapacidades naturais.

figuras, e por isso diz que se fala da forma de cada coisa, pois, enquanto imiscuída na matéria, é subordinada ao indivíduo. Jâmblico diz que retidão e curvidade são ditas qualidades comuns no caso das figuras geométricas e no caso da forma, também por serem propriamente selecionadas enquanto algo comum e que se estende a ambos os casos, visto em comum tanto no caso das formas quanto no das figuras e que excede cada uma. “Porquanto a linha mesma”, diz ele, “na medida em que é linha, é quantidade, enquanto a reta, na medida em que reta ou curva, seria concebida como qualitativa; e a superfície, na medida em que é superfície, é quantidade, mas na medida em que é superfície plana, é qualidade; e essas coisas também são apreendidas do mesmo modo no caso da forma”. [...] “Sobre a forma, deve-se examinar se a forma subsiste em virtude da figura qualitativa, como pensam alguns, e se é por isso que ele a coordenou à figura. Porquanto isso não parece a Aristóteles nem é verdadeiro. Não lhe parece, porque, mesmo havendo falado da figura em sentido absoluto, não falou da forma em sentido absoluto, mas da forma que existe em cada coisa. Porquanto a exatidão linguística ali distingue claramente uma da outra [figura e forma]. Porquanto apresenta a figura como algo comum e que pertence a múltiplas coisas que diferem em número ou em espécie, enquanto indica a forma como resultando com os corpos físicos particulares, quando os *lógoi* [*rationes seminales*] divididos nas coisas sensíveis<sup>124</sup> que surgem imprimem um último traço deles mesmos nos corpos, apropriado e adicional ao próprio logos particular. Por isso, não se deveria dizer que lhe agrada também a forma subsistir junto com a figura; que tal opinião não tem nem correção é fácil aprender daí. Porquanto a figura é concebida como o limite da massa, enquanto a forma como a consecução da espécie, e a simetria e a assimetria da figura são concebidas segundo os comprimentos e as larguras, enquanto as da forma segundo a beleza da forma ou a ausência da forma, não sendo removida a referência à espécie; por causa dessas coisas, não se deve considerar nem que figura e forma são as mesmas entre si, nem que uma depende da outra. Se disséssemos, portanto, que o aspecto simétrico delas é a moldabilidade conforme as impressões da forma e as imagens que aparecem do exterior, a preservação do traço da forma e a capacidade de coordenar-se ao logos [seminal], enquanto o assimétrico é o contrário disso, e que a forma é apreendida segundo tal simetria e assimetria, apresentaríamos a definição sobre ela de um modo mais

---

<sup>124</sup> Esses *lógoi* são as razões formativas. Desse modo, enquanto imagens das formas inteligíveis, tais *lógoi* são ainda comuns, isto é, não particulares.

apropriado. Porém”, diz Jâmblico, “não poderíamos dizer que isso realiza a forma a partir de figuras qualitativas e simétricas, e de cores qualitativas, e esparsidade e densidade; porquanto tal ordenação reduz muitas coisas a uma mesma, as quais Aristóteles ordenou separadamente, e não nos permite supor como pura a propriedade da forma”. Ordenando Jâmblico desse modo todas essas coisas também textualmente sobre a forma, acho que vale a pena prestar atenção, talvez seja consequência das coisas por ele ditas dizer que a forma é compreendedora tanto da figura quanto da cor. [...] E, sobre o esparso e o denso, alguém poderia contradizer a causa que alega Aristóteles. Porquanto definir o esparso e o denso pelo intervalo entre as partes ou pela posição próxima confirma a doutrina de Demócrito; e de fato este diz que os corpos indivisíveis, concentrando-se num mesmo lugar, constituem o denso e, distando uns dos outros e sendo separados entre si por muito vácuo, produzem o esparso. Mas essas coisas são absurdas; porquanto, se a matéria é unificada e concorde consigo mesma, e as coisas qualitativas são qualitativas por toda parte, é claro que também as coisas esparsas e as densas são por toda parte unificadas e concordes consigo mesmas; mas aquele que apresenta a causa com os intervalos faz da qualidade um subproduto da posição relativa. “Em relação a isso”, diz Jâmblico, “colocamos que a esparsidade e a densidade são duplas, uma nas espécies, que também está presente por toda parte, e é essencial, e é apreendida antes como própria do hábito, como a esparsidade do ar e do fogo, a qual lhes pertence em essência, e outra, adquirida e que deriva de fora, é observada como na figura, que aparece nas esponjas e na pedra-pomes, não se infiltrando no meio nenhum vácuo, mas sendo circunscritos os corpos sólidos segundo uma figura e compreendendo nessas circunscrições os corpos mais sutis, de modo que nem toda esparsidade e densidade estão livres de posição, visto que a esparsidade e a densidade essenciais não são de nenhum modo posicionais; porquanto aquela que é apreendida segundo uma figura se distingue das figuras qualitativas principalmente em virtude da posição, donde também ser impedida de ser uma qualidade; porquanto não está fora da posição, mas em virtude da posição é dotada de forma”. Mas os seguidores de Nicóstrato brigam para mostrar que também a esparsidade e a densidade são qualidades, aduzindo que o fogo e o ar são esparsos, enquanto a terra é densa não por posição, mas por qualidade. Deve-se-lhes dizer que também aqui, segundo o divino Jâmblico, “cada um desses significa duas coisas, tanto posição das partes quanto qualidade, posição como no caso dos tecidos, qualidade como no caso do ar, mas não era necessário distinguir essas coisas em uma introdução. E de fato

outro é o esparso cujas partes estão afastadas umas das outras não porque há vácuo no meio, mas porque há um corpo heterogêneo mais sutil; o ar, porém, não é esparso por suas partes estarem afastadas umas das outras, mas por ser ele leve e facilmente divisível, razão pela qual ele seria das coisas de tal natureza por qualidade, e não das por posição. Ao esparso dessa natureza”, diz Jâmblico, “contraporíamos não o denso, mas o sólido, ao qual pertencem o ser difícil de dividir e o ser pesado, e esse será por qualidade, enquanto o por posição será referido sob os relativos”. [...] A alguns parece que o gênero da qualidade é tão abundante que coexiste com todas as categorias; porquanto lhes parece que há as substanciais, como humanidade e socratidade, e as no caso da quantidade, como a retidão e a curvidade da linha, bem como, no caso dos números, os números triangulares e os quadrados; e também na qualidade se observa a qualidade, como na cor a separação e a composição, e nos relativos a relação do dobro e da metade, e no lugar, quando dizemos que um lugar tem bom ar ou que tem mau ar, e no tempo, o momento oportuno e a oportunidade, e no agir e no sofrer, as qualidades ativas e as passivas, e no estar, o bem posicionado ou não, e no ter, o estar bem vestido ou não. E dizem que elas se aplicam também aos inexistentes, como a hipocentauridade, e aos entes não existentes, como a cigarridade do inverno; e chamam de não existentes as coisas que naturalmente são predispostas a existir porém não em tal momento ou em tal lugar<sup>125</sup>. Dessas coisas, umas manifestam a qualidade somente por figura de linguagem, como a humanidade e a socratidade, não sendo qualitativos, e outras em geral nem existem nem possuem qualquer significado, como a hipocentauridade e a cigarridade no inverno; porquanto que qualidade haveria das coisas que não existem que fornecesse tais coisas? Sobre as outras, deve-se dizer que as diferenças na qualidade são somente da qualidade própria, enquanto as observadas nas outras categorias que forem de cada categoria são completivas da definição própria de cada uma e de modo algum saem da propriedade em cada uma para o gênero da qualidade; e sempre que ocorrem de outro modo, visto que determinam de fora o caráter delas, tais propriedades são concebidas como preservando também nisso a adição a partir do excedente de ser. Talvez se deva falar mais claramente assim sobre elas, que a qualidade é observada nas substâncias segundo as diferenças substanciais, enquanto nos outros gêneros como determinando apropriadamente em cada um a propriedade do gênero; porquanto isso é próprio da qualidade. Mas, visto que percorremos tanto as

---

<sup>125</sup> O que chamaríamos hoje de *possibilia*.



dificuldades quanto as soluções das dificuldades, seria bom registrar para maior clareza também as observações mais teóricas de Jâmblico sobre a quarta espécie de qualidade. E, com efeito, ele observa que Platão dá conta do fato de que as figuras que precedem a constituição dos corpos são para os corpos como causa do ser e que as diferenças das qualidades advêm da diferença das figuras, dizendo que o quente é o composto das figuras acutângulas, como por exemplo as pirâmides, e que o frio das menos acutângulas, como por exemplo o icosaedro, e do mesmo modo nos outros casos<sup>126</sup>, não supondo [como qualidades] as figuras matemáticas, porquanto estas não são nem imiscuídas na matéria, nem físicas, nem apreendidas em movimento, como o são as superfícies geométricas conforme Platão; porquanto Platão considera estas tanto imiscuídas na matéria quanto físicas; Aristóteles, porém, não supõe que as figuras sejam princípios dos elementos, como Platão, nem que sejam imóveis, incorpóreas e imateriais, como os matemáticos, mas supõe que sejam imiscuídas na matéria e coexistentes com os corpos e que delimitam a superfície destes e lhes dão forma<sup>127</sup>. [...] [Mas, visto que também essas coisas são ditas sobre o quarto e último gênero de qualidade, seria bom investigar sobre aqueles que tentaram dividir os gêneros de qualidade de outro modo, e ressaltar aquilo em virtude do qual eles se afastam da precisão.] Plotino<sup>128</sup>, portanto, divide [a qualidade] dizendo quais são as qualidades do corpo e quais as da alma, não fazendo assim em verdade uma divisão da qualidade, mas indicando somente um contraste entre as coisas nas quais está a qualidade; mas isso não mostra diferença de qualidade. É por isso que Aristóteles, dizendo que, entre as qualidades passivas, umas são da alma, enquanto outras do corpo, não passou para outro gênero de qualidade, mas permaneceu no mesmo, bem sabendo que o receptáculo, trocando as formas, produz alteridade na região sujeita, mas não provoca nenhuma diferença na forma ou característica inerente. Ademais, ele divide as do corpo conforme as sensações, caindo no mesmo absurdo e ainda decerto picando o um, diz Jâmblico, em coisas numericamente distintas, e não em coisas diferentes em espécie; porquanto o sensível enquanto sensível é uma espécie única, e, se alguém supõe o conjugado com cada sensação como um sensível próprio, separa-os numericamente. E Aristóteles também mostra isso; porquanto, coordenando com a sensação as qualidades passivas como sensíveis, referiu-as em comum a todas as sensações e não acrescentou as que são

---

<sup>126</sup> *Tim.* 55d7-56d7.

<sup>127</sup> *Sobre a Geração e a Corrupção*, II 2-3.

<sup>128</sup> VI 1 [42] 12,2 em diante.

conjugadas com cada uma, visto que não produzem a alteridade específica, mas diferenciam só numericamente.

#### Fragmento 34

Simplicius, *In Cat.* 286,5-290,10.<sup>129</sup>

Jâmblico investiga por que Aristóteles coloca o mais e o menos como elementos comuns a muitas categorias e diz que eles são apreendidos na participação, uma coisa sendo a que participa, e outra coisa sendo a da qual se participa. E, se Aristóteles fala da participação que existe na matéria, deveriam também a substância, a quantidade e as outras categorias admitir inteiras por si mesmas o mais e o menos; porquanto todas chegam à matéria. Mas, se dissesse que participam as categorias que sobrevêm, como por exemplo a qualidade e os relativos, deveriam admitir o mais e o menos por si mesmos inteiros a qualidade e os relativos. Talvez, portanto, seja verdadeiro que pertencem às categorias trazidas de fora; mas na qualidade há as formas mais essenciais, como as figuras e as apreendidas no máximo grau, como a virtude, e essas coisas não admitem o mais e o menos. [...] Mas em que sentido Aristóteles diz que algo se torna mais branco, não sendo anteriormente branco, ou mais gramático, se ainda não é gramático? Mas não é dito gramático o que não possui a gramática, estando ainda avançando e se aproximando dela, nem branco, do mesmo modo. E, quando dizemos que uma coisa é maior que outra, nenhuma das duas é grande *simpliciter*; porquanto um só é o grande *simpliciter* e maior de todos, e uma só a gramática *simpliciter*, e uma só é a suma virtude. Mas deve-se resolver a dificuldade com serem as comparações ditas segundo a referência ao perfeito; havendo sido essas coisas ditas assim, é de admirar se for possível essa qualidade perfeita ser imiscuída na matéria; porquanto o perfeito e estável seria do mesmo modo de outra natureza, e não da imiscuída na matéria. “Mas é ainda mais absurdo”, diz Jâmblico, “que, se a qualidade for imiscuída na matéria, não sofra as mesmas coisas que os substratos imiscuídos na matéria que a recebem; porquanto assim se torna quase uma qualidade separada, se possui algumas operações separadas da comum; mas isso”, diz ele, “é absurdo, se a qualidade está sempre conjugada com o qualificado, como possuindo uma natureza gêmea e indistinguível em relação a ele, mas é por sua vez totalmente separada, se a qualidade não se

---

<sup>129</sup> *Ibid.* 10b26-11a14.

intensifica, enquanto os qualificados se intensificam. Talvez, portanto”, diz Jâmblico, “em todos esses casos, retornava para os *lógoi* imateriais. E, de fato, aqueles que concedem as progressões no caso das virtudes mas que rejeitam a perfeição no caso dos seres humanos não notaram que supõem os perfeitos como imateriais e por isso rejeitavam que elas fossem imiscuídas na matéria; mas, se é assim, a opinião cai em outra natureza que difere totalmente; porquanto o da qualidade não era dos imateriais”. Essas coisas Jâmblico escreveu *ipsis litteris*. [Mas talvez com esse argumento seja necessário colocar o mais e o menos também em relação à substância; porquanto também esta é imiscuída na matéria; mas o perfeito e estável seria de outra natureza, e do mesmo modo a quantidade, e o que é em si determinado, e todas as qualidades. Mas não julgo [diz Simplício] que o mais e o menos devam ser tomados segundo o imiscuído na matéria, mas segundo o trazido de fora e menos substancial. E, de fato, a substância, apreendida segundo o mesmo ser o qual se diz, não possui o mais e o menos, enquanto a qualidade, subsistindo pela participação na substância, plausivelmente os admite, e o mais existe nas coisas menos substanciais, e o menos nas mais substanciais, como nas figuras. Também a quantidade, sendo mais próxima da substância, não admite o mais e o menos<sup>130</sup>. Mas nem as qualidades que são apreendidas segundo a suma perfeição delas mesmas, como a virtude perfeita e a gramática perfeita, admitem o mais e o menos; porquanto estas são apreendidas segundo o máximo. E essas perfeições não são *lógoi* imateriais e separados, mas imiscuídos na matéria, apreendidos segundo a própria forma, no sentido em que também definimos cada uma das coisas imiscuídas na matéria olhando não para a matéria, mas para a forma. E, se nenhuma das coisas imiscuídas na matéria jamais alcança sua própria perfeição, é correto dizer que em todas existe o mais e o menos; mas, se isso é absurdo, há algo também ao grau máximo.] E assim a opinião de Plotino será correta para nós, sendo tomada somente segundo o imiscuído na matéria e gerado, mas não segundo a propriedade da qualidade, pela qual ela difere da substância e da quantidade. E Jâmblico, respondendo à opinião de Plotino<sup>131</sup>, a qual muda do mesmo modo as qualidades e os qualificados nas intensificações e nos relaxamentos, diz: “É absurdo que o logos sofra as mesmas alterações que o composto; porquanto em que diferirá o participado das coisas que participam? E ao mesmo tempo seu axioma geral sobre os incorpóreos, segundo o

---

<sup>130</sup> P.ex.: num par de pessoas, não há “mais o número dois” ou “menos o número dois” do que num par de árvores.

<sup>131</sup> VI 3 [44] 20,39 em diante.

qual são impassíveis e invariáveis, será assim derrubado.” Havendo dito essas coisas em relação a Plotino, Jâmblico introduz a teoria mais verdadeira sobre o assunto. “Sendo a substância incorpórea”, diz ele, “um dos *lógoi*, ela se doa a si mesma aos que a recebem e, criando o qualificado no corpo, não obstante permanece em si mesma incorpórea no corpo, possuindo o ser por si mesma e lhe comunicando a realidade sem perder sua própria natureza, donde o formato impresso por ela ser capaz de receber intensificação, mas ser a essência incorpórea da qualidade capaz de fixar-se na mesma forma, e não se torna por isso imaterial, mas imiscuída na matéria, porém não se torna inteiramente da matéria, porque também as formas são delas mesmas, e são propriamente determinadas pelo um e o mesmo, e por isso nem no tornarem-se da matéria se afastam totalmente da natureza inteira delas mesmas, mas, permanecendo em si mesmas, de algum modo são infectadas com o deslocamento e a indeterminação contrários a elas.” Mas Jâmblico, corrigindo a última doutrina restante, que considera que as qualidades inteligíveis não são intensificáveis, enquanto as imiscuídas na matéria participam da intensificação e do relaxamento, diz que a de Porfírio é que todas as coisas inteligíveis e que essencialmente existem são substâncias e por isso não admitem o mais e o menos. “Mas é possível”, diz Jâmblico, “em relação a isso, dizer que a posição do logos da qualidade é preservada também entre os inteligíveis, se lá tudo existe essencialmente; porquanto, segundo esse argumento, o repouso e o movimento são apreendidos na substância, preservando, como entre inteligíveis, o logos da atividade inerente em outro e em relação a outro”. Mas em geral o argumento exposto não é sobre os inteligíveis. Essas coisas, portanto, foram suficientemente ditas.

#### Fragmento 35

Simplicius, *In Cat.* 297,23-298,26.<sup>132</sup>

Mas, visto que essas coisas são desprezadas por Aristóteles, seria bom aprender o que é habilmente tratado delas por Porfírio e por Jâmblico. De fato, dizem que o onde e o quando, assim como os relativos, não são primariamente apreendidos nas coisas, mas são sobrevenientes a outros; dado que o substrato [das *Categorias*] é constituído da quantidade e das coisas que se lhe adicionam, como espaço e tempo, o onde e o quando são categorias que se constituem sobre eles [ἐπισυνίσταται]; mas

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, 11b1-16.

nem o onde é o espaço, nem o quando é o tempo, mas, visto que espaço e tempo preexistem, conseqüentemente, havendo outro nele, “onde” é dito ser aquilo que está num espaço, e “quando” aquilo que está num tempo, como “Sócrates no Liceu” ou “a Dionísia ontem”; mas o onde parece ser homogêneo e não admitir diferenças; e, de fato, aquilo que está num espaço é dito seja de modo indeterminado, por exemplo “na cidade”, seja de modo determinado, por exemplo “no pórtico pintado”<sup>133</sup> ou “nesta parte do pórtico”; e admite todas as diferenças do espaço: de fato, tanto o em cima quanto o embaixo, tanto segundo o espaço contíguo quanto o comum, tanto o em si quanto o por acidente; porquanto é possível haver “onde” segundo cada um desses. Do mesmo modo, também o quando não é tempo, mas, visto que o tempo preexiste, o quando é dito aquilo que está no tempo, por exemplo “a Dionísia ano passado”, ou “este ano”, ou “no ano que vem”; porém, o tempo em si, no qual se diz que o quando está, não é da categoria do quando, mas da quantidade. Mas também o quando admite as diferenças segundo o tempo; porquanto o “ano passado” é dito segundo o passado, o “este ano” segundo o presente, e o “no ano que vem” segundo o futuro. Já a categoria do ter significa quando, visto que pertence a alguma coisa algo adquirido e separado da essência do corpo, aquele coexiste com este; o ter, portanto, é a posse de certas coisas adquiridas; porquanto o estar vestido é ter uma vestimenta, e o estar calçado ter calçados; mas essas coisas são diversas daquilo que as possui e separadas da essência deste, não lhe pertencendo nem por essência nem por acidente, como o negro ou o azul dos olhos. O ter não tem em si mesmo diferenças específicas, mas é capaz de admitir a divisão segundo as diferenças das coisas possuídas, se umas forem animadas, como um doméstico e um boi, e outras inanimadas, como uma roupa ou armas. E a categoria do ter pode também admitir a divisão segundo a diferença das coisas na medida em que se as têm, por exemplo se dizem que se têm na alma os hábitos adquiridos, ou no corpo as coisas adquiridas no corpo, porém não haveria nenhuma diferença segundo o próprio ter ou o ser tido. Mas, visto que tanto Porfírio quanto Jâmblico supuseram o ter na alma no caso dos hábitos adquiridos<sup>134</sup>, alguém poderia notar que talvez estes sejam qualidades e as coisas a partir deles coisas qualificadas, assim como os corpos que participam da cor negra adquirida; porquanto os hábitos não são colocados pela alma como sapatos, mas são eles certas disposições nela que a alteram mais ou menos.

---

<sup>133</sup> Referência à ποικίλη στοά, associada aos estoicos.

<sup>134</sup> Em grego, “hábito” e “posse” são designados pela mesma palavra, ἔξις.

### Fragmento 36

Simplicius, *In Cat.* 299,1-34.<sup>135</sup>

[Por sua vez, alguns contradizem Aristóteles, querendo que o agir e o sofrer sejam ditos um em relação ao outro e que sejam relativos, e não categorias próprias, como diz Aristóteles. Mas não falam corretamente; porquanto o ser deles não está na relação entre eles.] [...] Mas alguém poderia dizer que, por um lado, ele falou das coisas comuns do agir e do sofrer e, por outro, não demonstrou as próprias. Em relação a isso, diz Jâmblico que “nas próprias coisas consideradas comuns, também foram mostradas as próprias delas; porquanto ele não supõe simplesmente os contrários e o mais e o menos, mas umas coisas na atividade e outras no padecer algo”<sup>136</sup>. [É fácil dizer [diz Simplício], em resposta a isso, que Aristóteles, também no caso das outras categorias, não supunha aleatoriamente as coisas como os contrários e o mais e o menos, mas as apropriadas a cada uma, e, não obstante, achava que se devem adicionar as coisas próprias às comuns.]

### Fragmento 37

Simplicius, *In Cat.* 301,33-315,22.<sup>137</sup>

De novo, entre estes, Aristóteles priorizou o agir em detrimento da ação, porque a ação é dita em dois sentidos; e, de fato, tanto a atividade quanto o resultado da atividade são chamados de ação, como quando dizemos “a ação [ποίησιν] de Homero”; mas não há necessidade do resultado, mas da atividade, que significa uniformemente o efetivar uma ação. Por isso, o agir é colocado como gênero; porquanto o agir significa a atividade que ainda está surgindo, assim como a ação significa mais o já pausado e o resultado do agente. Mas, se o agir representa o efetivar uma ação, por que não colocamos antes a atividade como gênero, mas o agir? Mas, se a atividade é por isso mais apropriada à ação, porque exhibe o que é segundo o movimento, e não o que é após o movimento, como a ação [ποίησις], ele deveria haver colocado o movimento como um gênero nas *Categorias*; porquanto,

---

<sup>135</sup> *Ibid.*

<sup>136</sup> Isto é, para além da óbvia contrariedade entre ambos, tratou de aspectos próprios do agir, por um lado, e do sofrer, por outro. De fato, reduzir ação e afecção à menos real, ou seja, à mais epifenomênica das categorias não seria condizente com um sistema no qual a causalidade desempenha um papel fundamental.

<sup>137</sup> *Ibid.*

como as outras coisas em relação à substância, assim também é o movimento, no qual tanto o agir quanto o sofrer estão; porquanto ambos estão no movimento. Mas aqueles que dizem essas coisas, como Plotino<sup>138</sup>, não utilizam os pressupostos de Aristóteles. Porquanto este diz que o primeiro motor e agente é imóvel. Por isso, nele o agir é separado do sofrer, e não são ambos classificados sob um único gênero, de modo que nem se deve referir ambos a um único, mas defini-los como dois, assim como também Aristóteles os separou. Assim, portanto, tanto Boeto quanto Jâmblico objetaram contra a dificuldade que julga oportuno pressupor o movimento como um único gênero tanto do agir quanto do sofrer. Por sua vez, Porfírio diz: “Em algumas coisas, o movimento parece ser único e contínuo em relação tanto ao agir quanto ao sofrer, como no caso dos movimentos por impacto, por exemplo lançamento e empurrão; porquanto, tal qual o movimento de quem lança a madeira, assim é também o do lançado, e tal qual o empurrão de quem empurra, assim é também o do empurrado, por isso cada movimento é único e contínuo; mas o mesmo não acontece com o que golpeia e o que é golpeado, mas do que é golpeado há uma afecção, enquanto do que golpeia, uma ação. E assim o agir e o sofrer não são simplesmente de um único gênero de movimento, mas têm diferença.” Mas Jâmblico acusa essa solução da aporia de haver sido trazida de longe e de não proceder nem de coisas totalmente bem conhecidas nem das coisas que Aristóteles achava: “Não é porque é assim para certa ação que será assim para todas, e não devia nem começar das ações extremas (falo das por impacto e por empurrão) nem concordar com os estoicos acerca do que continuamos diferindo deles, que o agente age por certa aproximação e contato. Porquanto é melhor dizer que nem todas as coisas agem por aproximação ou contato, mas que a ação surge pela aptidão do agente em relação ao paciente, e que muitas coisas são eficazes sem contato, as quais todos conhecemos, e que, também nos casos em que vemos os agentes precisando de justaposição, o contato ocorre por acidente, porque as coisas que participam da capacidade de sofrer ou de agir estão em um lugar; porquanto tais são os corpos e as coisas que participam das capacidades ativas ou passivas; mas, nos casos em que o intervalo entre os corpos em nada impede o agir, por um lado, e o sofrer e receber a atividade do agente, por outro lado, nestes a atividade ocorre sem intervalo e sem impedimento, como as cordas da lira se unem a distância, distando umas das outras, e a nafta, que recebe de longe a forma do fogo. Mas muitas coisas, estando em contato, não agem, como

---

<sup>138</sup> VI 1 [42] 5.

o emplastro ou qualquer outro dos fármacos dos médicos aplicados a uma pedra. Se, portanto, frequentemente as coisas em contato não agem, e as que não estão em contato agem, a ação no sentido mais próprio não é impacto e empurrão, nem nos casos em que vemos certas coisas golpeando o contato é causa, mas a congeneridade da capacidade também então fornece o poder de agir. E, se alguém dissesse ser a mesma a essência do agente e do paciente, o motor será movido, e o movido moverá, e o motor será também movido inteiramente em geral, e todos os axiomas sobre o movimento serão anulados, como 'o movimento procede de algo', e 'o movimento é relativo a algo', e como 'uma coisa é o princípio do movimento, e outra coisa é o próprio movimento como resultado do princípio'; e, nos casos em que as causas do movimento são separadas, serão com maior razão anulados. Não se devem, portanto, errar as opiniões verdadeiras que distinguem o princípio dos gêneros e que separam cada um como é natural. Porquanto, se se deve conceber o movimento também como uma mistura da atividade do agente com a alteração do paciente, a própria geração não existe entre as coisas simples e não misturadas; e [o movimento], sendo uma mistura de agente e de paciente, será plausivelmente excluído dos gêneros primeiros enquanto secundário, assim como todas as outras coisas compostas. Não se deve, portanto, concordar que o movimento compreende as ações e as paixões e as une umas às outras segundo uma única continuidade, nem que comunga da essência de ambas, ou que se divide nelas, e uma das coisas nele manifesta ação, e outra, afecção. Porquanto, de todos esses modos, o movimento se torna algo comum ao agir e ao sofrer, mas o movimento é separado do agente e do paciente, visto que é intermediário entre ambos e procede, por um lado, do agente e, por outro lado, provoca a afecção para o paciente. Como, portanto, o motor e o movido são duas coisas, assim também o agente e o paciente são separados em dois." Mas que bastem essas coisas em objeção a Porfírio, ou melhor, às opiniões por ele apresentadas. Mas o grande Plotino diz que Aristóteles se recusa a colocar o movimento num gênero por causa de o movimento ser dito uma atividade imperfeita<sup>139</sup>: "Se fosse assim, nada impediria posicionar antes a atividade e subordinar, como uma espécie da atividade, o movimento, sendo uma atividade imperfeita."<sup>140</sup> Jámblico, então, contradizendo essas conclusões, diz: "Para começar, vejamos se o movimento é dito uma atividade imperfeita como relaxado na mesma

---

<sup>139</sup> *Física* III 2, 201b31-32; *Meta.* XI 9, 1066a20-21.

<sup>140</sup> VI 1 [42] 16, 1-3.



natureza ou antes como se deslocando para uma natureza totalmente inferior. E, de fato, se for dito imperfeito como relaxado na mesma natureza, nada impede posicionar antes a atividade como gênero e subordinar o movimento como espécie; mas, se o movimento se desloca para outro gênero, a atividade não pode ser gênero dele. Se, portanto, o movimento anseia pelo fim, visto que surge por causa dele e que ainda não o possui nele mesmo, enquanto a atividade se fixa no fim, sendo cheia de si mesma e da própria perfeição, o que é absolutamente perfeito não teria qualquer comunhão de natureza com o que anseia pelo aperfeiçoamento. E, se a atividade tem em si mesma a forma perfeita, e o movimento caminha em direção à forma, tendo-a somente em potência e segundo uma aptidão material e informe, será claro também assim o que foi dito. Ademais, se de fato o movimento é visto em seu desenvolvimento e em sua continuidade, sendo divisível ao infinito e ininterruptamente contínuo, enquanto a atividade se mantém em um único limite, porque ela tem o ser a partir de si mesma e ao mesmo tempo compreende o universo em si mesma, a atividade não seria, nem assim, gênero do movimento. E se, por um lado, o movimento é divisível, infinito e indeterminado, mas, por outro, a atividade é indivisível e um limite e se alegra com a identidade, como poderia ser um o gênero do outro? E, se o movimento tem a realidade misturada com o seu contrário e passa sempre de um contrário para outro contrário, como quando o preto surge do branco (porquanto o movimento de um para o outro não é nenhum dos dois extremos, mas uma mistura de ambos), enquanto a atividade, sendo totalmente não misturada, fixa-se em um dos contrários, não sendo nada contaminada com a natureza contrária, como a atividade pode ser gênero do movimento? E, se se pudesse dizer que o movimento se estende ao lado do tempo, como se fosse extenso, e que a atividade, enquanto não extensa, pertence à eternidade, e está presente inteira ao mesmo tempo no agora, nem assim poderia haver uma natureza homogênea das coisas eternas e das coisas no tempo, mais ainda, se a atividade preexiste imóvel, contendo juntamente o princípio e o fim do movimento em um repouso único, o movimento, no desenvolvimento que procede numericamente, seria distinto. Mas Plotino”, diz Jâmblico, “parece não concordar com as opiniões mais puras sobre a atividade, mas desviar-se em direção àquela noção segundo a qual alguns definem o ser ativo em termos de ser movido e supõem que movimento em termos de ser movido e atividade são a mesma coisa, o que está muito longe de ser verdadeiro. Ademais, deve-se acreditar em Teofrasto; porquanto a este parece que o movimento é separado da atividade, mas que o movimento também é atividade, visto que contido nela, porém a atividade não é movimento; porquanto a

essência e a forma própria de cada coisa é a sua atividade, mesmo não sendo esta movimento. E de fato a perfeição não é impedida de existir tanto nos inteligíveis quanto nos entes por natureza imóveis; mas existem também muitas perfeições dessa natureza nos sensíveis, por exemplo a perfeição na figura da estátua; porquanto a figura está fixa segundo a perfeição mesma. Mas, se a atividade excede o movimento a tal ponto, Plotino não devia juntar atividade e movimento nem torná-los um o gênero do outro. Mas, se alguém diz que a atividade projeta o ser movido conforme o coordenar-se com ele, enquanto o em ato, fixado segundo a figura da estátua e a entelúquia de cada coisa em relação ao em potência, é dito transcender este, mas não a atividade o movimento, ignora que o em ato se contrapõe ao em potência, e é perfeição do imperfeito, e toma relação com o contrário, porém a atividade é ela mesma em si mesma absoluta, não dita em relação a nenhum contrário, e é ela que fornece a perfeição também ao que é em ato. Portanto, está longe de ser verdadeiro que a figura, por um lado, seja em ato, e a atividade, por outro lado, não lhe pertença. Porquanto, em geral, os que dizem isso não conhecem o gênero puro da atividade, nem o que é separado do movimento, nem o que é anterior ao em ato, nem recordam isto, de que modo chamamos as intelecções de atividade, apresentando a indivisibilidade delas do conhecimento simultaneamente e no agora e tudo junto imediatamente e outras coisas assim: que aquilo que no tempo é o agora é concebido como a atividade no movimento, e que a atividade pura é exterior ao movimento, e que dela outras atividades procedem, as quais não são concebidas sem movimento, assim como dizemos que a imaginação e a sensação são movimentos segundo a afecção, enquanto a atividade é movimento segundo a forma, e assim umas atividades são inseparáveis dos movimentos, e outras separadas, inseparáveis tantas quantas são aperfeiçoadoras dos movimentos, e são estas as que os precedem e os induzem à atividade, e são separadas tantas quantas atividades eram uniformes e totalmente imóveis. Até aqui, portanto, alguém aguentaria aqueles que assim arrastam para baixo as atividades, porque também havia certas formas imiscuídas na matéria, com as quais também as atividades imiscuídas na matéria parecem coexistir; mas aqueles que avançam mais adiante e que as arrastam para baixo em direção aos movimentos, de modo algum alguém aguentaria, nem aqueles que colocam que, da atividade chamada comum, umas são indivisíveis e de uma vez, enquanto outras são internas ao devir e são gerações, que são chamadas também de movimentos. Porquanto nem poderia surgir um único gênero das coisas indivisíveis e das divisíveis, nem das coisas que estão no ser e das que estão no devir, nem a mesma atividade

seria indivisível e se estenderia para os divisíveis, nem poderiam existir coisas completas de uma vez e coisas que estão no devir; porquanto todas essas coisas eliminam a natureza dos entes e não guardam a essência da atividade. É claro também que tornar o movimento gênero comum das ações e das paixões é contrário à opinião de Aristóteles, tanto à outra quanto à apontada agora na divisão das categorias; porquanto não mais haverá dois gêneros, o agir e o sofrer, mas um único anterior a eles, o movimento. E estendem-se em comum para o ser movido as coisas no sofrer e as coisas no agir que são apreendidas segundo um movimento, por exemplo o caminhar, e segundo uma relação, por exemplo o estar vestido e o estar sentado; porquanto essas coisas são misturas de afecção com atividade, não com a atividade em sentido próprio, mas a misturada com a afecção. Mas também o falar da atividade somente no caso das ações é falar sem exame; porquanto nem toda atividade é ação — não o é, de fato, a inteligência —, nem toda ação é atividade; porquanto há também algumas ações passivas”. [Dessas coisas se deve inferir que Plotino e os outros que transferem da linguagem habitual dos estoicos para a doutrina de Aristóteles o ser o movimento comum ao agir e ao sofrer confundem numa mesma coisa movimento e atividade e não prestam atenção à ação pura liberta da afecção, se de fato a veem junto com o movimento, e ademais, contudo, não prestam atenção ao princípio do movimento, como parece a Aristóteles. De fato, também quando os estoicos falam das diferenças dos gêneros, o mover-se por si mesmo, como a faca tem o cortar por sua própria constituição (porquanto a ação se realiza em virtude da figura e da forma), o efetivar o movimento por meio de si mesmo, como as propriedades naturais e os poderes médicos produzem a ação (porquanto, lançada a semente, ela propaga seus próprios *lógoi*, absorve a matéria disponível e dá forma aos *lógoi* que estão nela mesma), mas também o agir por si mesmo, que é comumente agir por impulso próprio e, por outro lado, por impulso racional, o que também é chamado de fazer, e ainda mais específico que isso, o agir conforme a virtude — quando, portanto, distinguem essas coisas, cometem o erro oposto ao anterior; porquanto todas elas, que devem ser classificadas sob um único gênero, porque todas estão no agir, eles separam incorretamente em vários gêneros, porque muitos são os princípios dos quais as ações surgem. E o termo “atividade” é confuso nos estoicos; porquanto eles o explicam por meio da atividade. E, quando fazem o agir e o sofrer um gênero, dizem isso corretamente; mas, quando dispõem que o ser movido compreende o mover, conflitam consigo mesmos, fazendo tanto o ser movido gênero do mover, porque o compreende, quanto não gênero, porque lhe é oposto, se

de fato um é agir e o outro sofrer.] “E os estoicos”, diz Jâmblico, “não apreendem corretamente o movimento, dizendo que a imperfeição é dita no caso do movimento não porque o movimento não é atividade, porquanto ele é com certeza, dizem, atividade, mas porque possui a capacidade de recomeçar, não a fim de chegar à atividade (pois já o é), mas a fim de produzir em algum lugar outra coisa, que é depois dele”. Essas são as coisas que os estoicos dizem. “Mas de que modo”, diz Jâmblico, “é possível dizer que uma atividade seja imperfeita, a qual é a mais perfeita de todas? E de que modo, estando fixa no ser ativo, se multiplica recomeçando, assim como as coisas que procedem numericamente? De modo geral, o movimento é dito imperfeito entre os antigos não em contraposição à atividade; porquanto nem é atividade, mas enteléquia que foi dita imperfeita, porque há a enteléquia que é continuidade segundo a forma da perfeição, e há a que é condução a partir do móbil em potência para a forma e que, sendo movimento, é dita enteléquia imperfeita em contraposição à enteléquia perfeita, por exemplo a cinzelagem e a forja da estátua são movimento e enteléquia imperfeita, enquanto a forma da estátua e a própria estátua são a enteléquia perfeita. E por isso Aristóteles definiu o movimento como enteléquia do móbil enquanto móbil, isto é, enteléquia que sempre permanece em estado imperfeito, a qual é separada da atividade. Mas nem todo movimento é de fato imperfeito, mas só o que possui um princípio e um limite; por isso o do céu não é de modo algum imperfeito, estando sempre em consumação. Mas o que é confundido com a atividade sacode o presente argumento; porquanto o que muda do potencial para aquilo que podia é dito atual, seja forma, seja afecção, seja repouso (o bronze da estátua, procedendo do potencial para o atual e tornando-se estátua, realiza-se na forma, e o que é aquecível, quando é aquecido, procede para uma afecção, e o atual do movimento torna-se repouso, quando é neste realizado), mas o atual difere da atividade, na medida em que o atual subsiste em relação ao potencial, enquanto a atividade é por si mesma”. Alguém poderia dizer, penso [acrescenta Simplício], que, ainda que o potencial seja dito em relação ao atual, o atual não indica um movimento, mas a perfeição do que antes é imperfeito. Mas Plotino nem concorda que o movimento seja imperfeito nem diz que ele se aperfeiçoa, mas perfeita é a coisa que ele mira, por exemplo a caminhada desde o início ser caminhada: “Se se devia caminhar um estádio, mas ainda não se o concluiu, a deficiência não é da caminhada nem do movimento, mas da caminhada quantitativa; porquanto já havia caminhada e

movimento, ainda que de certa quantidade.”<sup>141</sup> Mas Jâmblico, respondendo a Plotino, diz: “Não enquanto móbil supões a obra do movimento nem o conectas à potência, visto que, enquanto móbil, não é ainda um inteiro; nem a enteléquia, portanto, assumes como móbil.” [E penso que Jâmblico fala bem; porquanto me parece que aquele padece algo assim, como se alguém dissesse que o imperfeito é ele mesmo perfeito, quando é imperfeito, quando é apreendido segundo a sua imperfeição; e assim também o movimento é imperfeito, porque a natureza dele é uma mistura do em potência com o em enteléquia, surgido do indeterminado e do determinado, do amorfo e da forma, e juntamente do que não é e do que é; dessas coisas se torna claro que não há nada em comum entre o movimento e a atividade pura; porquanto esta é isenta de toda mistura infinita e indefinida e está acima de tais coisas.] [...] E Jâmblico, havendo posicionado tais coisas contra Plotino, diz: “É mais engenhoso distinguir primeiro a propriedade desses gêneros, do agir e do sofrer, e indicar a diferença recíproca deles; porquanto a partir disso ficará claro também quais coisas se devem classificar sob eles, e quais são as coisas mistas intermediárias entre eles.” Mas, se se devem fornecer, antes das opiniões de Jâmblico, as de Arquitas, tantas quantas este registrou como propriedades do agir e do sofrer (de fato, também Jâmblico explicou estas em detalhe), eis o que Arquitas, então, escreve: “É próprio do agente ter em si mesmo a causa do movimento, enquanto é próprio do agido e do paciente ter em outro a causa. De fato, o escultor tem em si mesmo a causa do fazer a estátua, enquanto o bronze tem, em si mesmo e no escultor, a do ser feito. E, no caso das afecções da alma, vale o mesmo raciocínio; porquanto o ímpeto se ergue por natureza contra outro e é irritado por outra coisa que vem de fora, por exemplo desprezo, desonra, ultraje, enquanto aquele que faz essas coisas tem em si mesmo a causa do fazer essas coisas.” Jâmblico, portanto, comentando essas palavras, diz que o agir tem em si mesmo a causa da atividade, enquanto o sofrer tem a causa do movimento em outro e em si mesmo, como o bronze a tem em si mesmo e no escultor, porque também o sofrer tem uma segurança própria de sua própria essência e não depende inteiramente do agente. E então Jâmblico aduz as objeções contra o argumento. De fato, ele diz: “Alguns objetam que também do agir há certas coisas que têm a causa em outro, por exemplo o pensar; decerto, se alguém colocar não o pensar no agir, mas o ser pensado, como se o pensar estivesse no sofrer, nem assim o ser pensado fornece para o que pensa a causa toda do ser movido. Decerto não é

---

<sup>141</sup> VI 1 [42] 16.

esse o modo da comunhão, como supõem os que levantam a dificuldade, no caso do intelecto e do inteligível.” Mas então [diz Simplício] é aquele o próprio da teoria sobre o intelecto, e deve-se resolver a dificuldade dizendo, como penso, de modo correspondente às coisas propostas, que Arquitas explicou as ações e as paixões puras, e ainda que o pensar seja um certo sofrer, possui uma certa atividade que se ergue de dentro, assim como o ver e, em geral, o conhecer, e não devia acrescentar a objeção ao argumento a partir dessas categorias misturadas. Outros levantam a mesma dificuldade a partir do desejar e do ansiar, visto que essas coisas têm nelas mesmas, pois, a causa do movimento, e não estão totalmente livres da causa que se inicia de outra coisa e de fora. Resolvendo essa dificuldade, Jâmblico diz que “as coisas que anseiam e desejam não são simples; sendo compostas, não possuem a causa do ser ativo enquanto inteiras nem propriamente a partir de si mesmas, mas são impulsionadas para as ações a partir de uma das partes e de uma faculdade nelas mesmas, donde precisarem de uma cooperação das coisas de fora, ou inicial ou adicionada, e participarem de um movimento passivo, surgido, por um lado, em outra coisa (falo do ser vivo composto) e, por outro lado, ocasionado por outra coisa (falo da potência que é causa das atividades). Por isso, essa ação não é nem pura nem somente uma afecção, nem se deve objetar a partir dela contra o argumento exposto sobre o agir, que diz que a causa do ser ativo a partir de si mesmo está presente na coisa; deve-se somente”, diz Jâmblico, “adicionar o que fornece a causa propriamente e primariamente a partir de si mesmo e a partir de si mesmo na sua inteireza, e que tem a causa somente em si mesmo, e que a transmite autossuficientemente a todas as partes”.

#### Fragmento 38

Simplicius, *In Cat.* 318,30-319,15.<sup>142</sup>

Há outro gênero de atividade depois desses, que Arquitas chama em geral de sem pensamento e que existe nos animais irracionais, e é claro que tantas quantas e quaisquer que sejam as espécies de animais irracionais, assim também são no agir as espécies diferentes segundo tal atividade, as quais costumamos enumerar nas investigações sobre os animais. “Seja pensado um último gênero de atividades”, diz Jâmblico, “o qual não mais indica uma ação de uma alma, de uma natureza, de *lógoi*

---

<sup>142</sup> *Ibid.*

e de uma vida, mas torna manifesta a atividade corpórea dos corpos enquanto corpos inanimados<sup>143</sup>, segundo todas as propriedades evidentes no corpo e segundo todas as potências deles, não somente enquanto sólidos e resistentes, mas também na medida em que possuem neles mesmos muitas potências eficientes; porquanto as atividades conaturais aos elementos e os movimentos de inclinação ou para baixo ou para cima, os quais surgem golpeantes e pelo empurrão, existem por último, são observados nos compostos e são mesclados com outras naturezas, as quais não são mais atividades e ainda não possuem do mesmo modo a eficácia, mas são misturadas com afecção, sendo elas em si mesmas e recebendo de outros uma concatenação com elas mesmas”. [Portanto, Jâmblico mostrou, por meio disso, quais coisas são subsumidas sob o agir. Mas vale a pena prestar atenção em por que Arquitas omitiu completamente essa última espécie [de agir] observada no caso das coisas inanimadas. E parece-me que ele se propôs a distinguir as ações em sentido próprio, que possuem em si mesmas o princípio do movimento, e rejeitar essas corpóreas que são misturadas com afecção e que surgem com um movimento e uma alteração.]

#### Fragmento 39

Simplicius, *In Cat.* 321,7-322,34.<sup>144</sup>

Em seguida, reciprocamente, também Plotino investiga, segundo as chamadas espécies de movimento, se em todo caso o agir está implicado no sofrer<sup>145</sup>; as espécies de movimento eram geração e corrupção, aumento e diminuição, alteração e, ainda, a mudança segundo o espaço. Mas Jâmblico diz: “Objetamos imediatamente contra o princípio da abordagem, não achando que as ações sejam caracterizadas a partir do movimento, porquanto um é o gênero dos motores, e outro o dos móveis. Em seguida contradizemos, não julgando que os agentes e os pacientes devam ser caracterizados a partir da mesma coisa, como a partir do ser movido.” [Mas talvez se deva dizer, em resposta a Jâmblico, que as mesmas espécies de movimento são tanto dos motores quanto dos movidos; porquanto o que surge surge por um agente, e o que é corrompido é corrompido por um corruptor, e o mesmo raciocínio vale para o caso da alteração e da mudança segundo o espaço. Em resposta, portanto, às

---

<sup>143</sup> Trata-se, portanto, de uma espécie diversa de atividade relativamente à última mencionada por Arquitas, pois os animais irracionais são ainda dotados de alma.

<sup>144</sup> *Ibid.*

<sup>145</sup> VI 1 [42] 19-20.

dificuldades de Plotino, os que chegaram depois dele aduziram tais soluções.] Mas, visto que Plotino selecionou outra definição de agir e de sofrer em vez daquela fornecida pelos Pitagóricos<sup>146</sup>, tentemos considerar também aquela, escrevendo resumidamente também as coisas ditas contra ela por Jâmblico e pelos outros<sup>147</sup>. [...] “Também o fogo nos animais, se é movido para baixo, e a terra para cima, em relação à arte do demiurgo”, diz Jâmblico, “sendo ela mesma também princípio de ação, ele [o fogo] efetua isso, mas em relação à causa da natureza, se de fato ele é movido contra a natureza, ele sofre isso”.

#### Fragmento 40

Simplicius, *In Cat.* 325,17-326,18.<sup>148</sup>

“Mas de que modo”, diz Jâmblico, “as afecções não devem conduzir à substância<sup>149</sup>, se de fato algumas das afecções, tantas quantas são geradoras, levam à substância?”<sup>150</sup> [Mas talvez esse raciocínio seja próprio da afecção: de fato, se a substância que recebe a afecção deve preexistir, a afecção não é criadora de substância, assim como a alteração não lhe é algo próprio; mas Plotino disse que o paciente sofre uma alteração que não conduz à substância.] Mas de que modo aprovamos que as afecções contribuam para o pior ou não para o melhor, quando algumas delas produzem o que é melhor em nós? De fato, visto que também o próprio Plotino<sup>151</sup> levantou dificuldade em relação a isso, vejamos o que ele contrapõe a ele mesmo: “Mas, se o bronze é melhor após haver sido aquecido, nada impede o sofrer; porquanto o sofrer tem dois sentidos, o tornar-se pior e o tornar-se melhor ou nenhuma das duas coisas.” E é claro que Plotino colocou primeiro o sofrer no tornar-se pior, mas aqui admite haver algumas afecções que também conduzem ao melhor. “Havendo sido colocada”, diz Jâmblico, “a inclinação para ambos no sofrer, o ‘ou nenhum dos dois’ não foi corretamente adicionado; porquanto é dito de modo conflitante com a hipótese do agir e do sofrer, se de fato ele colocava o agir no

---

<sup>146</sup> Já referida anteriormente, no fragmento 37: enquanto o agente possui em si mesmo a causa de seu movimento, o paciente a tem em outra coisa.

<sup>147</sup> Cf. Romano (2012, p. 233, n. 217): na passagem omitida em seguida, Simplício expõe a teoria de Plotino segundo a qual o agir e o sofrer, duas espécies de movimento, não são caracterizados por serem movimentos procedentes da coisa mesma (agir) ou de outra coisa (sofrer), mas por serem movimentos segundo a natureza (agir) ou contra ela (sofrer).

<sup>148</sup> *Ibid.*

<sup>149</sup> Isto é, não agem sobre a essência do paciente.

<sup>150</sup> O alvo aqui é ainda Plotino (VI 1 [42] 21, 16-23).

<sup>151</sup> VI 1 [42] 21, 30-33.



conforme a natureza e no melhor e o outro, o sofrer, no contra a natureza e no pior”. [Porém [diz Simplício], se o paciente se torna semelhante [ao que era antes], claramente não se tornará nem pior nem melhor, de modo que nenhuma das duas coisas; mas é possível também que se torne algo diferente, que não tem comparação com o pior ou com o melhor, como quando algo vermelho surge a partir de algo cinza.] Mas Plotino<sup>152</sup> levanta dificuldade também em relação ao fato de que as afecções não conduzem à substância: “Se de fato o ser aquecido”, diz ele, “é adquirir calor, e o ser aquecido do bronze contribui com a substância da estátua, mas não do bronze, seriam o mesmo o sofrer e o não sofrer, se de fato o sofrer fosse o não contribuir com a substância”. Em resposta a isso, Jâmblico diz que “foi incorretamente suposta a definição do sofrer em termos do não contribuir com a substância; porquanto, contribua com a substância, ou com a alteração, ou com qualquer outra coisa o ser aquecido, ele pertence ao único sofrer”. Mas talvez o fato de que a afecção não contribui com a substância haja sido dito corretamente pela razão que eu dissera primeiro: aqui, ao contrário, o bronze é aquecido e sofre sendo aquecido, enquanto a estátua é aquecida por acidente, porque é de bronze. Nem isso Jâmblico aceita, que o sofrer ocorre pelo ter em si mesmo como movimento a alteração segundo o alterar-se de qualquer modo. “Porquanto não se deve colocar no sofrer”, diz Jâmblico, “somente o movimento segundo a alteração, mas também muitos outros; de fato, também o que aumenta seria dito sofrer, e o que é movido segundo o espaço”, como diz Jâmblico, “e o que é conduzido para a essência”.

#### Fragmento 41

Simplicius, *In Cat.* 327,6-331,17.<sup>153</sup>

Depois de tais dificuldades e soluções<sup>154</sup>, Jâmblico, passando para o tratamento mais teórico<sup>155</sup>, [discute] sobre o agir e o sofrer, e se pergunta qual realidade possuem em si mesmos, e como estão conectados um ao outro, e a quais coisas cada um se estende. Ele começa da noção de Platão sobre o agir, o qual diz

---

<sup>152</sup> VI 1 [42] 21, 23-25.

<sup>153</sup> *Ibid.*

<sup>154</sup> Cf. Romano (2012, p. 241, n. 223): pouco antes, Simplício tratava da tese plotiniana segundo a qual é provável que o agir e o sofrer sejam relativos, porquanto algo pode ser considerado tanto agir quanto sofrer, dependendo da perspectiva (p.ex., o mover, que é ativo para o agente e passivo para o paciente).

<sup>155</sup> Cf. Romano (2012, p. 241, n. 223): Kalbfleisch (1907) insere aqui uma lacuna.

que o agente difere da causa pelo nome<sup>156</sup>. [E é óbvio que a causa eficiente é o agente; mas em que sentido Platão não diz que o agente nada difere de alguma causa, mas que nada difere da causa *simpliciter*? Talvez porque o agente é causa em sentido próprio; porquanto matéria e forma são antes concausas,<sup>157</sup> mas não causas, e o modelo e o fim não são causas próximas do efeito, mas, sendo causas do agir pelo agente, seriam propriamente ditos causas relativas do que surge. Portanto, o agente seria a causa máxima, de modo que, no sentido estrito da palavra, a teoria sobre o agente é sobre a causa.] [...] Mas, visto que Arquitas ensinou a distinção entre a afecção e o afetado e entre o ato e o sofrido, vale a pena não deixá-la passar sem exame. Ele diz assim: “A afecção difere do que é afetado; porquanto a afecção surge com sensação, por exemplo ímpeto, prazer, medo, enquanto é possível haver sofrido algo sem sensação, por exemplo a cera quando é derretida, e a argila quando é seca. Do mesmo modo, também o ato difere do afetado; porquanto o agido também sofreu de qualquer modo, enquanto o afetado não foi imediatamente agido; porquanto é possível haver sofrido algo tanto em virtude de deficiência quanto em virtude de privação.” Aqui [nesse texto de Arquitas], Jâmblico entende a afecção com sensação e percepção como permanecendo no alterar-se e compreendendo as afecções da alma e dos animais e outras mais elevadas que estas, se existirem, que ocorrem com autoconsciência ou alguma outra consciência, o que ele diz contrapor-se ao primeiro gênero do agir; porquanto, assim como preordenou este no agir, do mesmo modo supôs aquele no sofrer com conhecimento de si, que ele chama de autoconsciência. E esta afecção [a autoconsciência] se divide de muitas formas segundo as espécies de autoconsciência; porquanto se deve conceder consciências também às faculdades vitais na alma, e deve-se conceder às sensações dos seres humanos e dos outros animais a apreendedora, e deve-se colocar uma autoconsciência ínfima no caso das coisas que possuem uma percepção física obscura do sofrer. E assim, diz Jâmblico, esse gênero inteiro do sofrer adquiriu para nós a contraposição com aquele gênero primário do agir. Mas diz ele que o que sofre é o que no surgir não indica ao mesmo tempo a afecção, e é após haver surgido que a variação dele se torna manifesta, como o haver derretido a cera ou o haver sido secada a argila; por isso, embora também isso haja passado por uma afecção, Jâmblico o caracteriza pelo haver sofrido. E isso ocorre sem sensação, compreendendo todas as coisas que podem ser

---

<sup>156</sup> *Filebo* 26e1-9.

<sup>157</sup> O termo aparece em Platão (p.ex., *Tim.* 46d).

sofridas que estão na natureza. E as alterações inconscientes que ocorrem nos elementos físicos, seja nos corpos compostos, seja nos simples, todas essas se caracterizam pelo fato de haver sofrido. Poderia haver distinções variadas também destas, se de fato quisermos levar em conta, enquanto corpos, as coisas cortadas, as aumentadas, as alteradas e as que são apreendidas em vários outros estados no haver sofrido. E esse gênero se contrapõe às ações das coisas inanimadas. Mas Jâmblico diz que o ato difere da afecção não como alguns pensam, porque um surge de outra coisa que age, enquanto o outro de nenhum modo existe (porquanto em geral não existe uma afecção a partir de si mesma), mas porque, visto que os atos contribuem com a substância, as coisas sofridas contrapostas a eles, as quais não produzem nenhum efeito, ficam fora do ser. Tendo a substância dois sentidos, a segundo a forma e a segundo o material e substrato, também as corrupções são ditas em dois sentidos: a por privação, que é ausência de forma e que provoca deslocamento do ser do mesmo modo, e a por deficiência do preenchimento o qual flui para as coisas materiais e por consumo da matéria nelas. Mas, se a privação é afecção, em que sentido é chamada na *Física* de causa eficiente? “Mas também a privação”, diz Jâmblico, “torna-se causa eficiente, assim como a presença da forma; e uma coisa se torna a própria privação, e outra o que é privado, de modo que também no caso dela surge por outro também a paixão que está no que é privado, pela causa eficiente que precedeu à privação. O mesmo raciocínio vale também para o caso da deficiência e do preenchimento; porquanto em uma coisa está o que preenche, e em outra o ser preenchido, e em uma coisa está o estar em um estado deficiente, e em outra o produzir a causa da deficiência”. [Em relação a isso, penso valer a pena investigar qual seria a outra causa eficiente da privação além daquela no que é privado. Acaso é o contrário a causa que destrói o que lhe é contrário? Talvez isso seja assim por acidente, enquanto há a necessidade da geração e da corrupção no mundo sublunar, e, como demanda causas que precedem a presença das formas, assim também demanda causas que precedem sua ausência, as quais os inventores de mitos posicionaram em guerra contra as causas demiúrgicas.]

#### Fragmento 42

Simplicius, *In Cat.* 332,26-333,10.<sup>158</sup>

O agir e o sofrer admitem o mais e o menos, mas não é assim em todos os casos: “Porquanto, no caso do pensar”, diz Jâmblico, “no caso do pensamento perfeito não seria assim; porquanto eles são admitidos no caso do imperfeito”. [Mas talvez [diz Simplício], no caso de todas as coisas que admitem o mais e o menos, os máximos não os admitam, enquanto os imperfeitos são os que os recebem. Mas talvez elas devam ser divididas assim: as coisas que têm o agir e o sofrer naqueles gêneros nos quais há o mais e o menos admitem-nos, como na qualidade o branquear e o ser branqueado, enquanto tantas quantas estão nos gêneros que não admitem o mais e o menos, como na quantidade o enumerar e o medir, não os admitem<sup>159</sup>, mas nem o gerar e o ser gerado ou alguma das coisas que em geral são ditas estarem na substância. E isso é plausível; porquanto o agir é ser ativo, enquanto a atividade é da mesma espécie da realidade da qual ela é atividade. E o agir e o sofrer são observados em cada uma das categorias; e de fato cada uma das categorias, como se fosse uma substância e realidade, possui uma atividade apropriada à sua própria realidade.] E o agir segundo a essência é como o fazer um ser humano, construir uma casa ou construir um barco, enquanto o sofrer segundo a essência é ser feito um ser humano ou ser construída uma casa. Aqui Jâmblico objeta que talvez se deva dizer que essas coisas são conduzidas à substância, não que sofrem segundo a substância, porque, como eu disse antes, deve-se primeiro existir para que possa assim sofrer.

#### Fragmento 43

Simplicius, *In Cat.* 336,25-340,12.<sup>160</sup>

“Parece”, diz Jâmblico, “que tudo que está na categoria do estar tem a sua sede em algum lugar, não obstante as coisas fundamentadas em potências têm a mesma natureza do gênero [do estar], porquanto também as coisas que têm o fundamento nas potências e na vida também ‘estão’; e de fato essas coisas são sustentadas pela vida, e tudo quanto é mantido de todo modo nas causas principais

---

<sup>158</sup> *Ibid.*

<sup>159</sup> Sobre a quantidade não admitir gradação, vide o fragmento 34.

<sup>160</sup> *Ibid.*

poderia ser apreendido razoavelmente como estando nessas causas”. [...] “Mas com certeza nem o estar”, diz Jâmblico, “está num lugar, visto que também o lugar está em algum lugar, não sendo num lugar; portanto, não é razoável dizer que o lugar é incluso no estar. Mas, se é possível conceber sem figura alguma posição das coisas que não têm figura, sejam corpos<sup>161</sup>, sejam incorpóreas, como uma linha ou um ponto, também o estar será sem figura”. [...] Jâmblico diz que o estar é apreendido de um modo no caso dos corpos, enquanto extensos e divisíveis e possuidores de um lugar extenso, e de outro modo no caso da alma: “E, de fato, a alma é dita ser lugar dos *lógoi* que estão nela, visto que lhes fornece uma região para estabelecerem-se e operarem nela; de outro modo o intelecto é dito lugar das formas, visto que tem a mesma essência em relação a elas e contém em si mesmo conjuntamente as intelectões e as formas; mas, no sentido principal, todas as coisas são ditas estarem em Deus, visto que todas as coisas que vêm depois dele são nele compreendidas. Mas talvez”, diz Jâmblico, “parecerá a alguns que o estar é dito de muitos modos da seguinte maneira: de um modo no caso dos corpos e de outro modo no caso das coisas incorpóreas; não obstante, se alguém examina mais acuradamente, observa uma única e mesma proporção entre o conter e o ser contido e entre o fornecer uma sede e o estabelecer-se nela<sup>162</sup>. Porquanto o mesmo logos do estar, em todos esses casos, permeia o um estar delimitado no outro segundo a causa, ou a potência, ou o ato, ou a substância, ou a dimensão, enquanto surge uma diferença nas coisas, sendo diversas e criando para si em relação às outras a posição, que não desloca o logos único do estar para fora dele mesmo”.

#### Fragmento 44

Simplicius, *In Cat.* 341,7-24.<sup>163</sup>

A alguns, porém, parece certo defender essa ordem das categorias<sup>164</sup>, e dizem eles que, por um lado, todo movido se move em um tempo e em um lugar e, por outro lado, o quando é anterior ao onde, porque nenhuma das coisas geradas é capaz de

---

<sup>161</sup> Duas interpretações possíveis: Jâmblico estaria a falar dos corpos informes (inacabados em sua forma final) e dos disformes (que perderam sua forma final) ou daqueles que não se encaixam perfeitamente numa figura geométrica.

<sup>162</sup> Consequentemente, a categoria do estar nem sempre pressupõe posição, lugar ou espaço. Trata-se de um bom exemplo de apropriação neoplatônica da filosofia aristotélica.

<sup>163</sup> *Ibid.*

<sup>164</sup> Cf. *Cat.* 1b25-27: “Das coisas que são ditas sem nenhuma combinação, cada uma significa ou substância, ou quantidade, ou qualidade, ou relação, ou onde, ou quando, ou estar, ou ter, ou agir, ou sofrer.”

ser, de haver sido e de vir a ser sem tempo, enquanto muitas são sem lugar, como o próprio lugar; também as ações não existem em um lugar, mas em um tempo, embora o agente exista em um lugar. Jâmblico, porém, em relação a essas coisas, mantendo a linguagem usual e discorrendo sobre o quando antes do onde, diz, objetando: “Não se deve remeter ao movimento a causa da ordem dos gêneros [das categorias]; mas, se de fato os gêneros subsistem em relação à substância, visto que ela tem o ser em si mesma, enquanto eles, subsistindo em relação a ela e em referência a ela, contribuem para um ordenamento único [categorial], é a partir da ordem em referência à substância que inferiremos a ordem dos gêneros. Se, portanto, o lugar coexiste com a substância dos corpos, enquanto o tempo subsiste junto com o movimento, e o ser das coisas que surgem é anterior ao serem movidas, o gênero que subsiste junto com a realidade das coisas que surgem será anterior, e o que se segue ao movimento será posterior.”<sup>165</sup> [Mas talvez [diz Simplício] o tempo meça não somente o movimento em ato das coisas que surgem, mas também o movimento essencial (porquanto a geração inteira é movimento), assim como o lugar contém não somente a dimensão substancial, mas também a em ato<sup>166</sup>.]

#### Fragmento 45

Simplicius, *In Cat.* 341,32-342,6.<sup>167</sup>

[Se alguém disser que o tempo pertence a mais coisas que o lugar, visto que todas as coisas geradas são num tempo, mas nem todas são num lugar (porquanto nem o lugar existe num lugar, nem as ações, sendo muitas e variadas), pense primeiro que, embora o tempo pertença a mais coisas, isso não basta para a preeminência da ordem:] “Certamente”, diz Jâmblico, “ninguém anteporia racionalmente os relativos, que se estendem a todas as coisas, à substância ou à qualidade, pelo fato de elas não se estenderem por todas as coisas”. [Mas talvez não seja verdade [diz Simplício] que os relativos se estendam por mais coisas que a substância e a qualidade; porquanto também a própria característica do relativo é definida em termos de qualidade, e sem substância nem o relativo nem qualquer outro dos gêneros podem subsistir.]

---

<sup>165</sup> A argumentação de Jâmblico tenta salvaguardar o texto de Aristóteles, no qual a categoria ligada ao lugar é mencionada antes da categoria ligada ao tempo.

<sup>166</sup> Simplício levanta uma possível objeção contra a primazia do espaço em relação ao tempo: este não seria posterior à substância, mas simultâneo a ela.

<sup>167</sup> *Ibid.*

## Fragmento 46

Simplicius, *In Cat.* 345,8-347,4.<sup>168</sup>

“Adotamos, portanto”, diz Jâmblico, “essa solução, havendo outros ajudado a encontrá-la, mas nós, abordando por conta própria o tratamento dessas coisas, não dizemos que a essência do tempo é inapreensível, mas que claramente está situada na categoria da quantidade; conflita com as outras afirmações e consigo mesmo o dizer que a essência do tempo não é quantidade, mas que a quantidade é em sentido próprio conatural ao tempo; porquanto tudo que é conatural inere essencialmente, e o que coexiste pela propriedade do ser não está apartado da essência. Porém, nem o quando é a mesma coisa que o tempo, embora exista pela relação com o tempo; porquanto se especifica principalmente no diferenciar-se do tempo, por um lado, e em virtude do ser apreendido em um tempo, por outro lado. Que o tempo é quantidade deve ser mostrado assim. Ele não só mede o movimento, mas também é medido por ele, como diz Aristóteles; porquanto, olhando para todas as coisas no meio, e para o número e o comprimento delas, e para os movimentos grandes e curtos, determinamos o tempo maior ou menor, assim como, por sua vez, medimos reciprocamente o tamanho e o movimento; de fato, dizemos que é grande a estrada cujo percurso seja grande e, inversamente, que o percurso é grande, quando a estrada tem um comprimento considerável. E isso ocorre com razão; porquanto ao tamanho se segue o movimento, e a este o tempo; essas três coisas [movimento, tamanho e tempo] são, de fato, contínuas e divisíveis do mesmo modo. Portanto, também o tempo é quantidade, visto que cada uma das coisas é medida por algo congênere; de fato, unidades medir-se-ão por unidade, e todos os movimentos por movimento. O que é, portanto, este, senão o movimento circular? Porquanto este é regular, e a medida deve ser regular e determinada. Visto que o tempo, portanto, é medido por movimento, o movimento circular será também medida do tempo, assim como o é dos movimentos. Com isso concordam também as coisas habitualmente ditas, que as coisas humanas e todas as coisas que surgem são em círculo, e como o tempo é um círculo e um certo ciclo, assim também o são as coisas nele; e, de fato, ele é medida de tal movimento e é medido também ele mesmo por tal movimento.

---

<sup>168</sup> *Ibid.* Baracat Júnior (2021), em *Teorias do Tempo na Antiguidade Tardia: “Corolário sobre o tempo”, de Simplicio, e outros textos*, traduz e comenta os trechos 342,21-357,6.

Também Aristóteles, portanto, sabendo que nas noções comuns está claramente definido isto, ou seja, que o tempo é contínuo e quantidade, empregou essa definição como um axioma comum, donde ele dizer também que as coisas que por natureza não se movem nem estão em repouso mas que são por natureza imóveis não existem de modo algum em um tempo, como por exemplo os pensamentos. Visto que o movimento existe em um tempo, também o repouso deve existir com um tempo; porquanto o tempo é medida também dele; de fato, nem tudo que é imóvel está em repouso, mas aquele que por natureza é movido e que no momento é privado de movimento. Se, portanto, o repouso possui tanto um princípio quanto um fim no tempo, é claro que também ele é medido pelo tempo. Mas o tempo é principalmente medida do movimento. Como o ser no número é o mesmo que o ser no ser medido de uma coisa pelo número, assim também o ser no tempo é o mesmo que o ser medido o ser da coisa pelo tempo. Novamente, o tempo é medida da quantidade contínua e do movimento contínuo, de modo que plausivelmente o definimos em termos de quantidade e de continuidade. Por isso, também a definição dele foi adequadamente dada como número de todo o movimento e medida do anterior e do posterior no movimento. Também nas opiniões antigas aparece a mesma noção de tempo; porquanto os antigos supõem o tempo ou como movimento ou como algo separado ou não separado do movimento. De fato, Estratão, dizendo que o tempo é a quantidade do movimento, supô-lo como algo não separável do movimento, enquanto Teofrasto, dizendo que é um acidente, e Aristóteles, que é número, consideram-no como separável; mas, quando Aristóteles diz que o tempo é hábito ou afecção do movimento, também ele o trata como algo não separável. Mas ele não lida com essas coisas agora [nas *Categorias*], visto que, por causa da precisão, ultrapassam o tratamento introdutório, porém toma como axioma comum ser o tempo contínuo e quantidade e disse que ele não é número das unidades, mas, em vez da medida, usou o número; porquanto o medir não é a mesma coisa que o numerar. E o tempo é medida do anterior e do posterior no movimento, qualquer que seja o movimento, seja segundo a geração e a corrupção, seja segundo o aumento e a diminuição, seja segundo a alteração, seja segundo a mudança espacial. Que o tempo é uma quantidade contínua e não discreta é claro a partir do fato de que toda parte tomada dele é divisível; porquanto, dividindo-o, não paramos em algo indivisível, como no caso do número, em que paramos na unidade, sendo ela indivisível. É claro também que o tempo é conseqüente ao tamanho e ao movimento, os quais consensualmente são contínuos, de modo que Aristóteles não considera o tempo



inapreensível nem considera que a natureza dele seja outra coisa além da quantidade. E, de fato, de outro modo também seria absurdo, como foi dito, considerar que a essência do tempo não seja quantidade, mas supor que a quantidade lhe seja conatural; porquanto tudo que é conatural não existe fora da essência. Mas Aristóteles nem as medidas naturais tomadas do tempo, como o ciclo do Sol ou da Lua, faria jamais outro gênero de categoria; mas, por um lado, essas coisas realizam o tempo e compreendem-no com medidas, e, por outro lado, quando alguma outra coisa, sendo diferente do tempo e não sendo tomada como uma parte do tempo, tem relação com o tempo e por isso existe em um tempo, como a batalha naval de Salamina existe em um tempo determinado, surge então outra categoria, a do quando, sendo ela diversa da quantidade”. E essa é a opinião de Aristóteles.

#### Fragmento 47

Simplicius, *In Cat.* 348,35-349,15.<sup>169</sup>

Sendo então o que é em algo dito de tantos modos, por que as categorias próprias são constituídas segundo essas duas relações somente? Se de fato uma coisa é o branco, outra o corpo, e outra coisa ainda o ser o branco no corpo, e o branco é análogo a Sócrates, o corpo ao tempo, e o ser o branco no corpo ao ser Sócrates no tempo, por que não é constituída também uma categoria própria segundo esse ser em algo? Também Plotino levanta uma dificuldade nas linhas sobre o onde, dizendo isto: “Se o que está no tempo e o que está no espaço são diversos do tempo e do espaço, por que o que está numa jarra não produzirá também uma outra categoria, e o que está numa matéria outra, e o que está num substrato outra, e a parte no todo, e o todo na parte, e o gênero nas espécies, e a espécie no gênero? E assim as categorias nos serão mais numerosas [do que as de Aristóteles].” Jâmblico, para resolver essa dificuldade, diz que o que está como numa jarra, o que está como numa matéria e o que está como num substrato manifestam relações espaciais, enquanto o todo em relação às partes e as partes em relação ao todo têm a relação de relativo, e assim também o gênero em relação à espécie e a espécie em relação ao gênero, não tendo a relação de relativo nada de semelhante com a referente ao espaço e com a referente ao tempo.

---

<sup>169</sup> *Ibid.*

## Fragmento 48

Simplicius, *In Cat.* 350,10-351,8.<sup>170</sup>

Jâmblico, ensinando a natureza do tempo de modo mais teórico, novamente escolhe como guia Arquitas, que diz que “o tempo é número de algum movimento ou também, de modo geral, intervalo da natureza do universo”. [Ele não reúne a opinião de Aristóteles e a dos estoicos numa mesma coisa, como pensam alguns, porque Aristóteles diz que o tempo é número do movimento, enquanto, entre os estoicos, Zenão disse que o tempo é intervalo de todo movimento *simpliciter*, e Crisipo que é intervalo do movimento do cosmo. Porquanto [Arquitas] não conecta duas definições numa mesma, mas produz uma única definição que o caracteriza para além das afirmações dos outros; porquanto não disse [que o tempo é] “número de todo o movimento”, como Aristóteles o definiu, mas “de algum movimento”, não dos movimentos particulares, como o do céu, ou o do Sol, ou de algum outro determinado nas coisas singulares, visto que assim o tempo não será nem dotado da natureza de um princípio [ἀρχοειδής] nem comum, estendendo-se a todas as coisas, nem digno de ser definido entre os gêneros primeiros, mas mostra com certeza por causa disso que o movimento tem natureza de princípio e que é causa do ser para os outros movimentos. E, de fato, costuma-se, em todo caso, priorizar as coisas preexistentes em virtude de uma única forma e predicadas homonimamente das coisas que lhes são posteriores, como o próprio conceito de homem é predicado de muitos homens<sup>171</sup>; assim, portanto, também aqui Arquitas prioriza um único movimento, causa dos muitos movimentos, o qual devia ser semovente segundo Platão ou totalmente imóvel segundo Aristóteles, sendo princípio dos movimentos, de modo que Arquitas parece mostrar, por meio dessas coisas, o movimento substancial da alma, a projeção dos *lógoi* que lhe pertencem essencialmente e a passagem de uns para outros<sup>172</sup>; porquanto diz que esse é o único movimento particular que convém ao tempo. E diz que é número dele o que é imediatamente gerador e que procede em direção à criação das coisas no cosmo, que produz sempre evoluções e passagens em virtude

---

<sup>170</sup> *Ibid.*

<sup>171</sup> Trata-se da primazia da substância segunda sobre a substância primeira, em Aristóteles observável apenas no contexto das ciências demonstrativas, pois estas são apenas do universal, nunca do particular. Pseudo-Arquitas concebe um movimento universal que fundamenta todos os movimentos particulares.

<sup>172</sup> Cf. o Fragmento 23, onde a processão/emanação a partir do um é identificada como a origem do contínuo e do discreto. Cabe lembrar que Plotino (III 7 [45]) também associava o tempo à vida da alma universal, e não ao movimento corpóreo.

das projeções das coisas nascidas dele e que é claramente o tempo. Esse de fato difere muito do número falado por Aristóteles; porquanto este o considera medida do contínuo a qual sobrevém de fora, enquanto aquele [Arquitas] o torna medida natural do próprio movimento, e não de fora, como afirma o outro. “E parece”, diz Jâmblico, “que a doutrina peripatética se desviou do ensinamento pitagórico; e a razão é que os mais novos pitagóricos não mantiveram a mesma opinião dos antigos sobre o número e o movimento, mas alguns os entendem como acidentes e os consideram como adquiridos de fora, enquanto outros os concebem como substanciais”.

#### Fragmento 49

Simplicius, *In Phys.* 786,11-793,23.<sup>173</sup>

O divino Jâmblico, porém, diz, no primeiro livro dos *Comentários às Categorias*, que Arquitas define que o tempo é “número de algum movimento ou, de modo geral, intervalo da natureza do universo”. E o próprio Jâmblico interpreta essa definição como havendo sido dito número “de algum movimento” não enquanto um único de muitos movimentos (porquanto os outros haverão sido excluídos do tempo) nem enquanto generalidade dos muitos movimentos (porquanto essa generalidade não é única), mas enquanto o que é realmente único e preexistente a todos os outros, como unidade dos movimentos, o qual é justamente primeiro e causa de todos os movimentos, ou seja, a mutação primeira da alma que brota em virtude da projeção dos *lógoi*. De fato, o número dele não lhe sobrevém nem advém de fora, como Aristóteles pensa, mas sendo-lhe anteposto na ordem da causa e fazendo-o progredir segundo as medidas apropriadas, sendo essência que faz progredir a atividade que é essencial, como a que parteja as projeções semoventes dos *lógoi* essenciais da alma. “Quanto ao intervalo geral da natureza do universo”, diz Jâmblico, “deve-se supor que os antigos falavam do observado nos *lógoi*, contínuo com estes e que é dividido em partes. O que ele indica no caso das mutações na geração — desse agora além do agora anterior e desse movimento além do movimento anterior — é observado como de fato muito mais anterior e mais principal no caso da substância e preexistente a todos os *lógoi* físicos e realiza propriamente o intervalo do tempo mais importante de todos, que torna contínuos os *lógoi* da natureza. Consoa com isso”, diz

---

<sup>173</sup> *Ibid.* Baracat Júnior (2021), em *Teorias do Tempo na Antiguidade Tardia: “Corolário sobre o tempo”, de Simplicio, e outros textos*, traduz e comenta os trechos 773,8-800,25.

Jâmblico, “também a opinião dos ainda mais antigos. Porquanto alguns definiram o tempo [χρόνον], assim como o nome mostra, como uma dança [χορεία] do agora, outros como os ciclos da alma, outros como a região [χώρη] natural destes, e outros como as rotações cíclicas, todas coisas que a seita pitagórica incluiu. E agora”, diz ele, “que corrigimos as duas definições com as interpretações, deve-se unir ambas as definições e fazer o tempo simultaneamente contínuo e discreto, ainda que ele seja principalmente contínuo”. Assim, portanto, Jâmblico diz haver sido ensinados por Arquitas o tempo anímico e o físico. Por meio da fala de Arquitas citada por mim anteriormente<sup>174</sup>, ele diz que é indicada a atividade do tempo manifestada para o exterior, não estando Arquitas a pensar que existe apenas este, mas que também há um tempo principal nos entes, bem disposto conforme sua própria ordem, à qual se referem o antes e o depois de nossas ações, o que não se daria se o tempo não preexistisse. Jâmblico, por sua vez, acha que vale a pena entender, no caso de ambos os tempos, a indivisibilidade e a irrealidade, definindo a indivisibilidade em função das formas dos *lógoi* as quais são fixas neles mesmos e a irrealidade em função dos movimentos que procedem deles, visto que esses movimentos não preservam a essência indivisível e imóvel do tempo. E que vale a pena entender a indivisibilidade em função da atividade e da perfeição que permanecem nas substâncias, enquanto a irrealidade em função da inclinação que sai do ente em direção à geração, porque não preservou a pureza da substância primeira<sup>175</sup>. “E de que modo”, diz ele, “se deve pensar o fluxo do tempo e seu estar fora do tempo? Diremos que estão nas coisas que participam dele. Porquanto estas, surgindo sempre, não são capazes de receber de modo imóvel a essência estável dele, mas, estando em contato com ela ora com umas partes delas mesmas, ora com outras, a afecção delas próprias é falsamente atribuída a ela. E o surgir, portanto, pertencerá a essas coisas que sempre participam do agora, enquanto a identidade nas coisas que são de modos diversos em momentos diversos segundo uma única continuidade é própria do agora indivisível e é transmitida a partir dele às coisas que se tornam ora isso, ora aquilo. Por isso, também a diversidade numérica das coisas que participam, que está sempre mudando, é sinal de diferença, enquanto a forma que permanece a mesma indica a

---

<sup>174</sup> Cf. Romano (2012, p. 271, n. 259): na passagem imediatamente anterior ao início do Fragmento 49, Simplício havia citado o *Sobre o Universo*, no qual é afirmada a natureza indivisível e irreal do elemento unitário do tempo, o agora, que Pseudo-Arquitas compara ao ponto: este, ao dividir uma linha geométrica, é fim de uma linha e começo de outra, sem ser parte de nenhuma.

<sup>175</sup> Esse hibridismo lembra a natureza anfíbia da alma humana, conforme depreendido do *De Anima* de Jâmblico, do tratado homônimo de Pseudo-Simplício e da *Metaphrasis in Theophrastum*, de Prisciano de Lídia.

identidade do agora indivisível”. Assim, portanto, Jâmblico comentou Arquitas, resolvendo além disso muitas outras dificuldades. [...] Após Plotino, venha-nos também Jâmblico, iluminando também ele nossas noções. Também ele fala, portanto, sobre o tempo primeiro e não partilhado no *Comentário às Categorias*, comentando o texto de Arquitas; de fato, a atividade do indivisível não está sempre surgindo como a chama da lâmpada; nem é ela sensível nem flui, [mas] permanece no proceder, sempre é, sempre opera, e nunca surge, e é estabelecida no imóvel, sendo não gerada e incorruptível na forma numericamente idêntica. Mas Jâmblico diz que o agora está sempre surgindo. Mas eu penso [diz Simplício] ser evidente por si mesmo que o que surge começou a surgir em algum momento e não está sempre surgindo e que o agora é e não está surgindo. E, se surge tendo na duração o mover-se, não surge no agora. Porquanto no agora é observado antes um repouso, e não um movimento. Mas Jâmblico diz que o indivisível deve ser suposto como algo contínuo e medida do movimento contínuo e como causa geradora do tempo. Onde está, portanto, o tempo que flui e que surge? Decerto nas coisas que participam do tempo. “Porquanto estas”, diz Jâmblico, “surgindo sempre, não são capazes de receber de modo imóvel a essência estável dele, mas, estando em contato com ela ora com umas partes delas mesmas, ora com outras, a afecção delas próprias é falsamente atribuída a ela. E o surgir, portanto, pertencerá a essas coisas que sempre participam do agora, enquanto a identidade nas coisas que são de modos diversos em momentos diversos segundo uma única continuidade é própria do agora indivisível. Parece de fato que nessa passagem o agora anterior às coisas que participam é a única coisa não gerada, e que dele nascem os transmitidos às coisas que participam. Como o agora, assim também o tempo anterior às coisas que duram é único, enquanto são múltiplos os tempos que surgem nas coisas que participam, nas quais de fato há também o passado, o presente e o futuro. E isso não em virtude da preparação de nossas ações”, diz Jâmblico, “como pensam alguns, mas em virtude da realidade do tempo, o qual ordena bem nossas ações. Porquanto nem é possível inferir o antes e o depois das ações se o tempo não existir por si mesmo, ao qual o ordenado das ações é referido”. Que o tempo é compreendedor por si mesmo da alma mostrará este texto [de Jâmblico]: “Com razão, portanto, o tempo foi definido como imagem móvel da eternidade<sup>176</sup>, visto que, havendo sido a alma assimilada ao intelecto, e, havendo os *lógoi* dela sido assimilados às intelecções, e o agora indivisível nela ao que

---

<sup>176</sup> *Tim.* 36c6-d7.

permanece no um, também o agora que compreende todas as coisas dele é assimilado ao agora da eternidade, o qual compreende os entes em si mesmo simultaneamente e sempre [as coisas que existem], e ao estável dela o móbil dele, e, segundo a medida das essências, é modelada a medida da geração.” Ele [Platão] claramente coloca, portanto, a eternidade como medida compreendedora das coisas que realmente existem e o tempo mesmo como essência medidora da geração, primeiro a anímica e depois desta a que desta procede, e então finalmente o tempo é coordenado com o movimento e irreal, visto que tem o ser no surgir. Jâmblico não quer estabelecer somente o agora, mas também o tempo entre dois limites<sup>177</sup>.

#### Fragmento 50

Simplicius, *In Cat.* 353,16-356,7.<sup>178</sup>

Aqui,<sup>179</sup> alguns consideram a indivisibilidade do tempo segundo o agora, que é tanto limite quanto princípio do tempo, e a irrealidade na medida em que o passado é destruído, e o agora passa assim que é pensado e dito<sup>180</sup>; Jâmblico, porém, investigando de que modo a indivisibilidade e a irrealidade pertencem ao tempo, diz que elas são incompatíveis [a indivisibilidade e a irrealidade]<sup>181</sup> e diz que não são ambas colocadas no mesmo caso, mas define a indivisibilidade em função das formas dos *lógoi* fixas neles mesmos e coloca a irrealidade em função dos movimentos que procedem deles, visto que esses movimentos não preservam a essência indivisível e imóvel, e define a indivisibilidade em função da atividade e da perfeição que permanecem na substância e distingue conceitualmente a irrealidade em função da inclinação para sair do ente em direção à geração. Portanto, nem a indivisibilidade própria do tempo será irreal, como diz Jâmblico, nem a realidade será irreal (porquanto isso é autocontraditório), mas a indivisibilidade e a irrealidade são definidas sobre naturezas distintas, por um lado sobre as mais valiosas e, por outro lado, sobre as que ficam aquém da natureza superior e por isso são chamadas de irrealis, não porque não existam de modo algum, mas porque não preservam a pureza

---

<sup>177</sup> *Parm.* 156d2-e3.

<sup>178</sup> *Ibid.*

<sup>179</sup> Na teoria de Arquitas a qual define o tempo como “um certo número do movimento, ou também, em geral, como intervalo da natureza do universo”.

<sup>180</sup> Célebre aporia sobre o tempo, registrada por Aristóteles (*Física* IV 10) e que reverbera nas *Confissões* de Agostinho (Livro XI).

<sup>181</sup> A indivisibilidade, afinal, é um traço de superioridade na ordem do ser (o indivisível é mais real que o divisível).

e a imaculabilidade da substância primeira; porquanto tais são todas as coisas que têm o ser no surgir e que não são ditas em sentido próprio nem ser nem não ser. Visto que, portanto, o tempo passado não mais é, o futuro ainda não é e somente o presente parece ser, sendo indivisível, se de fato for tomado como o agora e como se retirando para o não ser no momento mesmo em que é, é por isso então que Jâmblico diz que lhe são próprias simultaneamente a indivisibilidade e a irrealidade. Jâmblico, porém, não aceita aqueles que veem a indivisibilidade no caso desse tempo fluido e gerado e que o chamam de irreal por ele nunca ser, mas sempre surgir: “Tudo aquilo que surge”, diz ele, “ou que é movido de qualquer modo não pode ser indivisível; porquanto todo movimento é sempre divisível por causa da continuidade. Mas de fato também o que é indivisível é imediatamente estabelecido em virtude do próprio ser e, se surgisse sempre, não mais preservaria a forma [ou seja, sua indivisibilidade]; e, se se dissesse que ele preserva a forma, não surgiria sempre. E, se ele [Arquitas] dissesse então”, diz Jâmblico, “que o agora passa assim que é pensado e dito, deve-se supor tal deslocamento nas coisas que participam do tempo; porquanto as coisas que surgem não são capazes de receber de modo imóvel a essência indivisível, mas, estando em contato com ela ora com umas partes delas mesmas, ora com outras, a afecção delas próprias é falsamente atribuída a ela<sup>182</sup>; por isso, também a diversidade numérica das coisas que participam, que está continuamente mudando, é um sinal de diferença, enquanto a forma que permanece a mesma indica a identidade do agora indivisível. E essas coisas são ditas corretamente, se formos capazes de apreender com o raciocínio a estabilidade no fluxo da geração; mas, quando Arquitas diz”, diz Jâmblico, “que o tempo que é no agora e o futuro não são o mesmo tempo que o passado (porquanto um já desapareceu e não é mais, e o outro é passado assim que é pensado e instituído), essas coisas precisam de uma distinção para a clareza perfeita, e deve-se dizer que a totalidade do tempo é a mesma e não é a mesma, assim como o agora; porquanto, segundo a essência e a forma, é um e o mesmo, mas, na medida em que separa o passado do futuro, são muitas e diversas coisas, assim como os pontos geométricos são todos quase um único ponto, mas, pela posição e pela separação, são múltiplos e não são os mesmos; porquanto, na medida em que concebemos o ponto como separador, um único ponto se torna dois, um como último, o outro como primeiro, e da mesma maneira o agora continuamente

---

<sup>182</sup> É o contato entre o tempo em si e as coisas geradas que produz uma aparência de fugacidade temporal.

conecta e torna contínua em si mesma a totalidade do tempo, tornando-se um ou outro pela divisão, mas permanecendo o mesmo pela forma. E, embora, portanto, Arquitas diga que o agora é gerado e é corrompido, não se deve entender a geração e a corrupção como do próprio agora, mas como das coisas que participam ou que não participam dele; porquanto o tornar contínuo e o conectar não pertencem a outra coisa que não à indivisibilidade, enquanto o tornar-se ora uma coisa, ora outra, o ser destruído e o fluir são os mais próprios da participação do agora na geração. Em que sentido, então, o mesmo se torna ora uma coisa, ora outra, e permanece o mesmo segundo a forma, e é dividido, e é indivisível, e é alterado, e compreende numa única coisa o fim e o começo? Decerto porque um era o agora participado na natureza e não separado das coisas que surgem, e outro o separado e em si mesmo, e um está fixo na mesma forma do mesmo modo, e o outro é observado em movimento contínuo. Visto que esses dois são tomados juntos no princípio do agora, princípio esse que torna contínuo o tempo, é muito claro que foi por isso que Arquitas assimilou o agora do tempo ao ponto geométrico de uma linha reta quebrada num ângulo, ponto esse em torno do qual ocorre a quebra; porquanto, como o ponto que se torna começo de uma linha e fim de outra, assim também o agora compreende em si mesmo o começo e o fim do tempo todo, não como um acidente, mas como a torná-lo contínuo, e a compreender em si mesmo a essência dele, e a fornecê-la a partir de si mesmo. Portanto, não se deve interpretar como se não existisse o agora; porquanto a unidade formal dele permanece a mesma<sup>183</sup>, o que é mais importante que a diversidade numérica. Mas alguns [intérpretes de Arquitas] dizem que une os limites de coisas que não existem. Mas nós dizemos que o agora não se dispersa nas coisas que não existem, mas que contém em si mesmo as coisas que não existem e existe por si mesmo, porque possui uma essência própria. O tempo, por sua vez, é contínuo, porém não é contínuo por meio de um limite que continuamente nasce e perece; porquanto esse limite permanece estável na própria forma, para que seja realmente contínuo e seja sempre contínuo. Mas o agora que se torna numericamente ora um, ora outro é apreendido em referência a outro, que já adquiriu posição e possui posição em relação às coisas que surgem. Daí que, então, se alguém tomar o agora como parte do tempo, tomá-lo-á como sendo conatural ao movimento; se, porém, afirmar que ele não é tempo, como já alguns reconheceram sobre ele, será do tempo princípio

---

<sup>183</sup> Em outras palavras: há, na alma universal, um agora cuja essência permanece a mesma e que fundamenta aquilo que observamos como instantes, partes fugazes que resultam do contato entre o tempo essencial e as coisas mutáveis.



separado que permanece o mesmo pela forma. E, quando então se diz que o tempo passado não existe mais e que o futuro ainda não é, deve-se saber que eles são ditos segundo os agoras que procedem fora [do agora em si], e se acordam com o movimento, e se alteram junto com o movimento, enquanto as coisas que estão compreendidas no agora, e que são determinadas nele, e nunca saem do próprio princípio, permanecem sempre no agora. Daí então que o tempo foi definido como imagem móvel da eternidade, visto que, havendo sido a alma assimilada ao intelecto, e os *lógoi* dela às intelecções, e o agora ao que permanece no um, também o agora que compreende o tempo é assimilado ao tempo da eternidade, o qual compreende em si mesmo as coisas simultaneamente e sempre, e o agora móvel dele ao agora estável da eternidade, e a medida numérica da geração à unitária das essências”.

#### Fragmento 51

Simplicius, *In Cat.* 357,13-18.<sup>184</sup>

[Depois é ordenada a categoria do onde, tanto porque o lugar é limite das coisas que surgem e, visto que compreende as outras coisas, é assim apreendido, quanto porque o agir precede as coisas movidas, enquanto o tempo é jungido às coisas movidas como medida delas<sup>185</sup>, e as coisas movidas terminam na posição em um lugar,] “visto que”, diz Jâmblico, “enquanto estiver se movendo, não está ainda em um lugar<sup>186</sup>, mas se move espacialmente e não está ainda em um lugar”.

#### Fragmento 52

Simplicius, *In Cat.* 361,7-364,6.<sup>187</sup>

Jâmblico, acrescentando a essas opiniões todas a teoria intelectiva, investiga primeiro se as próprias coisas que existem em um lugar delimitam o lugar em torno delas mesmas ou com elas mesmas ou se é o lugar que delimita as coisas como se fosse ele mesmo o que as delimitasse. E Jâmblico diz que, se é como os estoicos falam, que o lugar subsiste coordenadamente aos corpos, também este adquire a

---

<sup>184</sup> *Ibid.*

<sup>185</sup> Jâmblico aponta novamente para uma possível primazia ontológica do lugar em relação ao tempo, pois, enquanto este se associa mais intimamente ao movimento, aquele coexiste com a substância dos entes corpóreos, e a substância é, afinal, a referência para ordenar as demais categorias.

<sup>186</sup> Porque ainda não teve definida sua posição.

<sup>187</sup> *Ibid.*

definição a partir deles até o ponto em que é preenchido pelos corpos; se, porém, o lugar possui essência por si mesmo, e, se de modo algum nenhum corpo pode existir se não estiver em um lugar, como Arquitas parece querer dizer, é o próprio lugar que determina os corpos e os delimita em si mesmo. Porquanto, se o lugar fosse sem atividade num vácuo infinito e tivesse o seu ser por uma dimensão sem qualquer realidade, receberia a definição do exterior; mas, se também o lugar possui uma potência eficiente e uma essência incorpórea definida e não permite que a distância entre os corpos proceda mais ou menos ao infinito, mas os determina em si mesmo, plausivelmente introduziria nos corpos o limite a partir de si mesmo<sup>188</sup>. Essas coisas também mostrou Arquitas, dizendo: “Visto que de fato cada coisa que é movida se move num lugar, é claro que o lugar deve subsistir primeiro, no qual estará o que move ou o que sofre. E talvez isso seja a primeira coisa de todas, visto que, de fato, todos os entes ou existem num lugar ou não existem sem um lugar.” Claramente ele supõe o lugar como anterior aos agentes e aos pacientes e, visto que as coisas que existem em um lugar coexistem sempre com o lugar, disse por isso “talvez seja a primeira coisa”. Mas, se os entes ou existem num lugar ou não existem sem um lugar, é claro que o lugar não existe coordenadamente com os entes. E, se alguém tomar o lugar essencial, ou o da vida, ou o formal, ou o que contém potencialmente as coisas, é em tal lugar que todos os entes têm o ser<sup>189</sup>; mas, se alguém conceber o espaço como mero limite do que envolve o corpo e como a superfície incorpórea dos corpos, os entes não existem sem lugar, não porque o limite lhes seja atribuído acidentalmente de outro modo, nem porque sejam posteriores ao tridimensional os unidimensionais ou os bidimensionais, mas porque a superfície que os compreende é principiadora dos corpos e, fazendo-os subsistir a partir de si mesma, contém-nos em si mesma e delimita-os, donde de fato os corpos terem o ser no lugar enquanto contidos por ele e contendo sua própria extensão na natureza inextensa. Porquanto, de todo modo, a substância incorpórea é anteposta à corpórea; também o lugar, portanto, sendo incorpóreo, precede as coisas que estão nele; e, enquanto mais autossuficiente que as coisas deficientes e que precisam estar em um lugar, precede-as. O lugar não é somente, como parece a alguns, extremidade dos corpos, mas também da forma que está em torno deles, e da vida que está neles, e das figuras geométricas que estão em torno deles, e, se há dentro deles potência e essência, o

---

<sup>188</sup> Trata-se da concepção de um espaço dinâmico, vivo, bastante diverso do construto atomista.

<sup>189</sup> Essa ampliação semântica coaduna-se com o enunciado no Fragmento 44 sobre a categoria do estar.

lugar é limite comum de todas essas coisas, de modo que não se deve conceber o lugar como mero limite do modo como concebemos as superfícies matemáticas como limites dos corpos matemáticos, mas como termos físicos dos corpos físicos, e como termos vitais dos seres vivos animados, e como limites intelectivos dos entes intelectivos, e como os limites mais potentes dos entes em potência, e como os limites formais dos entes formais, e, do mesmo modo, se deve definir também nos outros casos de modo apropriado a cada coisa, para que sejam realmente congêneres àqueles os limites que em si mesmos os delimitam. Depois disso, o lugar deve ser apreendido em função do conter e em função do gênero inteiro do ato de conter, enquanto as coisas no espaço devem ser definidas em função do serem contidas. Que ninguém conceba assim, portanto, o ato de conter como meramente um intervalo; porquanto o intervalo do universo não é inativo, mas é repleto, segundo as formas, de todas as formas, segundo as vidas, de todas as vidas, segundo as potências, de todas as potências, e do mesmo modo nos outros casos. Deve-se conceber assim o lugar não somente como contendo e como fundamentando em si mesmo as coisas que existem no lugar, mas também como as sustentando em virtude de uma potência única; desse modo, o lugar não conterá os corpos somente a partir do exterior, mas também os preencherá inteiramente com a potência que os levanta. E os corpos sustentados por ela caem em virtude de sua própria natureza e, levantando-se em virtude da predominância do lugar, estarão assim nele. Por isso, a opinião da maioria, que define o lugar como o limite do que contém, na medida em que possui dimensão, chama o contido de extremidade do lugar e o que em consequência sobrevém ao final; mas a opinião que fissa com raciocínio o limite conforme essa causa e esse princípio não diz que ele é um dos acidentes no lugar nem uma das coisas que existem nele no final, mas ensina que ele é a essência inteira do lugar e sua causa principal. A partir dessas coisas, é fácil aprender de que modo a alma intelectual é chamada de lugar dos *lógoi* que estão nela mesma; porquanto é claro que ela compreende os muitos *lógoi* em um único logos e em uma única soma, não como os diversos *lógoi* estão em um diverso, mas como os mesmos no mesmo, donde também o lugar ser vital e racional. Do mesmo modo, também o lugar das formas é uma forma única que compreende todas as formas. E, para o caso da vida e o da potência, valha o mesmo raciocínio que vale para o caso do intelecto e o da inteligência. De fato, também nesses casos a relação manifesta das coisas contidas para com as que contém é como a das coisas em um lugar para com o lugar; porquanto, ainda que, no caso das coisas incorpóreas, as coisas contidas estejam

unidas às que contêm, isso não confunde a ordem de coisas como diversas em coisas diversas<sup>190</sup>. “Deve-se então”, diz Jâmblico, “estender a natureza inteira do lugar a todos os entes, quaisquer que sejam, como coisas diversas em coisas diversas, não homonimamente, mas segundo o mesmo logos do gênero<sup>191</sup>; porquanto uma só é a relação das coisas contidas para com as que contêm, a mesma em toda parte mas alterada conforme as diferentes realidades das coisas que participam; porquanto uma só é a relação que existe nos corpos, e outra é a que se aplica às coisas incorpóreas”. De fato, também é claro que, como coisas diversas são contidas em coisas diversas no caso das coisas vistas, por exemplo os corpos sólidos são contidos pelos elementos mais leves, como a terra e a água pelo ar e pelo fogo, e estes pelo céu, assim as substâncias secundárias são contidas pelas primárias e nelas jazem no caso das outras substâncias, o cosmo na alma, a alma no intelecto, e do mesmo modo nos outros casos; porquanto as coisas mais primordiais sempre assumem a posição de lugar principal. Também Arquitas atribui essa propriedade ao lugar, dizendo: “É próprio do lugar as outras coisas serem nele, mas ele não ser em nenhuma. Porquanto, se ele estivesse em um lugar, também o lugar estaria ele mesmo por sua vez em outro, e isso ocorreria ao infinito. É necessário, portanto, que as outras coisas sejam em um lugar, e que o lugar não seja em nenhuma, mas que esteja para os entes assim como os limites estão para as coisas limitadas; porquanto o lugar do cosmo todo é limite de todos os entes.” “Claramente”, diz Jâmblico, “Arquitas diz aqui que a propriedade do lugar é o limite das coisas limitadas de qualquer modo, a não ser que diga que os entes são os corpos aos quais se referem as categorias”. Mas Jâmblico diz estas coisas: “Não apliquemos essas coisas somente ao cosmo, como o raciocínio de Arquitas mostra, mas refiramos de modo geral o limite sempre à causa principal; porquanto assim nos será limite do cosmo inteiro a alma ou o intelecto, e deste a atividade única e unificada, e ainda mais elevada que este veremos a essência do lugar como a de um deus, sendo uma essência uniforme e que contém todas as coisas em si mesma e delimita o universo segundo uma medida única<sup>192</sup>. É possível inferir a mesma coisa também a partir do ato de conter; porquanto a causa da ação de conter, subindo até as coisas mais elevadas, conduz-nos para aquele lugar divino, que é causa de si mesmo, e que compreende a si mesmo, e que subsiste

---

<sup>190</sup> A unidade das coisas incorpóreas não colapsa a mútua diferenciação.

<sup>191</sup> Da mesma forma que há um logos único do estar (Fragmento 44).

<sup>192</sup> Essa descrição do divino é perfeitamente consoante ao exposto no *De Mysteriis*. É oportuno destacar também que a deificação do espaço surpreende mais que a do tempo, porquanto este (Chronos) já fora deificado na teogonia órfica.

em si mesmo, e ademais não é inseparável, mas tem a realidade separada dos entes.” Mas sejam essas as doutrinas sobre o lugar da teoria intelectual de Jâmblico.

#### Fragmento 53

Simplicius, *In Cat.* 364,29-35.<sup>193</sup>

Porém, não é possível encontrar um lugar próprio de cada coisa que seja claramente atribuído também como conatural. Todavia, é necessário fornecer, assim como o comum, o tempo<sup>194</sup> próprio, se de fato também o movimento. E o lugar mais comum, o segundo o limite do que contém, não possui o ser lugar simplesmente enquanto limite, mas em virtude da eficiência, da receptividade e da capacidade de definir, como disse Jâmblico; [porquanto as coisas que contém possuem sempre uma capacidade eficaz, continente e definidora das coisas que estão nelas<sup>195</sup>. Mas baste isso por ora.]

#### Fragmento 54

Simplicius, *In Cat.* 367,11-36.<sup>196</sup>

Também Aristóteles, no final das *Categorias*, quando afirma que a categoria do ter é dita de mais modos, não ensina suas diferenças específicas, mas seus muitos significados. Jâmblico, porém, tenta dividir também este em espécies, apresentando as diferenças somente desse mesmo gênero do ter: “Pertencem ao ter”, diz ele, “tanto as coisas que estão em torno dos corpos no sentido de parte, como um anel está em torno de um dedo, quanto as que estão em torno do corpo entendido como inteiro, como os mantos; mas lhe pertencem também os instrumentos defensivos, como as armas; e as coisas que são colocadas na frente do corpo, ou as que lhe fornecem um ornamento, ou em razão de outra utilidade. Mas é possível”, diz Jâmblico, “distinguir as diferenças do ter também segundo as relações acerca da vida, por exemplo se algumas coisas são úteis para a paz, e outras para a guerra, como ornamentos e armas, e algumas nos envolvem por escolha, como roupas e armas, enquanto outras sem escolha, como correntes [de prisioneiro]. E algumas nós dominamos, como lança

---

<sup>193</sup> *Ibid.*

<sup>194</sup> Assim no original.

<sup>195</sup> Cf. fragmento 52.

<sup>196</sup> *Ibid.*

e bastão, enquanto por outras somos dominados, como pelos sapatos. E o ter que nos advém ou por empenho ou sem qualquer trabalho”. São essas, portanto, que Jâmblico enumerou como diferenças específicas do ter<sup>197</sup>. Mas é oportuno [diz Simplício] atentar se a maioria dessas coisas é talvez indicativa de diferença não do ter, mas do que tem, do tido e do modo [do ter]. Porquanto, se o que tem é inteiro ou parte, e se é o que tem voluntariamente ou involuntariamente, e se sem empenho ou com empenho, e ainda se tem ornamentos ou instrumentos defensivos, e o na paz ou na guerra, não da diferença do ter, mas da diferença da oportunidade e da circunstância na qual o que tem tem é que Jâmblico fala. O dominar e o ser dominado, porém, parecem-me indicar uma diferença do próprio ter. Mas Jâmblico atenta, a partir das coisas ditas, à razão pela qual esse gênero se estende a poucas coisas; porquanto os corpos adquiridos e as vestimentas dos corpos são poucos; ademais, considera que o ter é observado somente no caso das coisas animadas, como será mostrado.

#### Fragmento 55

Simplicius, *In Cat.* 368,12-370,11.<sup>198</sup>

Nicóstrato acusa Aristóteles: “Por que”, diz ele, “não colocaste os oito significados do ter os quais enumeraste no final do livro [das *Categorias*] e por que não excluístes as coisas estranhas à categoria em questão, que é o que fazem os que distinguem uma elocução polissêmica?” [...] Em resposta a isso, Jâmblico diz que “por isso distingui ao final do tratado os significados do ter, para separá-los da categoria do ter. No início<sup>199</sup> e no meio<sup>200</sup>, quando falava dos seis gêneros apreendidos juntos, Aristóteles indicou esses significados por meio de exemplos; e de fato é costume dos dialéticos definir por meio de um exemplo, de modo a excluir as coisas que não lhe sejam bem semelhantes. De fato, aqueles da Academia, definindo o que se pode ter [τὸ ἔκτὸν] como o que é capaz de ser tido, para os que perguntavam de qual sentido do ter eles falavam, visto que o ter é dito de muitos modos, como também Aristóteles definira, aduziam eles então um exemplo, dizendo que o que se pode ter é o que é capaz de ser tido, assim como a inteligência é tida pelo inteligente, produzindo a

---

<sup>197</sup> Trata-se basicamente da lista constante nas próprias *Categorias*.

<sup>198</sup> *Ibid.*

<sup>199</sup> Cf. *Cat.* 2a3.

<sup>200</sup> Cf. *ibid.* 11b1-15.

descrição por meio do exemplo e ao mesmo tempo excluindo os significados estranhos ao ter. Também Aristóteles, portanto, quando supõe esse ter no sentido de gênero, sendo o ter dito de muitos modos, por exemplo o estar vestido e o estar armado, livra-se, por meio do exemplo, de toda a outra multiplicidade de coisas ditas homonimamente. E de fato estas são separadas das coisas que se podem possuir, porquanto não nos envolvemos nelas, bem como dos hábitos e da quantidade, porquanto estes são acidentes e ao mesmo tempo são incorpóreos. Os hábitos estão separados também das coisas tidas como partes, porque algumas dessas são conaturais, enquanto outras são adquiridas, e ainda estão separados das coisas como posses, porque estas são completamente externas e não colocadas em torno. Os hábitos estão separados também das coisas que estão num recipiente, pois estas estão simplesmente como num lugar. Entre os enumerados, somente o terceiro e o quarto<sup>201</sup> exemplos pertencem à categoria do ter, o ter uma roupa, em virtude de estar no corpo inteiro, e o ter um anel, em virtude de estar em uma parte. E é claro que estes eram fáceis de ver por causa da semelhança com o estar armado e o estar vestido, os quais Aristóteles citava como exemplos da categoria do ter. Em vão, portanto, Nicóstrato acusa Aristóteles de não haver distinguido o ter como gênero entre os significados do ter, a não ser que Aristóteles não haja adicionado ao terceiro e ao quarto o fato de que estes são segundo o gênero, enquanto os outros devem ser atirados fora; mas tais acréscimos não são costumeiros na concisão aristotélica. Colocar os significados da categoria no meio era, como penso, coisa de quem treina os futuros leitores para a perspicácia. Nicóstrato, porém, referindo o terceiro e o quarto significados sob os relativos, oculta a verdade; porquanto, embora as roupas e o anel sejam posses, obviamente são diferentes das outras posses em virtude do fato de elas serem postas em torno do corpo e do serem tidas, como também parece a Platão serem da categoria do ter”<sup>202</sup>.

---

<sup>201</sup> As coisas que se têm envolvidas no corpo e as que se têm envolvidas numa parte dele.

<sup>202</sup> *Teeteto*, 197b: “Ora, não me parece que seja o mesmo ‘ter’ e ‘possuir’. Por exemplo, se alguém comprar um manto e o tiver em seu poder, mas não o vestir, decerto diríamos que o possui, mas não o tem”. (Trad. Nogueira e Boeri.)

## Fragmento 56

Simplicius, *In Cat.* 374,7-376,12.<sup>203</sup>

Após o tratamento técnico da categoria do ter, Jâmblico, tomando a teoria intelectual sobre ele, investiga primeiro isto mesmo: de onde adquire existência e que utilidade tem no universo; e ele diz que “muitas coisas no universo não coexistem umas com as outras nem estão naturalmente unidas, mas são capazes de receber umas das outras alguma vantagem. Portanto, havendo a natureza do universo construído coisas adquiridas, estas surgiram umas pelas outras, de modo a haver uma combinação também entre as coisas que habitam longe umas das outras e uma capacidade de aquisição das coisas ainda não presentes mas que são vantajosas. Porquanto não devia a essência que é movida na geração e que é necessitada por si mesma de muitas coisas por causa da partição extrema ser deixada completamente privada da participação dessas coisas<sup>204</sup>. Sendo suscitadas, adquirem então certo meio e força para o domínio das coisas vantajosas e das coisas tidas que se doam prontamente às que as tomam. Mas, muito antes da natureza, a causa primeira do universo dirige as coisas que surgem, adaptando de modo apropriado as posses pessoais ao uso que convém aos que possuem e estimulando estes a ele. Esse gênero [a categoria do ter], portanto, fornece ao universo tal utilidade, avançando em direção aos entes para a autossuficiência das coisas deficientes e para a união possível também das coisas totalmente separadas umas das outras. Mas não se deve estabelecer toda a natureza dele [da categoria do ter]”, diz Jâmblico, “sobre nós e sobre nosso corpo, porquanto estará fechado num âmbito limitado, mas se deve considerar o ter como ainda mais elevado, em nossa alma e na natureza, em virtude das predominâncias [περικρατήσεις] adquiridas e não conaturais. Porquanto, de fato, em torno do corpo não estão corpos da mesma natureza que ele, e não existirão, dentro da alma que possui faculdades variadas, certas vidas adquiridas, umas da mesma natureza e outras inferiores às medidas próprias nela. Alguém poderia saber o que digo”, diz Jâmblico, “também a partir das coisas que aparecem claramente; porquanto, se, descendo para o corpo, uma alma projeta certas vidas em torno dela mesma como adquiridas e recebe outras do corpo, que podem ser observadas em

---

<sup>203</sup> *Ibid.*

<sup>204</sup> Trata-se de uma das passagens filosoficamente mais pujantes de Jâmblico: a categoria do ter é o que permite estruturar um universo de entes particulares (gerados, divisíveis, inferiores) sem condená-los ao desamparo.



variação e em deslocamento, como se poderia dizer que ela não as possui? Mas, aparecendo a alma em cada parte do cosmo, recebe algumas vidas e faculdades, umas ela mesma projetando, outras pegando do cosmo, e, entre os corpos próprios a cada parte do universo, uns ela pega do cosmo e outros ela mesma torna instrumentos segundo os *lógoi* próprios, e essas faculdades, e vidas, e corpos ela depõe quando por acaso ela se transfere para outro quinhão<sup>205</sup>. É claro, com base nisso, que todas essas coisas lhe eram adquiridas, e que ela as possuía como coisas diversas de essência diversa; porquanto não era conatural a essas coisas como aos corpos agregados, mas, sendo não misturada, possuía-as por si mesma como colocadas em torno dela. Do mesmo modo também no caso da natureza do universo”, diz Jâmblico, “quando a alma compreende conforme os *lógoi* dela muitas coisas que surgem por obra dela, e algumas destas perecem como certos entes adquiridos, enquanto ela permanece sendo a mesma e segurando as coisas que estão nela mesma e não abandonando nada, corpos, animais e plantas, e cessa de operar, então o ter há de ser observado também na natureza do universo, compreendendo ela em si mesma todas as coisas adquiridas que não são acidentes nem conaturais. Mas a posse, da qual se fala agora, é observada, mais ainda do que naquelas coisas, no cosmo inteiro concebido segundo todas as vidas dele e as almas nele, e os elementos, e as naturezas, e as coisas constituídas por eles em comum. Porquanto, sendo o cosmo inteiro completo, repleto de partes perfeitas, tem todas as coisas nele cheias e carentes de nenhuma das coisas que lhes pertencem. Se, portanto, essas coisas são conaturais ao cosmo, ele participa delas; se adquiridas, ele as domina; se ambas as coisas, ele as contém, como a terra possui os seres vivos nela, ora como coisas que surgem, ora como coisas que perecem; tu poderias dizer, portanto, que essas coisas são aquisições da terra, e que lhe fornecem certa participação, e ainda que são separadas dela, e que a terra as domina, como se pode ver claramente, e que o mar compreende do mesmo modo os seres vivos marítimos que estão nele. Se, todavia, no nosso caso as coisas tidas envolvem do exterior, enquanto no caso do universo as coisas mais do que de outra forma abrangidas dentro são tidas assim, isso não fica aquém da diferença entre a natureza parcial e a universal; porquanto os

---

<sup>205</sup> Passagem difícil de conciliar com a ideia da manutenção da alma irracional dentro do veículo etéreo sugerida em *In Tim.* Fr. 81, pois tal deposição de faculdades e vidas parece, à primeira vista, coadunar melhor com a noção porfiriana de um veículo reabsorvível pelo cosmo após a morte do corpo. Seja como for, o tema certamente merece pesquisas futuras, e o trecho é outro exemplo bastante elucidativo de apropriação neoplatônica da filosofia aristotélica: Jâmblico faz um cruzamento entre a categoria do ter e a projeção das vidas anímicas.

nossos corpos, sendo parciais, têm os corpos tidos a partir do exterior, enquanto o universo, sendo perfeito e não deixando nada fora de si mesmo, compreende em si mesmo as coisas tidas e as compreende dentro de si mesmo em toda parte. Também o céu compreende em si mesmo os quatro elementos; de outro modo, também tem as esferas que estão nele mesmo e tudo quanto é astro, e o céu inteiro e os quatro elementos possuem em si mesmos também os seres vivos que existem nos quatro elementos, e de modo geral as coisas que contêm sempre têm as coisas contidas. Porquanto as coisas que estão no cosmo são singularmente distintas de modo ordenado, e as coisas superiores e mais importantes sempre compreendem as inferiores, e assim foi produzido no princípio o gênero do ter. E, se o cosmo inteiro agora tem as coisas que o preenchem, bem como outras que a geração lhe concede, sua posse será diferente e ora de um modo, ora de outro, por causa da mutação das coisas que surgem nele. E, se de fato os poderes no universo, sejam os demônicos [δαίμόνια], sejam os divinos, têm partes do cosmo que estão em torno deles mesmos, e isso acontece incessantemente no universo, tendo os quinhões demônicos ou divinos as partes do cosmo assinaladas a eles, também assim todas as coisas seriam repletas do ter. Ademais, se as porções da vida do universo têm partes do cosmo que estão em torno delas, e essas partes não lhes são conaturais, mas são como adquiridas por elas do exterior, ainda assim todas essas coisas seriam ordenadas em relação ao ter. E, se o ser vivo comum tem partes menores em torno de si mesmo e seres vivos menores compreendidos nele mesmo, também desse modo toda essa coordenação seria ordenada em relação ao ter”. São essas as coisas, portanto, que Jâmblico examinou teoricamente — realmente — e intelectivamente.

Fragmento 57

Simplicius, *In Cat.* 379,20-381,24.<sup>206</sup>

[Os que falam essas coisas falam algo, porém não captam a razão inteira.] Porquanto, muito antes deles, como diz Jâmblico, esses capítulos<sup>207</sup> incluem a discriminação de todas as coisas que Aristóteles havia utilizado, isto é, dos contrários e dos restantes. Visto que estes eram úteis para a descoberta e a garantia das categorias, mas não era possível discriminá-los corretamente sem articular definições

---

<sup>206</sup> *Ibid.*, 11b16-19.

<sup>207</sup> Trata-se dos *Postpraedicamenta*, cuja anexação às Categorias se deve, muito provavelmente, ao trabalho editorial posterior. Os temas neles tratados são oposição, anterioridade, movimento e ter.

precisas sobre eles, Aristóteles acrescentou também essas ao final. [E não as expôs desordenadamente, mas ordenadamente. Porquanto, visto que ele também investigou, na definição da substância e nas outras categorias, se elas admitem o contrário e, nas linhas sobre o relativo, se o grande é contrário ao pequeno ou antes a ele se opõe e, mencionando estes, não apresentou em que os contrários diferem dos opostos, conseqüentemente, após ter completado a exposição das categorias, ele produz o discurso sobre os opostos por causa da distinção do que comumente pertence ou não pertence a todas as categorias.] [...] Sobre os opostos, Jâmblico começa a investigar de onde primeiramente nós os concebemos. Acaso, havendo observado que animais e plantas são mutuamente excludentes, assim estabelecemos a oposição entre eles, ou supomos em conflito as coisas não coexistentes na medida em que não coexistem? Mas nem a eliminação nem a inexistência de certas coisas introduzem a oposição; de fato, também em algumas coisas que coexistem, como nos relativos, observam-se os opostos. Contudo, não existe um gênero comum dos opostos, como acham alguns peripatéticos, mas Aristóteles, tomando a elocução única comum dos opostos, não ordenou a homonímia somente em função das coisas em conflito e incompatíveis, mas também em função de algumas coexistentes mas coexistentes em oposição mútua, como os relativos. [Porquanto, quando falamos da metade em relação ao dobro, não há nenhuma relação conflitiva, mas se insinua em todo caso, se não uma contrariedade, uma diferença de oposição segundo uma oposição peculiar. Por isso, não são subsumidos num único gênero em relação aos outros os opostos de três modos. Mas não é o caso que os relativos sejam homônimos, enquanto os outros três<sup>208</sup> sejam ordenados sob um único gênero, o da inexistência e do conflito; porquanto não possuem nenhum gênero comum entre si, mas opõem-se homonimamente as coisas que comumente são ditas se opor. Por isso, também Aristóteles disse sobre os opostos “em quantos modos costumam se opor”; porquanto o “em quantos modos costumam se opor” deriva da homonímia. Alguns dos peripatéticos diziam que o oposto era um gênero, “porque é dada tal definição comum dos opostos: opostas são ditas aquelas coisas que, sendo examinadas em referência ao mesmo significado simultâneo e comum da mesma coisa e em relação à mesma coisa de fora, não podem coexistir”. Isso pertence às quatro espécies de oposição; porquanto, no caso dos contrários, é impossível que as mesmas coisas sejam brancas e pretas ao mesmo tempo, sob o mesmo aspecto e

---

<sup>208</sup> Contrários, privação e posse, afirmação e negação.

enquanto as mesmas, e, segundo os relativos, os opostos são não existentes se examinados em relação à mesma coisa; porquanto não é possível a mesma coisa ser ao mesmo tempo maior e menor em relação à mesma coisa, nem o mesmo homem ao mesmo tempo pode ser senhor e servo do mesmo homem; mas nem as coisas segundo a posse e a privação coexistem ao mesmo tempo na mesma coisa; porquanto não é possível ter no mesmo olho visão e cegueira; mas também a afirmação não é coexistente com a negação; porquanto, se “é dia” é verdadeiro, “não é dia” é falso.] Se, portanto, a definição dos opostos se adapta a todas as espécies, a divisão não é de elocução em significados, mas só divisão de gênero em espécies, se de fato o oposto é predicado não homonimamente, mas sinonimicamente. Em resposta a isso, Jâmblico diz que “se a definição [de oposto] não fosse homônima, haveria realmente um conceito comum e um gênero comum a todos os opostos; visto que o não poder coexistir no mesmo e em relação ao mesmo”, diz Jâmblico, “é apreendida de um modo nos relativos, de outro modo na afirmação e na negação e de outro modo nos demais opostos, é verdadeiro o discurso inicial, que os opostos são homônimos. Por isso”, diz Jâmblico, “também Nicóstrato errou ao produzir a contradição relativa ao gênero único deles.

#### Fragmento 58

Simplicius, *In Cat.* 394,12-395,31.<sup>209</sup>

Jâmblico ensina as coisas mais concretas sobre estes [contrários: privação e posse] de algum modo assim: “Uma doutrina comum aos antigos e aos mais novos é aquela segundo a qual as coisas ditas segundo privação e posse não são contrárias, mas os antigos nem mesmo arranjaram o que é segundo privação e posse num gênero próprio de oposição, como Aristóteles. Que a opinião dos antigos é outra se torna claro aos que distinguem em quantos modos posse e privação são ditas e em quais sentidos sobretudo ocorre a oposição das coisas que são segundo posse e privação. Dizem, portanto, que a posse é dita, de um modo, a atividade do que possui e do que é possuído; porquanto a posse de uma roupa é dita quando um a possui, e ela é possuída pelo que a possui, e Platão falou em algum lugar<sup>210</sup> da posse das armas no caso de quem possui as armas. De outro modo, chamamos de posses as

---

<sup>209</sup> *Ibid.*, 12a26-b5.

<sup>210</sup> *Leis I*, 625c8: τῶν ὀπλων ἔξι.

qualidades adquiridas que se tornaram persistentes, as naturais, as que se adquiriram pelas técnicas e as que se adquiriram pelas ciências, segundo as quais também os que estão nelas são chamados habituais [ἐκτικοί]<sup>211</sup>; e nesse sentido são chamadas de posses também as virtudes perfeitas; porquanto também no caso delas se observa uma aquisição de logos. Ademais, é chamada de posse a constituição natural, quando ela é duradoura, como em alguns casos concebemos posses corpóreas e anímicas e virtudes ou vícios derivados da natureza; também a potência natural dizem eles ser chamada de posse e a ela opor-se a privação, sendo uma mutilação dela. Alguns, por sua vez, dizem que não é a potência natural que é tomada na oposição entre posse e privação, mas antes a potência dita em sentido primário, a qual é nomeada posse a partir do possuir; e dizem que de fato também Crisipo, seguindo Aristóteles, chama de privativas essas coisas que, manifestando a natureza do ter, a removem, não simplesmente, mas quando aparece o que é por natureza, e quando é por natureza, como foi dito anteriormente. E a privação opõe-se à posse assim chamada a partir do possuir, e as privações não são somente das qualidades, mas também das atividades, como a cegueira o é da atividade do ver, e a manqueira o é da do caminhar. De outro modo, é dita privação a ausência do que é capaz de ter, apreendida no em potência, privação essa que ele menciona na *Física*<sup>212</sup>; porquanto aquilo que é capaz de ter e que é em potência mas ainda não possui em ato é dito estar em privação dele. Mas talvez”, diz Jâmblico, “não se deva tomar a oposição entre posse e privação em um único significado de posse, mas em todos; porquanto assim haverá uma oposição completa de todas as privações em relação a todas as posses, e assim comumente também de cada uma como oposta a cada uma, por exemplo desta privação em relação a esta posse, segundo o modo próprio delas. Porquanto, de modo geral, deve-se dizer que a não posse do que por natureza possui e quando é conforme a natureza possuir é privação, e, sendo o ter dito de muitos modos, também o serão a não posse e a privação. Há também uma outra privação além da natural, quero dizer, como aquela de que falávamos no caso das coisas que por natureza possuem e quando possuíam e que Crisipo chama de habitual [ἐθικήν]; porquanto ‘sem túnica’, ‘descalço’ e ‘sem desjejum’ significam uma mera remoção, mas significam também uma indicação, quando também são ditos no sentido de privação. Porquanto não chamaremos nem o boi de sem túnica, nem a nós de

---

<sup>211</sup> LSJ: “1. formado por ou que forma hábito, τὸ βέβαιον καὶ ἔ. Crisip.Estoico.3.138.”

<sup>212</sup> Talvez uma referência ao trecho constante em III 2, 201b24-202a2.

descalços quando estamos tomando banho, nem os pássaros de sem desjejum, nem a nós assim que surge o dia, mas deve-se indicar a privação do que é habitual e quando é habitual. Porquanto, havendo o hábito de desjejua num horário estabelecido, quando aquele que tem esse hábito não desjejua no tempo estabelecido, não remove pela privação uma impressão da natureza, mas do hábito. Existem, portanto, as não posses das coisas por natureza e as das coisas por hábito, e remoções em cada coisa seja por natureza, seja por hábito. E frequentemente a privação indica uma queda não do costume, mas do dever, como no caso daquele que almoça sem ser convidado, quando indicamos que ele não apareceu nem convenientemente nem como é apropriado aos costumes. Além disso, há a privação das coisas ditas homonimamente; e, de fato, quando um gênero inteiro não tem algo por natureza, dizemos que é privado daquilo que não tem por natureza; desse modo, dizemos que as plantas são privadas de sensação, pelo fato de não terem sensação por natureza. E também quando, entre as coisas que estão no mesmo no gênero, umas têm por natureza, enquanto outras não têm por natureza, diz-se que as que não têm por natureza são privadas, como a toupeira é privada de visão no gênero dos animais, e dizemos isso com mais razão do que no caso da remoção à força. Mas a privação é dita principalmente no caso das coisas que têm por natureza, não tendo quando lhes é natural ter e quando costumam e haviam começado a ter, o que de fato é considerado oposto à posse; e a oposição nesses casos é chamada de oposição por posse e privação”.

#### Fragmento 59

Simplicius, *In Cat.* 403,6-25<sup>213</sup>.

O raciocínio completo sobre as privações pode ser tomado do livro de Aristóteles<sup>214</sup> e do de Crisipo, mas também Jâmblico escreveu algumas coisas do seguinte teor: “Sendo o ter dito de muitos modos, como já mostramos, a privação estende-se a todos os significados do ter, porém não também a todos os contrários. Porquanto a privação é equivalente a uma perda, de modo que não se poderia dizer que uma privação é de algo ruim, porque não ocorre perda de algo ruim ou nocivo, mas de algo que é bom ou útil; porquanto aquele que foi livrado de doença ou de

---

<sup>213</sup> *Ibid.*, 12b26-13a36.

<sup>214</sup> Trata-se do pseudoepigráfico *Sobre os Contrários*.

pobreza não seria dito privado de doença ou de pobreza, mas antes seria dito privado aquele que teve saúde ou riqueza removida. A cegueira é privação de um bem; porquanto a visão é um bem; mas a nudez é privação de algo indiferente; porquanto a roupa é algo indiferente e não é nem um bem nem um mal. Por isso, nenhuma privação é um bem, mas ou é um mal ou algo indiferente. E surgiria privação de bens, ou de todos eles ou da maioria. Mas Aristóteles diz que de modo algum surge privação dos bens que existem na alma e que dependem de escolha; porquanto ninguém diz que se é privado de justiça, e aquele que disse que ‘ninguém carrega conhecimento’<sup>215</sup> falou a partir da mesma noção. Portanto, as privações são antes de riqueza, fama, honra e coisas de tal natureza, e sobretudo dos bens que são assim chamados em relação às posses. Por isso, à maioria das privações se seguem piedades e lamentos. Aristóteles, porém, comparou agora a oposição das privações naturais com a dos contrários.” Mas isso é suficiente.

#### Fragmento 60

Simplicius, *In Cat.* 407,15-20<sup>216</sup>.

Completado o discurso sobre a diferença dos opostos em Aristóteles<sup>217</sup>, seria bom registrar também as opiniões de Arquitas sobre os opostos no livro *Sobre os Opostos*, sendo elas o modelo das coisas que foram ditas [por Aristóteles], e sobretudo porque o divino Jâmblico não inseriu nos *Comentários* coisa alguma desse livro, e talvez porque este não haja chegado até ele; porquanto aquele que examinou o livro de Aristóteles *Sobre os Opostos*<sup>218</sup> não teria deixado passar sem consideração isso.

---

<sup>215</sup> Resposta de Estilpo de Mégara ao rei Demétrio Poliórctes, o qual lhe perguntara se algum de seus homens o havia roubado: “Não vi ninguém carregando conhecimento.” (Plutarco, *Vidas Paralelas*, *Demétrio* 9.)

<sup>216</sup> *Ibid.* 13a37-b34.

<sup>217</sup> O discurso finaliza com uma análise da peculiaridade da oposição por afirmação e negação: trata-se do único caso em que *sempre* se têm a verdade de um dos opostos e a falsidade do outro.

<sup>218</sup> Note-se que Simplicio se equivoca quanto ao título do pseudoepígrafo.

## Fragmento 61

Simplicius, *In Cat.* 413,6-15<sup>219</sup>.

Jâmblico, por sua vez, estendendo o discurso a todos os contrários, diz que alguns dos contrários se misturam, como o branco e o preto no cinza, e o doce e o amargo na infusão de absinto, enquanto outros são não misturáveis, como a saúde e a doença, ainda que os médicos as misturem na chamada condição neutra [οὐδετέρα λεγομένη καταστάσει]<sup>220</sup>. “Ademais”, diz Jâmblico, “entre os contrários que geram algo único, o gerado ora é mais que um dos que o geraram e menos que o outro, como o cinza, ora é maior que ambos, como o que é a soma de um maior e um menor, ora é menos que ambos, como o gerado a partir de algo reto e de algo curvo; porquanto é menos reto que o reto e menos curvo que o curvo”.

## Fragmento 62

Simplicius, *In Cat.* 413,27-414,19<sup>221</sup>.

[Aristóteles, todavia [diz Simplício], não acrescentou que os contrários surgem na coisa que é numericamente a mesma; alguns, de fato, dizem que a sagacidade determinada, por exemplo a de Sólon, é contrária à sua insensatez, caso esta exista, e a saúde dele à doença dele, não qualquer saúde a qualquer doença, porém Aristóteles não parece haver colocado as coisas assim; por isso,] ele disse que os contrários surgem somente em um gênero e em uma espécie. E Jâmblico, seguindo-o, diz que tal sagacidade não é dita [por Aristóteles] contrária a tal insensatez por indicação, mas que a sagacidade é contrária à insensatez de modo imediato<sup>222</sup>. E, se, no caso de algum indivíduo, os contrários forem ditos de modo determinado, isso ocorre por referência às coisas contrárias de maneira imediata<sup>223</sup>; por que a insensatez seria algo mais contrário neste do que naquele? Talvez haja uma oposição também nestes, se de fato tanto as virtudes quanto os vícios se individualizam [ἰδιοτροποῦνται] em relação às almas que os possuem, e as saúdes e as doenças em

---

<sup>219</sup> *Ibid.*, 14a6-14.

<sup>220</sup> Romano (2012, p. 331, n. 309) identificou a correspondência com a οὐδετέρα διάθεσις (“disposição neutra”) da qual fala Galeno (*Ars Medica* 317, 10-11; 362,8; *passim*).

<sup>221</sup> *Ibid.*, 14a15-19.

<sup>222</sup> Isto é, considerada como espécie, não como particularizada em algum indivíduo.

<sup>223</sup> A sagacidade de Sólon só é contrária à sua insensatez porque o universal Sagacidade é contrário ao universal Insensatez.



relação aos corpos que as possuem<sup>224</sup>. Mas, como Aristóteles não diz que os contrários surgem também na coisa numericamente a mesma, se de fato ele mesmo definiu o que é próprio da substância, que é o ser ela capaz de receber os opostos enquanto permanece a mesma coisa e algo numericamente uno? Talvez Aristóteles não queira que o substrato dos contrários não seja numericamente uno, mas talvez haja sido agora omitido, visto que havia sido claramente dito nos discursos sobre a substância, mas, se de fato então os contrários surgem nos indivíduos, não é em virtude dos indivíduos que eles possuem a contrariedade; porquanto ele não diz que tal inteligência e tal insensatez são contrárias, mas que essa inteligência e essa insensatez são contrárias. Esse é o modo correto de colocar o que é dito por Jâmblico. Mas é claro que, no mesmo em gênero e no mesmo em espécie, os contrários não somente surgem ao mesmo tempo, mas também existem ao mesmo tempo, porque é possível coexistirem num e noutro; mas, no numericamente o mesmo, é impossível existirem ao mesmo tempo, apenas sucessivamente.

#### Fragmento 63

Simplicius, *In Cat.* 415,15-34.<sup>225</sup>

Teofrasto, em seus *Tópicos*, escreveu o seguinte, tornando o discurso [de Aristóteles] ainda mais problemático<sup>226</sup>: “Visto que os princípios dos contrários são contrários, é claro que esses princípios não estão num único gênero, como não estão o bem e o mal e o movimento e o repouso. Mas excesso e falta seriam contrários e também princípios, bem como forma e privação.” Em resposta a isso, Jâmblico diz que “se há dez gêneros dos entes, e todos os contrários estão sob eles, ou todos serão ordenados sob um único gênero, ou um sob um, e outro sob outro, ou haverá contrários em muitos sentidos, sendo cada um ordenado sob mais de um gênero”. Ora, Teofrasto não diz simplesmente que os contrários não estão num único gênero, chamando de gêneros as categorias, mas que não há gêneros deles diversos dos contrários; esses são princípios dos contrários, e sob eles são ordenados os outros contrários, visto que também ele sabe que o excesso e a falta estão ordenados sob

---

<sup>224</sup> Referência a uma característica dos contrários aludidas no trecho em comento, qual seja, a de surgir sempre na mesma coisa seja por espécie, seja por gênero (doença e saúde num corpo de animal, brancura e escuridade num corpo *simpliciter*, justiça e injustiça na alma etc.).

<sup>225</sup> *Ibid.*, 14a19-25.

<sup>226</sup> De Aristóteles, no trecho em comento. Trata-se da ideia de que os contrários se encontram ou no mesmo gênero (ex.: preto e branco no gênero cor), ou em gêneros contrários (ex.: justiça no gênero virtude e injustiça no gênero vício), ou são eles próprios gêneros (bem e mal).

um único gênero, ou seja, a quantidade, como sob uma única categoria, mas, enquanto contrários e princípios de contrários, Teofrasto não quer ordená-los sob outros contrários, ou talvez que os primeiros contrários não sejam gêneros em sentido estrito, e é isso que significa “eles não estão num único gênero”; e, de fato, os exemplos que ele emprega nesses casos são tais que possuem em si mesmos o antes e o depois. “Talvez, então”, diz Jâmblico, “Aristóteles esteja seguindo agora a disposição pitagórica sobre as colunas paralelas do que é bom e do que é mau<sup>227</sup>, chamando de gêneros os princípios contrários dos pitagóricos, de modo a acrescentar essa terceira diferença dos contrários mais segundo a opinião”<sup>228</sup>.

#### Fragmento 64

Simplicius, *In Cat.* 418,3-18<sup>229</sup>.

Qual é, portanto, a razão, alguém diria, de tal disposição desses homens divinos [Arquitas e Aristóteles] e do fato de que nem Jâmblico atentou a isso, aquele que firmou muitos e belos argumentos no sentido de se dever considerar o mal em existência derivada [παρρηπιστάσει]<sup>230</sup> e insucesso? Decerto então eles seguiram o ensinamento dos pitagóricos que expunha como contrárias as duas colunas paralelas, a pior e a melhor, nas quais estão ordenados o que é bom e o que é mau. [Mas isso [diz Simplicio] deve ser investigado ainda mais. E, se o que foi dito é verdadeiro, e procurarmos as diferenças entre os opostos, a dos opostos como contrários e a dos opostos como posse e privação, não falaremos mais desta, porque os contrários se transformam uns nos outros, enquanto os opostos por posse e privação não se transformam, se de fato, como foi dito, doença e saúde, e justiça e injustiça, e bem e mal, transformando-se uns nos outros, não se opõem como contrários, mas como posse e privação; mas diremos as mesmas coisas que há pouco dissemos, ou seja, que os contrários são ambos equipolentes e primários tanto segundo a natureza quanto segundo as formas<sup>231</sup>, enquanto a privação é impotência, existência

---

<sup>227</sup> Alguns pitagóricos postulavam dez pares de contrários como princípios (*Met.* I 5, 986a22-26), entre os quais estavam justamente o bem e o mal.

<sup>228</sup> A literalidade do caráter genérico dos princípios dos contrários deve ser abandonada, pois sua adoção perturbaria o esquema das categorias, seja subsumindo num único gênero princípios que não admitem tal subsunção, seja conduzindo a um regresso ao infinito.

<sup>229</sup> *Ibid.*, 14a19-25.

<sup>230</sup> Essa passagem permite supor que Jâmblico seja o autor de ao menos alguns argumentos em defesa da insubstancialidade do mal celebradamente expostos no *De malorum subsistentia*, de Proclo.

<sup>231</sup> Desse modo, bem e mal, por exemplo, não podem ser contrários, pois somente o bem é primário e subsistente por natureza (em outras palavras, possui uma positividade ontológica). Essa perspectiva

dependente, contra a natureza e insucesso da forma. Mas devemos proceder para as próximas coisas de Aristóteles.]

## Fragmento 65

Simplicius, *In Cat.* 421,11-29.<sup>232</sup>

Nesse trecho, então, Aristóteles expôs os cinco modos de dizer o anterior, o segundo o tempo, o segundo a natureza, o segundo a ordem, o segundo o poder e o segundo a causa. E é claro que o posterior será dito de tantos modos quanto o anterior. Aquele que define o anterior pela posição, por exemplo se dissermos que, entre os pilares, o anterior é o oriental, se o anterior está nessa condição só em relação ao pensamento, não haverá nenhuma definição (porquanto a mesma coisa será anterior e posterior [conforme o ponto de vista]); mas, se o pilar possui algo também por natureza, referir-se-á sob a ordem. Mas o anterior por pensamento é como o fim, pois pensamos antes o fim, como o teto antes das paredes, e das fundações, e da escavação — isso será então referido sob a anterioridade temporal; porquanto o pensamento do fim é anterior no tempo, mas a existência dele é posterior no tempo e anterior em essência; porquanto as coisas mais perfeitas são anteriores em essência. Esse significado de anterior não me parece haver sido omitido [por Aristóteles] como diz Jâmblico, mas estar compreendido no quarto modo, no qual o anterior era dito o mais valioso e o melhor. [Alhures, ele chama de anterior também a parte que está na definição da coisa, parte essa que, penso [diz Simplício], será compreendida, enquanto tomada como causa material, no quinto modo, do mesmo modo seguindo o inteiro como a matéria, porém não se converte pela consequência do ser<sup>233</sup>. Mas Aristóteles diz também que o fim é anterior e mais cognoscível para nós, embora seja posterior por natureza<sup>234</sup>.]

---

se coaduna com o exposto no Fragmento 59, onde Jâmblico nega a possibilidade de o mal sofrer privação, por significar esta uma perda.

<sup>232</sup> *Ibid.*, 14a26-b23.

<sup>233</sup> “De fato, algumas coisas podem existir sem as outras quanto à geração: por exemplo, o todo sem as partes; outras, ao contrário, podem existir sem outras quanto à corrupção: por exemplo, as partes sem o todo.” (*Met.* IV 11, 1019a, 12-14. Trad. Reale.)

<sup>234</sup> Cf. *EN* III 1112b12 em diante: o fim (objetivo) de uma ação já é conhecido pelo agente, cabendo a este raciocinar unicamente sobre os meios para atingi-lo; na ordem do real, contudo, os atos intermediários (que, na ordem do pensamento, vinham por último, como conclusões do raciocínio deliberativo) precedem a consecução da meta.

## Fragmento 66

Simplicius, *In Cat.* 425,11-426,13.<sup>235</sup>

[Parece de fato que a essa simultaneidade não foi outorgado nenhum oposto anterior e posterior.] Mas Jâmblico diz que se opõem a ela as coisas que surgem pela divisão anterior ou posterior, como o animado, tomado da divisão anterior, é anterior ao alado, tomado da divisão posterior; porquanto nem essas coisas se convertem pela consequência do ser<sup>236</sup>, de modo que também esse significado de simultaneidade se opõe ao segundo modo de dizer o anterior e o posterior, no qual são ordenados os gêneros e as espécies. Jâmblico, porém, dividindo o animal em racional e irracional e o irracional em alado, terrestre e aquático, coloca o irracional como anterior ao alado: “Assim”, diz ele, “também no caso dos axiomas, alguns, depois de terem dividido os simples e os não simples, fizeram a divisão em espécies simultâneas, enquanto outros, em proposições simples, e hipotéticas, e disjuntivas, de modo não correto; porquanto a proposição hipotética e a disjuntiva são espécies da proposição não simples, que é distinta em oposição à simples. Mas parece”, diz Jâmblico, “que há também algumas coisas simultâneas pela ordem que são opostas às anteriores e às posteriores segundo a ordem, como as coisas de igual estima ou valor. Talvez seja possível que as coisas distintas a partir do mesmo gênero em oposição hajam sido ditas, num sentido mais geral, simultâneas tanto por natureza quanto por ordem; porquanto essas coisas são mais simultâneas por ordem do que por natureza, se de fato são simultâneas por natureza as coisas coexistentes e mutuamente exclusivas, como é o caso dos relativos; mas as coisas divididas a partir do mesmo gênero em oposição não estão relacionadas assim”. [É oportuno notar que a coisa de igual valor e a de igual estima não teriam a simultaneidade segundo a ordem. Porquanto nem o anterior e o posterior segundo a ordem eram ditos ter anterioridade e posterioridade por excesso ou por falta de valor ou de estima, mas antes nas primeiras categorias da posição, como o proêmio era dito anterior segundo a ordem da exposição; a coisa igual em valor e estima se opõe antes ao quarto modo de dizer o anterior e o posterior, o modo segundo o melhor e mais valioso, o que

---

<sup>235</sup> *Ibid.*, 14b24-15a12.

<sup>236</sup> O exemplo dessa conversão, no texto em comento, é o do dobro e da metade: um implica a existência do outro, sem haver entre eles relação de causa e efeito. O exemplo de não conversão é o do animado e do aquático: havendo o aquático, há o animado, mas, havendo o animado, não necessariamente há o aquático.

claramente parece haver sido omitido por Aristóteles<sup>237</sup>. As coisas simultâneas segundo a ordem seriam as que têm a mesma posição, como muitos proêmios seriam ditos simultaneamente ordenados antes da exposição, e também neles há uma ordem. Talvez essas coisas distintas em oposição se oponham ao anterior e ao posterior segundo a ordem, visto que estão na mesma coluna e possuem a mesma ordem.] Jâmblico, porém, diz: “Mas talvez o simultâneo em sentido estrito não suporte a ordem; porquanto a ordem existe na divisão. Mas deve-se notar”, diz Jâmblico, “que em todo gênero devem ser divididas em oposição algumas espécies, e que elas são simultâneas por natureza, o que não existe nas coisas em que uma é anterior e outra é posterior, e que o alado, o terrestre e o aquático são espécies do gênero animal”<sup>238</sup>.

#### Fragmento 67

Simplicius, *In Cat.* 426,14-30<sup>239</sup>.

Mas são simultâneas também as coisas que se encontram reciprocamente no mesmo lugar, como também anterior e posterior eram ditos segundo o lugar<sup>240</sup>; porquanto chamamos as coisas que estão no mesmo lugar e no mesmo recipiente de simultâneas e juntas; e o simultâneo é dito do mesmo modo que o junto; “se, então, a guerra e a peste simultaneamente subjagam os aqueus”<sup>241</sup>, diz Homero. E dizemos que jazem simultaneamente as coisas que jazem no mesmo lugar e que moram juntos aqueles que moram na mesma casa. E empregam “simultâneo” também no caso dos que fazem algo em comum, como no caso do governar simultaneamente. Mas talvez não seja possível chamar de simultâneas em sentido estrito nenhuma dessas coisas mencionadas, a não ser em sentido amplo; porquanto não é possível que dois corpos estejam ou sejam colocados no mesmo lugar, para que sejam chamados de simultâneos em sentido estrito; é por isso também que Aristóteles omitiu essas coisas. “É preciso indicar também isto”, diz Jâmblico, “que ao simultâneo segundo o tempo contrapomos o anterior e o posterior segundo o tempo, enquanto, no caso das coisas

---

<sup>237</sup> De fato, essa subdivisão não consta no texto comentado.

<sup>238</sup> Essa ordem interna no esquema classificatório seria, segundo Jâmblico, o motivo pelo qual essas espécies não são simultâneas *simpliciter*, pois a simultaneidade em sentido próprio é a temporal, em que não se observa ordem alguma.

<sup>239</sup> *Ibid.*, 14b24-15a12.

<sup>240</sup> No texto em comento, não consta a simultaneidade espacial como exemplo, tampouco a simultaneidade operacional.

<sup>241</sup> *Iliada* I 61: εἰ δὴ ὁμοῦ πόλεμος τε δαμᾶ καὶ λοιμὸς Ἀχαιοῦς. Na citação de Simplício, aparece ἄμα em vez de ὁμοῦ, contrariamente a todas as edições que consultamos. Embora ambos os advérbios possam ser sinônimos, ὁμοῦ é predominantemente espacial, enquanto ἄμα é mais temporal.

segundo o lugar, se opõe o separado; e isso é duplo: por um lado, o que é num ou noutro lugar; por outro lado, o que está num único lugar, ao qual se opõe o em comum, por exemplo ‘carreguemos isto em comum’, não dizendo ‘em comum’ nem segundo o espaço nem segundo o tempo, mas segundo a atividade”.

#### Fragmento 68

Simplicius, *In Cat.* 433,14-15.<sup>242</sup>

“Deve-se entender o repouso”, diz Jâmblico, “como a privação do movimento, a qual Aristóteles<sup>243</sup> chamou inadequadamente de contrário”.

#### Fragmento 69

Simplicius, *In Cat.* 436,19-25.<sup>244</sup>

Aristóteles diz que o ter é homônimo e que é dito de oito modos. Porquanto o que é qualificado segundo qualquer coisa, seja segundo posse, seja segundo disposição, seja segundo figura ou obviamente cor, seja segundo qualquer afecção, é dito ter a qualidade segundo a qual é qualificado, e o que é quantificado é dito ter uma quantidade, por exemplo um tamanho de quatro cúbitos. “E aquele que tem oito domésticos”, diz Jâmblico, “é dito ser servido por oito”; mas talvez esse seja o significado do sétimo modo de dizer o ter, o do ter como posse<sup>245</sup>.

#### Fragmento 70

Simplicius, *In Cat.* 437,33-438,36<sup>246</sup>.

“Aristóteles não dividiu”, diz Jâmblico, “em espécies o ter genérico, porque o haveria dividido do mesmo modo que o agir e o sofrer e o estar. Porquanto as espécies do agir e do sofrer seriam, pode ser, como as coisas animadas ou como as

---

<sup>242</sup> *Ibid.* 15b1-16.

<sup>243</sup> Trata-se de uma das raras críticas a Aristóteles feitas por Jâmblico. Para este, a oposição entre movimento e repouso não é por contrariedade, mas por posse e privação, o que de fato se coaduna com o exposto anteriormente sobre as espécies de opostos, incluindo os contrários. É interessante que essa franca objeção ocorre precisamente em comentário ao que hoje sabemos ser uma intervenção editorial no texto aristotélico.

<sup>244</sup> *Ibid.*, 15b17-32.

<sup>245</sup> O exemplo aduzido por Jâmblico não se encontra no texto em comento. Simplício, como se vê, não aceita que o significado envolvido na frase analisada seja o do ter enquanto quantidade.

<sup>246</sup> *Ibid.*

inanimadas que agem ou sofrem, e destas algumas ações e afecções seriam comuns, enquanto outras seriam individuais e particulares. E, no caso do estar”, diz Jâmblico, “seria dito do mesmo modo; porquanto, de fato, algo está como animado ou inanimado, e segundo as diferenças mencionadas. E o ter, portanto, poderia ser dividido como gênero em espécies do mesmo modo como aquelas outras categorias, divisão essa”, diz ele, “que Aristóteles não fez nem no caso daqueles nem no caso desse gênero, por não ter nada supérfluo”. [Dizendo Jâmblico essas coisas, espantame [diz Simplício] que ele diz serem as mesmas as diferenças e as espécies de gêneros diversos e não ordenados um sob o outro, quero dizer do agir e do sofrer e do estar e do ter; porquanto, de modo geral, tal divisão não é própria dos gêneros, mas das coisas que participam, e nem mesmo na medida em que participam. Jâmblico classificou melhor, portanto, nas coisas sobre o ter como gênero, tentando transmitir as diferenças próprias dele, quando dizia que, entre as coisas tidas, umas fornecem ornamento, outras são instrumentos de defesa, outras são coberturas, ou em volta do corpo inteiro, como uma roupa, ou em volta de uma parte, como um sapato, e todas as demais coisas do tipo das quais Jâmblico fala ali<sup>247</sup>, e nós inferimos a divisão a partir das coisas ditas por ele. Mas vale a pena investigar quais são as divisões em espécies desses gêneros.] Mas devem-se registrar as coisas ditas em seguida por Jâmblico: “Talvez”, diz ele, “o ser dito de mais modos o ter não signifique o ser dito de muitos modos e homonimamente; porquanto todos os modos que ele elenca”, diz Jâmblico, “são ordenados sob o ter como gênero<sup>248</sup>. Mas, como Aristóteles disse, no caso da qualidade, ‘a qualidade é uma das coisas ditas de muitos modos’, não dizendo ser ela homônima, assim também ele expõe algumas diferenças do ter como gênero; porquanto tanto o qualificado, tendo a qualidade, quanto o quantificado, tendo a quantidade, têm-nas, embora diferentemente, e não do mesmo modo. Vendo, portanto, que também no ter há uma diferença, julgou que não se deve omiti-la como indefinida, ao mesmo tempo mostrando também que ele é um gênero, se de fato é predicado de mais coisas e de coisas diferentes; porquanto parecia que ele era algo simples, mas, sendo tal, não seria gênero do que tem”. [E não se devem tomar nem as coisas incorpóreas nem as partes; porquanto o branco, e o de três cúbitos, e o que tem pés são uma única coisa com as coisas tidas. Mas nem o filho, nem o campo, nem o que é colocado em volta de algo inanimado são dominados em

---

<sup>247</sup> Fragmento 54. Trata-se de diferenças não do ter como gênero, mas das coisas que têm, das coisas tidas e dos modos de se ter algo.

<sup>248</sup> Tem-se, pois, sinonímia, não homonímia.

relação ao que tem. E é por isso que Arquitas diz, ali onde trata de modo preciso do ter como gênero, que o ter significa certo domínio sobre as coisas adquiridas.] Mas, visto que também o divino Jâmblico avançou até esse ponto, também eu [diz Simplício] paro o discurso, [rogando aos guardiões desses discursos que concedam um entendimento mais preciso, e que me agraciem como um suprimento de viagem para as teorias mais sublimes<sup>249</sup>, e que me forneçam ócio longe das distrações da vida.]

---

<sup>249</sup> Culminando na teologia platônica. Recorde-se que as *Categorias* constituíam a primeira etapa do currículo neoplatônico.



Fragmento 71

Stephanus,<sup>250</sup> *In Int.* 21,28-32.<sup>251</sup>

[Aristóteles diz que o discurso que afirma é ou aquele que mostra uma coisa só] ou o discurso que é unitário por conjunção: Jâmblico diz que Aristóteles disse acima “unitário por conjunção” para o caso das conjunções copulativas, aquelas que não significam uma relação entre duas ou mais coisas, como “Sócrates caminha, e Platão conversa”, e que ele disse aqui “unitário por conjunção” aludindo às premissas hipotéticas, por exemplo “se o sol está sobre a terra, é dia”. [Mas isso não é verdadeiro; porquanto ele não tem como mostrar que o filósofo colocou “unitário por conjunção” para essa noção<sup>252</sup>.]

Fragmento 72

Ammonius, *In Int.* 135,7-25.<sup>253</sup>

[Das duas uma, portanto: ou diremos que todas as coisas acontecem necessariamente e da forma como são conhecidas e preditas pelos deuses e o contingente será um nome vazio ou diremos que as coisas aqui não são conhecidas nem previstas pelos deuses; mas isso de fato é impossível; então o contingente vai embora<sup>254</sup>.] Deparando-nos nós, portanto, pela guia do divino Jâmblico, com esse discurso terrível do qual falávamos e que parece ser fortalecido pela própria

---

<sup>250</sup> Estêvão de Alexandria, comentador ativo nos sécs. V e VI d.C. Professor renomado, escreveu também sobre alquimia e astrologia.

<sup>251</sup> Cf. *Int.* 17a8-26.

<sup>252</sup> De fato, quando o exemplo utilizado no texto em comento aparece também na *Metafísica*, o sentido de “conjunção” é o convencional: “Voltemos ao problema formulado acima, relativo às definições e aos números: qual é a causa de sua unidade? De todas as coisas compostas de partes, cujo conjunto não é como um montão, mas algo além das partes, existe uma causa <da unidade>; de fato, também nos corpos a causa da unidade é, às vezes, o contato, outras uma viscosidade ou alguma afecção desse tipo. Ora a definição é um discurso que constitui uma unidade, não pela extrínseca ligação das várias partes como a *Ilíada*, mas porque se refere a um objeto essencialmente uno. Que é, então, que torna o homem uma unidade, e qual é a razão pela qual ele é uma unidade e não uma multiplicidade, por exemplo, animal bípede, sobretudo se existem, como afirmam alguns, um Animal-em-si e um Bípede-em-si?” (VIII, 1045a, 6-16, trad. Reale.)

<sup>253</sup> *Ibid.* 18a28-34.

<sup>254</sup> Trata-se do célebre problema dos futuros contingentes, que surge da suposta tensão entre o princípio da bivalência (toda proposição é verdadeira ou falsa) e a não necessidade/contingência de eventos futuros. Aristóteles, para afastar o determinismo, derroga a bivalência no caso dos futuros contingentes.

evidência, como as predições dos oráculos mostram, julgaremos oportuno distinguir as diferentes medidas dos conhecimentos, dizendo que o conhecimento, sendo intermediário entre o que conhece e o que é conhecido<sup>255</sup>, se de fato é atividade do que conhece sobre o que é conhecido, como a atividade da visão sobre o branco, ora conhece o que é conhecido melhor que a natureza do próprio conhecido, ora de forma pior, ora coordenadamente<sup>256</sup>; [porquanto, quando dizemos que nosso intelecto, examinando as ações políticas, conhece os fatos particulares, referindo estes aos universais e por meio deles como apropriados tentando conhecê-los, é claro que diremos aqui que o conhecimento é melhor que o que é conhecido, se de fato o particular é divisível e mutável, enquanto o raciocínio, com o qual o intelecto prático conhece essas coisas, é indivisível e imutável.]

### Fragmento 73

Stephanus, *In Int.* 35,16-38,11.<sup>257</sup>

À verdade dos enunciados, como também diz Aristóteles, segue-se a realidade dos fatos. Porquanto, se o enunciado é verdadeiro, e o intelecto demiúrgico conhece absolutamente as coisas futuras, absolutamente existirá também o que será<sup>258</sup>. Jâmblico, resolvendo essa dificuldade, diz que o que conhece e o que é conhecido ora são iguais, como a alma, que se conhece a si mesma (porquanto nesse caso o que investiga e o investigado são a mesma coisa, bem como o que conhece e o que é conhecido), ora o que conhece é melhor que a coisa conhecida e conhece melhor que pela natureza desta, como quando conhecemos o destrutível, por exemplo Sócrates enquanto animal racional mortal. [Porquanto aqui conhecemos melhor que pela natureza de Sócrates, porquanto o animal racional mortal é eterno e não destrutível. Ou o que conhece conhece pior que pela natureza do conhecido, como quando decidimos conhecer o divino; porquanto, de todo modo, concebemos certas figuras e certas formas corpóreas<sup>259</sup>, e é claro que nesse caso o conhecimento é pior que a coisa conhecida.] [...] Já aprendemos as dificuldades referentes ao contingente, como supunham fazer a eliminação dele. Não obstante, trouxemos também as

---

<sup>255</sup> Ressonância da noção de conhecimento como um relativo, elaborada nas *Categorias*.

<sup>256</sup> Trata-se da base do argumento de Jâmblico para lidar com o problema dos futuros contingentes.

<sup>257</sup> *Ibid.* 18a33-19b4.

<sup>258</sup> Formulação teológica do problema dos futuros contingentes, a qual aponta para a suposta incompatibilidade entre a presciência divina e a contingência dos eventos.

<sup>259</sup> Ao pensarmos o divino, fazemo-lo por meio de figuras e formas que, a rigor, não correspondem à sua realidade.

soluções para elas.] A primeira tentativa deriva do conhecimento divino, a qual foi resolvida conforme Jâmblico. [A segunda deriva da consequência entre enunciados e os fatos, porque, se à verdade dos enunciados se segue a realidade do fato, e à realidade do fato a verdade dos enunciados, e à falsidade dos enunciados a irrealidade do fato, e à irrealidade do fato a falsidade dos enunciados, eliminar-se-á o contingente. Aristóteles resolveu isso a partir da providência, dizendo que, se Deus nos fez capazes de deliberação por meio da natureza intermediária, e o deliberar não é nem sobre as coisas necessárias nem sobre as impossíveis, mas somente sobre as contingentes, é claro que o contingente existe. E, no caso dos discursos verdadeiros e da realidade do fato, não é o fato que ocorre porque o discurso é verdadeiro, mas é o discurso que é verdadeiro porque o fato ocorre.]

#### Fragmento 74

Anônimo, *In Int.*, 54,8-56,14.<sup>260</sup>

[Deve-se saber, portanto, que os estoicos, para eliminar o contingente, lançam duas dificuldades, uma mais superficial e a outra mais elaborada. A superficial, pois, é esta: se colherás (no lugar de “se estiveres prestes a colher”), colherás com certeza, não sendo o caso que talvez colhas e talvez não colhas, mas que colherás com certeza. Inversamente, se não colherás, com certeza não colherás, não sendo o caso que talvez não colhas e talvez colhas, mas que não colherás com certeza; mas, de fato, ou colherás ou não colherás; é eliminado, então, o contingente. Mas, de fato, dizem, mostrou-se que tu necessariamente ou colherás ou não colherás; não existe, portanto, o contingente<sup>261</sup>. Mas nós, resolvendo a dificuldade, dizemos-lhes [o anônimo]: o “se colherás” acaso induz que, havendo o contingente, o substrato também não colha? Porquanto, se disserem isso, temos o que está sendo procurado. Se não disserem, mas se possa de algum modo necessariamente dizer “mas, de fato, ou colherás ou não colherás”, isso é próprio do contingente<sup>262</sup>. A outra dificuldade, a

---

<sup>260</sup> *Ibid.*, 18a34-19b4.

<sup>261</sup> Trata-se de uma falácia, pois a necessidade não se distribui na disjunção: de “necessariamente, colherás ou não colherás” não se segue “necessariamente colherás ou necessariamente não colherás”. O trecho não explicita, mas temos aqui as premissas do célebre Argumento Preguiçoso, conhecido ao menos desde Crisipo, argumento esse que infere a inutilidade de toda ação perante o determinismo dos eventos.

<sup>262</sup> Para entendermos como “Necessariamente, ou colherás ou não colherás” indica contingência, é preciso despojarmo-nos da leitura da lógica moderna sobre a disjunção, segundo a qual “Ou  $\varphi$  ou não- $\varphi$ ” é uma tautologia, isto é, uma proposição verdadeira independentemente do valor de verdade de  $\varphi$ . O que o Anônimo parece sugerir é o seguinte: “Ou  $\varphi$  ou não- $\varphi$ ” é verdadeiro somente se  $\varphi$  expressa

que dá bastantes argumentações, é esta: o divino, dizem, ou sabe das coisas ou não sabe. Mas, de fato, dizer que não sabe é uma das coisas mais absurdas. Ele sabe, portanto. E, se sabe, sabe delas ou de modo determinado ou de modo indeterminado. Mas, de fato, dizer que sabe de modo indeterminado é por sua vez absurdo; porquanto não diferirá em nada dos seres humanos. É necessário que ele saiba das coisas de modo determinado, e, se isso é verdadeiro, como de fato é, é necessário que ao conhecimento dele se sigam as coisas. E, se ele sabe que haverá uma determinada coisa, é necessário também que ela ocorra. Inversamente, se ele sabe que não haverá uma determinada coisa, é necessário que ela não ocorra. As coisas, portanto, ocorrem necessariamente ou é impossível que ocorram, e de modo algum há o contingente. Muitos resolveram essa dificuldade, sendo o divino Jâmblico o primeiro. Deve-se saber que há o que conhece, o que é conhecido e o conhecimento; porquanto o que conhece conhece por meio do conhecimento. Aquele que conhece, portanto, sabe melhor que segundo a natureza conhecida, ou pior, ou de modo equivalente, por exemplo o ser humano conhece o branco que está no corpo pior que o branco segundo a natureza do branco, quando o toma como universal e o concebe não como estando num substrato, mas como transcendente e enquanto possui uma natureza própria. A alma conhece de modo equivalente quando ela se conhece a si mesma e se volta para si mesma. De modo pior é quando conhecemos as coisas divinas segundo a natureza delas; porquanto não somos capazes de conhecer como elas são por natureza. Assim, portanto, é possível dizer, também sobre as coisas divinas, que elas conhecem as coisas melhor ou segundo a natureza delas. E, como elas conhecem os corpos de modo incorpóreo e as coisas no tempo de modo não temporal, assim também conhecem as coisas contingentes de modo necessário, e não é porque eles sabem que elas acontecem, mas é porque eles produzem todas as coisas com outro conhecimento e iluminam todas as coisas com o próprio ser, e não por deliberação<sup>263</sup>.]

---

um futuro contingente. Nessa leitura, proposições como “Ou chove agora ou não chove agora”, “Ou choveu ontem ou não choveu ontem” e “ou  $1 + 1 = 2$  ou  $1 + 1 \neq 2$ ” não seriam verdadeiras, pois a presença da verdade negada falsearia a disjunção.

<sup>263</sup> Em outras palavras: na perspectiva divina, o evento, conhecido (e criado) *sub specie aeternitatis*, é necessário; na perspectiva mortal, o mesmo evento é contingente. Obviamente, trata-se de uma tentativa de solução que não afasta a ameaça do determinismo, apenas aceita, no máximo, uma aparência de não necessidade no âmbito da geração.

Fragmento 75

Stephanus, *In Int.* 50,13-26.<sup>264</sup>

[Em relação ao que é ensinado nos *Analíticos*, Jâmblico disse que [a pergunta dialética] deve interrogar a contradição inteira<sup>265</sup>. Alexandre, por sua vez, atentando para os argumentos postos por Aristóteles nesse tratado [o *Da interpretação*], disse que [a pergunta dialética] deve interrogar uma das duas partes da contradição<sup>266</sup>. E eles dizem quase as mesmas coisas, exceto que a interrogação de uma só parte da contradição é mais evidente; porquanto aquele que interroga pode deparar-se com isso e responder ou “Sim” ou “Não”. Porquanto, se alguém dissesse isto tudo — “A alma é imortal ou mortal?” — e aquele respondesse ou “Sim” ou “Não”, não estaria claro para qual parte da contradição ele deu a resposta, de modo que aqui Alexandre é preferível a Jâmblico. Mas Jâmblico dizia que aquele que pergunta, ainda que exprima uma única proposição, interroga potencialmente a contradição inteira; porquanto, ao dizer “A alma é imortal ou não?”, se pensa de maneira total também a outra, por exemplo “Mortal”, de modo que, tanto se alguém interrogar uma única proposição quanto se interrogar a contradição inteira, se tem a mesma coisa. E Aristóteles então fala bem, com a ressalva de que se deve confiar mais em Alexandre por causa das razões mencionadas.

Fragmento 76

Ammonius, *In Int.* 202,3-21.<sup>267</sup>

Mas, visto que discordam entre si sobre a interrogação dialética o comentador [Alexandre] de Afrodísias e o divino Jâmblico, um<sup>268</sup> seguindo o texto proposto por Aristóteles e achando que a interrogação dialética é sobre somente uma das partes

<sup>264</sup> Cf. *APr.* I 1,24a22-b12.

<sup>265</sup> A interrogação referente a uma contradição específica forma a premissa dialética, o oposto da premissa demonstrativa, formada com base na suposição de um dos membros da contradição. Segundo Romano (2012, p. 375), a exegese dessa questão aristotélica é extensa, tendo persistido até o séc. XIV.

<sup>266</sup> *Int.* 20b22-26.

<sup>267</sup> Cf. *APr.* I 1,24a22-b12.

<sup>268</sup> Alexandre.

da contradição, e o outro<sup>269</sup> porque segue as coisas ditas por Aristóteles sobre ela na introdução dos *Analíticos* e acha que a interrogação dialética é a interrogação da contradição inteira (de fato, diz Aristóteles ali, a proposição dialética é, “para aquele que pergunta, uma interrogação da contradição e, para o que raciocina, uma suposição do plausível aparente”), [é evidente, a partir das coisas antes ditas, como arbitraremos para a disputa; porquanto em ato é necessário que seja objeto da interrogação somente uma das partes da contradição, se deve atender o propósito respondendo somente “Sim” ou “Não”, mas em potência, de fato, também a outra parte da contradição é proposta<sup>270</sup>; porquanto, ainda que encontremos no diviníssimo Platão algumas interrogações que interrogam em ato a contradição inteira, como] no *Fédon* (“E o que então acerca da aquisição da sagacidade, o corpo é obstáculo ou não?”)<sup>271</sup>, e é olhando principalmente para isso que o grande Jâmblico afirma que a contradição inteira está compreendida na interrogação dialética, [deve-se saber, contudo, que o Sócrates de Platão não se comporta, nas conversas com os que comungam com ele dos discursos, conforme o propósito do chamado dialético segundo Aristóteles<sup>272</sup>.]

#### Fragmento 77

Philoponus, *In Apr.* 26,4-10.<sup>273</sup>

Os comentadores mais precisos dizem que o divino Jâmblico, depois de ter dito, por brevidade, que é uma coisa única a derivada de cada uma das contraposições<sup>274</sup>, mostrou também a oposição em relação a cada uma; mas isso é o que ele faz habitualmente, de modo que haverá duas contraposições: adição/eliminação, composição/divisão. É por isso que Jâmblico nos mostrou todas as proposições ensinadas no *Sobre a Interpretação*; porquanto toda proposição tem o “é” ou como algo adicionado ou como algo eliminado<sup>275</sup>, ou como algo composto ou como algo dividido<sup>276</sup>.

---

<sup>269</sup> Jâmblico.

<sup>270</sup> Amônio busca uma posição conciliatória, aplicando a teoria aristotélica do ato e da potência à própria ação de interrogar.

<sup>271</sup> 65a9.

<sup>272</sup> Amônio se mostra mais receptivo às diferenças entre Platão e Aristóteles do que Jâmblico.

<sup>273</sup> *Ibid.* 1, 24b16-18.

<sup>274</sup> Contraposições: as formas da cópula (“é”, na proposição afirmativa, “não é”, na proposição negativa).

<sup>275</sup> Adicionado ao predicado ou dele eliminado (“é *P*”, “não é *P*”).

<sup>276</sup> Algo composto (*S é P*) ou algo dividido (*S não é P*).

## Fragmento 78

Ammonius, *In Apr.* 31,11-22.<sup>277</sup>

Deve-se saber que Aristóteles era desta opinião, de que todos os silogismos na segunda<sup>278</sup> e na terceira figura<sup>279</sup> são imperfeitos<sup>280</sup>, enquanto Boeto, tornando-se o undécimo<sup>281</sup> escolarca do Perípatos a partir de Aristóteles, teve uma opinião contrária à de Aristóteles sobre isso, e teve a opinião correta, e demonstrou que todos os silogismos na segunda e na terceira figura são perfeitos. Porfírio e Jâmblico seguiram essa opinião, além de certamente Máximo [de Éfeso], que foi discípulo de Hiério, discípulo de Jâmblico. Mas também Temístio, o parafraseador, foi da opinião contrária à de Aristóteles. Para esses dois, portanto, Máximo e Temístio, que tiveram e armaram opiniões contrárias<sup>282</sup> sobre isso, como se acreditava, também o imperador Juliano foi árbitro das opiniões deles e deu o voto favorável a Máximo, Jâmblico, Porfírio e Boeto.

## Fragmento 79

Ammonius, *In Int.* 227,16-228,6.<sup>283</sup>

No presente tratado *Sobre a Interpretação*, portanto, propondo-se o Filósofo [Aristóteles] a transmitir-nos as contraposições das proposições e suas várias diferenças, plausivelmente descreveu o modo principal das negações e, propondo-se nos *Analíticos Primeiros* a ensinar-nos donde nascem os silogismos, toma todas as proposições sobre as quais e das quais se formam os silogismos segundo o afirmativo, que ele chama de figura, porque queremos inferir [que a conclusão seja] algo determinado nos silogismos, e o determinado advém de proposições determinadas, e as afirmações parecem ser mais determinadas que as negações,

---

<sup>277</sup> *Ibid.* I 1, 24b22-26.

<sup>278</sup> Segunda figura do silogismo: combinação na qual o termo médio (aquele que aparece nas duas premissas mas não na conclusão) atua como predicado em ambas as premissas.

<sup>279</sup> Terceira figura do silogismo: combinação na qual o termo médio (aquele que aparece nas duas premissas mas não na conclusão) atua como sujeito em ambas as premissas.

<sup>280</sup> Na silogística aristotélica, silogismo imperfeito é aquele que necessita de uma prova; essa prova consiste, por sua vez, em operações que culminam na redução do silogismo imperfeito a uma das formas perfeitas da primeira figura (combinação na qual o termo médio é sujeito na premissa maior e predicado na premissa menor).

<sup>281</sup> O undécimo escolarca do Perípatos.

<sup>282</sup> A passagem não é clara, pois tanto Máximo quanto Temístio defendiam a perfeição da segunda e da terceira figura.

<sup>283</sup> *Ibid.* I 3, 25a37-b14.

visto que correspondem às espécies<sup>284</sup>, e por isso no caso delas é mais fácil acompanharmos as conexões silogísticas ou não silogísticas das proposições. E Aristóteles chama umas proposições de afirmações e outras de negações não somente para tornar tal divisão delas conforme as definições ulteriores, mas também porque acontece que as proposições supostas como afirmações naqueles silogismos exprimem a mesma coisa que algumas negações reais, quero dizer, as que eliminam, tais como são, o modo e ao mesmo tempo a definição ulterior afirmativa, que é o que diz sobre elas o filósofo Jâmblico, afirmativas na elocução mas negativas no significado<sup>285</sup>, [visto que tomamos as contraposições das proposições ou segundo os modos, ou segundo a quantidade, ou segundo a qualidade, e segundo os modos as proposições necessárias se opõem às contingentes, porque aquelas sempre têm do mesmo modo a coisa sobre a qual negam, enquanto estas [as proposições possíveis] indicam que ela muda segundo o ser e o não ser (sendo as proposições do impossível enumeradas nesse aspecto com as do necessário, por isso também ouviremos Aristóteles dizendo que elas significam a mesma coisa), enquanto, segundo a quantidade, as universais se opõem às particulares, e, segundo a qualidade, as afirmativas se opõem às negativas.

#### Fragmento 80

Ps-Ammonius, *In APr.* 38,29-41,4.<sup>286</sup>

[Investigamos nas misturas [nos silogismos mistos] não se se infere algo universal ou particular, nem afirmativo ou negativo (porquanto não surge nenhuma variação nessas coisas além das mencionadas, visto que também o que pertence universalmente foi então tomado como referido também segundo os modos), mas se a conclusão é pertencente necessária ou contingentemente<sup>287</sup>. Surgindo, portanto, uma mistura de pertença com necessidade na primeira figura, Aristóteles quer que a conclusão siga a premissa maior; se na segunda figura, a convertida; se na terceira

---

<sup>284</sup> Isso, na verdade, fica mais claro quando falamos dos termos: a “ser humano” corresponde uma espécie bem determinada, diferentemente de “não ser humano”, que remete a um grupo heterogêneo.

<sup>285</sup> P.ex.: “É necessário que nenhum quadrado seja redondo”. Isso remete à abrangência da negação nas proposições modais: podemos negar a proposição inteira (“Não é necessário que todo quadrado seja redondo”) ou uma subproposição (como no exemplo que inicia esta nota).

<sup>286</sup> *Ibid.* I 9, 30a15-23.

<sup>287</sup> De fato, a principal questão que Aristóteles coloca sobre o silogismo modal refere-se à modalidade da conclusão, isto é, dado um silogismo não modal, se transformarmos as premissas em modais, a conclusão será necessária ou não necessária? Hodiernamente, há consenso sobre a silogística modal de Aristóteles ser menos precisa e de interpretação mais controversa que a não modal.



figura, a não convertida; porquanto essas se tornam premissas maiores na redução à primeira figura; no caso do quarto modo da segunda figura<sup>288</sup> e no do quinto modo da terceira<sup>289</sup>, não redutíveis por conversão à primeira figura, Aristóteles diz que a conclusão segue a premissa inferior<sup>290</sup>. E os discípulos dele, Teofrasto e Eudemo<sup>291</sup>, bem como os platônicos em geral e os de agora assim dizem que a conclusão segue a premissa inferior tanto na quantidade como na qualidade. Entre os mais recentes, seguiram Aristóteles Alexandre e Jâmblico, enquanto Temístio, Siriano e Proclo seguiram Teofrasto e Eudemo e os platônicos. [...] E, no caso dos elementos, Aristóteles deu a indicação, visto que a faz universal. Mas os seguidores de Teofrasto contestam assim: o que há de irracional no fato de que a conclusão não segue a premissa inferior também no caso dos modos? Ou o que há de irracional em a conclusão seguir a premissa inferior somente no quarto modo da segunda figura e no quinto modo da terceira, segundo Aristóteles? E por que Aristóteles não indica por meio dos termos as que conduzem a uma conclusão necessária, mas somente por meio do discurso universal, enquanto indica tanto por meio do discurso universal quanto por meio de termos as que conduzem a uma conclusão de pertença? Porquanto é claro que é por sempre ser concluído que pertence, e não abundar em termos que conduzem ao necessário, e nós errarmos, contudo, nos discursos universais;] todo discurso, na ausência dos fatos, parece algo inútil e vazio. E, se na segunda figura a conclusão segue a premissa que se torna a maior na redução à primeira figura, no primeiro modo da terceira figura, que parte de uma premissa de pertença e de uma necessária, conclui-se algo de pertença e de necessidade, por poder cada uma tornar-se maior na primeira figura, também se precisamos ora de uma conversão, ora de duas. Talvez isso não seja absurdo; porquanto na terceira figura as conclusões são todas particulares; mas a particular pode ser tanto de pertença quanto de necessidade; por exemplo, o branco pertence a um animal por causa do ser humano e necessariamente por causa do cisne. E a verificação, como disse aquele que me explicou essas coisas seguindo o comentário de Jâmblico, dá-se deste modo: partindo-se da premissa maior necessária e da menor de pertença na primeira figura<sup>292</sup>, também a conclusão é necessária para os termos “animal”, “ser

---

<sup>288</sup> BAROCO, na classificação medieval.

<sup>289</sup> BOCARDO, na classificação medieval.

<sup>290</sup> A premissa inferior, no caso de BAROCO e BOCARDO, é a particular negativa, em contraste com a universal afirmativa, a “superior”.

<sup>291</sup> Eudemo de Rodes, peripatético do séc. IV a.C. Foi um dos discípulos mais célebres de Aristóteles.

<sup>292</sup> Jâmblico tentará explicar uma das partes mais obscuras da silogística modal de Aristóteles: a aceitação de BARBARA com premissa maior necessária, premissa menor assertórica e conclusão

humano”, “caminhante” e de pertença para “animal”, “ser humano”, “movido”; porquanto o pertencente é intermediário entre o necessário e o contingente, tendo do necessário o estar presente e do contingente o poder transformar-se no não ser. E por isso a amplitude é própria da pertença, e a premissa de pertença pode estar mais próxima tanto da necessidade quanto da contingência. [E, quando a premissa de pertença está próxima da necessidade, a conclusão é necessária; porquanto, por exemplo, de duas premissas necessárias infere-se uma conclusão necessária; quando se aproxima do contingente, a conclusão é de pertença, como no caso dos termos mencionados. E Aristóteles diz que, quando se parte da premissa maior necessária e da menor de pertença, a conclusão é necessária, tomando a menor como próxima da necessidade; quando se parte da premissa maior de pertença e da menor necessária, a conclusão é de pertença — Aristóteles toma a menor como próxima da de pertença; por isso, de fato, quando a maior é de pertença e a menor é necessária, Aristóteles não chama a maior de necessária, excluindo-a da necessidade e vendo-a como inclinada para a contingência; quando a maior é necessária, e a menor é de pertença, ele chama a menor de pertencente, não de necessária, visto que ela possui só uma inclinação para a necessidade. Mas, ainda que digamos, dizem os críticos de Aristóteles, que racional pertence necessariamente a todo ser humano e que ser humano pertence a todo caminhante, embora a menor seja próxima da necessidade, a conclusão é de pertença; e, se o movimento pertence necessariamente a toda caminhada, e a caminhada pertence a todo ser humano, a conclusão será de pertença, próxima da necessidade, embora a menor seja de pertença.] A mistura de pertença com necessidade é difícil: nem sempre se conclui que pertence, como mostram os platônicos e Teofrasto por estes termos:

animal ser humano caminhante  
necessidade pertença  
necessidade.

Nem se obtém uma conclusão necessária quando a maior é necessária, como mostra Aristóteles por estes termos: animal pertence necessariamente a todo ser

---

necessária, mas sua rejeição com premissa maior assertórica, premissa menor necessária e conclusão necessária. Pela regra de Teofrasto, conforme a qual a conclusão do silogismo modal segue sempre a premissa “inferior” (no caso, a assertórica, “inferior” à premissa necessária), também o primeiro caso de BARBARA (com premissa maior necessária) será inválido.

humano, ser humano pertence a todo movido, e, portanto, animal pertence a todo movido, mas não necessariamente; nem se obtém uma conclusão necessária quando a menor é de pertença e próxima da necessidade, como mostra Jâmblico por estes termos:

racional ser humano caminhante

necessidade pertença

Pertença.

Fragmento 81

Simplicius, *In Phys.* 767,20-25.<sup>293</sup>

Jâmblico, então, pensa que nesse trecho Aristóteles retorna do tempo não separado para o tempo separado, e é por isso que ele diz que o tempo é numericamente o mesmo nos diferentes movimentos<sup>294</sup>. [Deve-se lembrar também da solução anteriormente mencionada, que o tempo é número do movimento em virtude do fato de que comumente a definição de movimento compreende também o ser ele duração, o que em todo caso é a mesma coisa.]

---

<sup>293</sup> Cf. *Phys.* IV 14, 223a29-b12.

<sup>294</sup> O problema posto no trecho em comento é o da unidade do tempo perante a multiplicidade de movimentos por ele mensurados.

## Fragmento 82

Simplicius, *In Cae.* 1,10-5,13.<sup>295</sup>

[Alexandre, portanto, diz que o *De Caelo* fala sobre o cosmo e sobre os cinco corpos nele, o celeste e os quatro sublunares — fogo, ar, água e terra. E ele aduziu a essa suposição os problemas sobre o cosmo inteiro no primeiro livro, se o cosmo é um ou muitos, e se é limitado ou ilimitado, e se é não gerado e indestrutível ou não, e o problema de Aristóteles, havendo falado nos dois primeiros livros desse tratado sobre o céu em sentido estrito, fazer o discurso, no terceiro e no quarto, sobre os quatro elementos, como conseguinte ao discurso sobre o primeiro corpo. É por isso também que, iniciando por sua vez o terceiro livro, ele ensina que o tratado sobre os corpos é a *Física* e, concluindo as coisas anteriormente ditas, escreveu o seguinte: “Falou-se, pois, sobre o primeiro dos elementos, tanto qual é sua natureza quanto que é indestrutível e não gerado; mas resta falar sobre os outros dois”, querendo dizer com “dois” as duas conjunções, a do leve, na qual estão o fogo e o ar, e a do pesado, na qual estão a água e a terra.] Mas o divino Jâmblico diz que o escopo proposto sobre o corpo celeste e divino nesses livros compreende tanto a teoria sobre o cosmo inteiro, como se estivesse contida conforme a essência em si mesma e servisse a si mesma para a produção da geração, quanto, não obstante, a teoria sobre os elementos e as potências inerentes aos elementos, visto que todos esses dependem do céu e das coisas que giram nele. [...] [No próêmio dos *Meteorologica*, ele escreveu o seguinte: “Sobre as causas primeiras da natureza, pois, e sobre todo movimento natural, e ademais sobre os astros arrançados segundo o movimento que ocorre acima, e sobre os elementos corpóreos, quantos e quais são, e a transformação uns nos outros, e sobre a geração e a corrupção universais, falou-se anteriormente”.<sup>296</sup> Nesse tratado [*Meteorologica*], de fato, após o discurso sobre os princípios naturais, claramente não se fala, segundo esse tratado [*De Caelo*], nem sobre o cosmo, como pensa Alexandre, nem somente sobre o corpo divino e eterno, como pensam os comentadores mais recentes, mas também e principalmente sobre os elementos

---

<sup>295</sup> Não é indicado nenhum lema específico.

<sup>296</sup> *Meteo.* I, 338a20-25.

corpóreos, quantos e quais são. Parece-me, portanto [diz Simplicio], que Aristóteles claramente faz nesse tratado [*De Caelo*] o discurso sobre o céu e sobre os quatro elementos sublunares. Para que o escopo seja demonstrado não como algo disperso, mas como olhando para uma única coisa<sup>297</sup>, deve-se dizer que, após o discurso sobre os princípios naturais, que são princípios dos corpos naturais, Aristóteles fala aqui sobre os corpos simples, que são constituídos imediatamente a partir dos princípios naturais e são partes do universo. Deles, o primeiro é o corpo celeste, com base no qual, como elemento mais valioso, ele intitulou o tratado; e depois dele surgem os quatro elementos sublunares dos corpos compostos. Mas Aristóteles fez o discurso sobre todas essas coisas como sobre coisas primeiras e simples, por isso chamou todas de elementos, não somente os sublunares, mas também o céu, quando disse “sobre o primeiro dos elementos, portanto”, na medida em que ele também é um corpo simples, visto que o céu não poderia ser chamado de elemento em sentido estrito; porquanto nada é composto a partir dele, enquanto elemento é aquilo a partir do que algo primariamente é composto e no que ao final se dissolve.] E, se de fato Alexandre não dissesse que o escopo [do *De Caelo*] concerne também ao cosmo, mas somente aos corpos simples, eu não diferiria em nada dele; mas, se dissesse que o escopo concerne também ao cosmo, na medida em que é sobre todos os elementos no cosmo ou sobre o cosmo inteiro como compreendido no céu, como diz Jâmblico, mas não sobre o cosmo todo e sobre todos os corpos simples, como ele escreveu, não diverjo em nada, assim como não diverjo daqueles que dizem que o escopo concerne ao céu, se também estes estiverem de acordo com o pensamento de Jâmblico, na medida em que também os quatro elementos sublunares dependem do céu e das coisas que giram nele.

### Fragmento 83

Simplicius, *In Cae.* 456,30-457,15.<sup>298</sup>

[Havendo mostrado que o movimento aparente dos astros não é por rotação, pois, se se movessem por rotação, permaneceriam no mesmo lugar, e, havendo resolvido a objeção a partir do Sol, Aristóteles mostra em seguida que os astros, não

---

<sup>297</sup> Nova aplicação do princípio exegético da unidade do escopo, válido para os diálogos platônicos e os tratados aristotélicos.

<sup>298</sup> Cf. *Cae.* II 8, 290a7-29.

rolando, produzem um deslocamento aparente<sup>299</sup>. Porquanto, ainda que se desloquem, como as [esferas] que rolam, não se deslocam, contudo, por rolamento, e, ainda que o rolamento seja próprio do corpo esférico, ele mostra aquilo [que não se deslocam] a partir do fato de que a face aparente da Lua é vista tendo sempre a mesma posição; e isso não aconteceria se aquilo no qual está a imagem ora de um modo, ora de outro girasse e rolasse.] É claro que esse discurso procede ao modo de um axioma que diz que, como ocorre em um caso, assim também ocorre em todos os casos; e o axioma tem fundamento no caso das coisas divinas. Mas, se a face aparente é uma certa diferença essencial do corpo lunar, seja porque ele compreende paradigmaticamente a variedade e a diferença da geração, como diz Jâmblico, seja porque, por ser uma mediação entre as coisas celestes e as sublunares<sup>300</sup>, ele tem uma face mais bem iluminada e outra mais escura por essência, como alguns preferem afirmar, o que foi dito parece ser mais forte para a demonstração; [porquanto de que modo, rolando o corpo inteiro, aquela manteria a mesma posição, sendo contínua com o corpo inteiro?]

#### Fragmento 84

Simplicius, *In Cae.* 507,9-14.<sup>301</sup>

[Havendo, portanto, os filósofos posteriores a Aristóteles recusado a hipótese das esferas retrógradas<sup>302</sup>, principalmente por causa da diferença em profundidade e da irregularidade dos movimentos, exigiram que não fossem preservadas as esferas retrógradas homocêntricas<sup>303</sup> e as supuseram excêntricas<sup>304</sup> e epicicloides<sup>305</sup>,] a não ser que a hipótese das órbitas excêntricas haja sido pensada pelos pitagóricos, como alguns outros registram, por exemplo Nicômaco<sup>306</sup> e Jâmblico, que segue Nicômaco.

---

<sup>299</sup> Nessa teoria, o que se move são os orbes celestes, nos quais os astros estão fixados.

<sup>300</sup> “Em Luna cruzamos, em nossa descida, a grande fronteira [...] do éter ao ar, do ‘céu’ à ‘natureza’, do reino dos deuses (ou anjos) ao dos daemones, do reino da necessidade ao da contingência, do incorruptível ao corruptível”. (Lewis, 2012, p. 108.)

<sup>301</sup> Cf. *Cae.* II 12,292b25-293a11.

<sup>302</sup> Nessa teoria, esferas retrógradas são aquelas que se movem em sentido contrário ao do movimento das estrelas fixas. São postuladas para explicar o movimento aparente dos planetas para trás em relação às estrelas fixas de seu sistema, bem como para neutralizar o efeito do movimento de cada astro sobre o movimento do astro imediatamente vizinho.

<sup>303</sup> Isto é, cujo movimento circular está centrado num ponto que coincide com a Terra

<sup>304</sup> Isto é, cujo movimento circular está centrado num ponto que não coincide com a Terra.

<sup>305</sup> Epiciclo é um círculo menor no qual o astro se move. É contraposto ao deferente, círculo maior ao longo do qual se move o epiciclo.

<sup>306</sup> Nicômaco de Gérasa (c. 60-c. 120 d.C.), célebre filósofo e matemático neopitagórico. Exerceu fortíssima influência sobre Jâmblico.

## OUTROS ESCRITOS

### Fragmento 85

Asclepius, *In Meta.* 76,39-77,17.<sup>307</sup>

[E se alguém disser “E o quê, então? Dizemos que existem ideias também da inimizade e da amizade e de coisas do tipo?”<sup>308</sup>, nós lhe responderemos que lá existe simplesmente uma ideia de composição e de divisão e que deve haver separação sobretudo nas coisas sensíveis. Não dizemos, porém, que existem ideias de coisas más; porquanto as coisas más são realmente inexistentes e subsistem por dependência, como é dito nas conversas platônicas. Porquanto o mal puro não existe no universo. Porquanto, embora o mal particular exista, ele não é, contudo, um mal para o todo; porquanto a alma daquele que morreu merecia sofrer, e a daquele que agiu merecia agir<sup>309</sup>. Porquanto, se, havendo alguém eficaz comandando, nenhum mal acontece, isso vale muito mais havendo um deus no universo. Por isso, diz Jâmblico, Aristóteles denuncia aquele que diz que o mal surge com o consentimento de Deus, como diz Tucídides<sup>310</sup>; porquanto aquele que pode cessar algo o faz mais real ao tolerá-lo. De que modo, portanto, é possível que Deus permita que males aconteçam? É que não há de fato qualquer mal se olharmos para o universo. Porquanto, se alguém disser que existe o mal no universo por ser a alma semovente<sup>311</sup>, nem assim, diz Aristóteles, existe o mal; porquanto Deus não consente que o realmente mau subsista, mas impede-o nesses casos<sup>312</sup>. Porquanto nem Deus é responsável pelos males, nem é lícito dizer isso. Mas, se, podendo impedir, não impede, é responsável. É preciso saber, então, que o bem transcende o ente; porquanto ele está acima do ente; mas o bem diviso em oposição ao ente é menos que o ente<sup>313</sup>.]

---

<sup>307</sup> Cf. *Meta.* I 9, 990b15-17.

<sup>308</sup> Isto é, opostos no sentido de relativos.

<sup>309</sup> Cf. Romano (p. 408, n. 390): aqui a referência é ao agir e ao sofrer enquanto categorias.

<sup>310</sup> Cf. Romano (p. 409, n. 392): não se trata de uma citação correta.

<sup>311</sup> Crítica à ideia de que o mal é resultado do livre-arbítrio.

<sup>312</sup> Note-se que, por esse raciocínio, a noção de mal simplesmente colapsa.

<sup>313</sup> Referência ao bem que é dito na qualidade ou no relativo (*EN* I 6, 1096a19-22).



## Fragmento 86

Pselo, *Psych.*, p. 111,7-22.<sup>314</sup>

[E é tarefa das virtudes políticas impor uma medida às afecções em relação às atividades nas coisas naturais; das virtudes catárticas é o afastamento do corpo mortal; das intelectivas é a assimilação a Deus; e das paradigmáticas é o retorno para o bem<sup>315</sup>; porquanto o intelecto vem logo depois do bem. E a sabedoria exotérica chama o homem político de excelente, o purificador de demônico, o intelectivo de deus e o que age segundo as paradigmáticas de pai dos deuses. E a disposição segundo as virtudes políticas se observa na moderação das paixões, tendo por objetivo o viver como ser humano segundo a natureza, enquanto a disposição segundo as virtudes contemplativas se observa na ausência de paixão, cujo objetivo é a assimilação a Deus. Em todo caso, está resolvida a questão para ti e esclarecida na medida da minha capacidade. Ao mesmo tempo, foi-te desdobrado também todo o discurso sobre as virtudes. Jâmblico, porém, produziu um catálogo mais extenso das virtudes<sup>316</sup>; mas Jâmblico coloca a maioria delas na classe das essências, o que é considerado por mim algo para interpretar sonhos<sup>317</sup>; porquanto não tenho o costume de me deixar capturar por fanfarronices. Mas Aristóteles as teoriza diferentemente no tratado sobre ética e adequadamente ao tratado que estabeleceu<sup>318</sup>.]

---

<sup>314</sup> Cf. *EN I* 6, 1098a7-20; 13, 1102a5-15.

<sup>315</sup> Trata-se da quádrupla divisão dos níveis de virtude constante na *Sententia* 32 de Porfírio, inspirada em *Enn.* 1, 2 [19].

<sup>316</sup> Jâmblico distinguiu uma escala das virtudes dividida em sete níveis: naturais, morais, políticas, purificadoras, intelectivas, paradigmáticas, teúrgicas e hieráticas (Finamore, 2012, p. 114). Para a correção entre caminho virtuoso e teurgia, cf. Moreira (2014).

<sup>317</sup> Para Pselo, o tratamento das virtudes como realidades inteligíveis separadas é absurdo.

<sup>318</sup> Pselo aceita o tratamento das virtudes como hábitos, isto é, imanentes à alma humana.

IAMBlicHI CHALCIDENSIS IN PLATONIS DIALOGOS COMMENTARIORUM  
FRAGMENTA

## IN ALCIBIADEM

### Fragmento 1

Proclus, *In Alc.* II, 12 Creuz.

### Introdução

E parece-me que é por essa causa<sup>1</sup> que o divino Jâmblico lhe confere a primeira posição entre os dez diálogos<sup>2</sup> nos quais julga estar contida toda a filosofia de Platão, como se nessa semente estivesse antecipado todo o trajeto daqueles.

### Fragmento 2

Proclus, *In Alc.* 13, 17.

Portanto, aquele modo de corte do diálogo a mim me parece ser o mais perfeito de todos, o qual também o filósofo Jâmblico reconheceu<sup>3</sup>, partindo dos próprios assuntos, e congregando em três capítulos todo o arranjo do escrito, e referindo a eles as investigações silogísticas e os manuseios vocabulares. Porquanto as coisas secundárias e as instrumentais sempre devem aderir às 5 partes primeiras e principais e ser transmitidas como as acertando. Como dizemos, então, estar o diálogo dividido nas partes imediatas e principais? De que outro modo senão que, visto que há para ele um escopo de manifestar a essência do ser humano e fazer voltar cada um de nós para si mesmo, longe do impulso em direção às coisas externas e do praticar tarefas alheias<sup>4</sup>, e é 10

---

<sup>1</sup> O fato de o *Alcibíades* tratar do conhecimento de si mesmo.

<sup>2</sup> Trata-se do conjunto de diálogos que compõe o primeiro ciclo de formação em filosofia platônica, na didática de Jâmblico e de seus sucessores (*Prolegômenos à Filosofia Platônica*, § 26): *Alcibíades* (introdução à filosofia), *Górgias* (política), *Fédon* (purificação), *Crátilo* (nomes), *Teeteto* (noções), *Sofista* e *Político* (surpreendentemente, investigação sobre a natureza), *Fedro* e *Simpósio* (teologia) e *Filebo* (o bem).

<sup>3</sup> Cf. Dillon (1973, p. 230): aqui se percebe uma característica marcante da prosa de Proclo, qual seja, a citação exclusivamente indireta de seus predecessores, recurso que dificulta ao intérprete abstrair do texto o elemento propriamente jâmblico. Um contraste óbvio é com o estilo de Simplício, marcado por muitas citações literais.

<sup>4</sup> ἀλλοτριπραγμοσύνης

necessário isso ocorrer estando nós a purificar a razão das coisas que a estorvam e lhe interrompem a conversão, a educar o elemento irracional e a chamá-lo para a perfeição segundo a razão, precede um capítulo<sup>5</sup> que remove a ignorância da razão e levanta, com muitos e variados silogismos, os obstáculos ao conhecimento que nela estão por causa da geração; e segunda<sup>6</sup>, em adição a 15 esta, está posta uma parte do diálogo a qual prova que não se deve, estando-se contente com as vantagens naturais, abandonar as ocupações relativas à virtude perfeita; e a terceira<sup>7</sup>, em adição a estas, é a que fornece a reminiscência de nossa essência verdadeira e a descoberta da diligência correta e que traz um fim apropriado a toda proposição dos discursos? 20

### Fragmento 3

Proclus, *In Alc.* 25, 19 *et seq.*<sup>8</sup>

Ademais, pois, dizemos que isso é especialmente apropriado para os discursos sobre o amor, como diz também o divino Jâmblico, porquanto a nomeação a partir do pai<sup>9</sup> revela o viril<sup>10</sup> do verdadeiro erotismo, o desperto<sup>11</sup> da matéria e o ativo<sup>12</sup>.

Cf. Olympiodorus, *In Alc.* 24, 2 *et seq.* West.: Decerto que, desperta a nomeação a partir do pai, própria dos discursos amorosos e deles, sendo tais e possuindo muita virilidade [...]

---

<sup>5</sup> Cf. *Alc.* 106c-119a.

<sup>6</sup> Cf. *Alc.* 119a-124a.

<sup>7</sup> Cf. *Alc.* 124a-135d.

<sup>8</sup> Cf. *Alc.* 103a.

<sup>9</sup> Referência ao vocativo que abre o diálogo em comentário: Ὡ παῖ Κλεινίου (“Ó filho de Clínias”).

<sup>10</sup> ἀρρενωπὸν. Cf. Dillon (1973, p. 232): aqui o termo é utilizado em sentido metafísico, para indicar a virtude ordenadora e “convertedora” do princípio masculino.

<sup>11</sup> ἐγγεγερμένον. Cf. Dillon (*ibid.*): “desperto”, aqui, significa “aberto à influência de cima”.

<sup>12</sup> δραστήριον. Cf. Dillon (*ibid.*): no neoplatonismo teúrgico, o termo é frequentemente usado em conexão com poderes sobrenaturais (p.ex., de *daímones*, de arcanjos, de sacrifícios etc.). De nossa parte, remetemos também a Plotino (6, 1 [42] 29), que utiliza o adjetivo para caracterizar as qualidades: estas, por serem imateriais, não são passivas, mas ativas.

#### Fragmento 4

Proclus, *In Alc.* 84, 1 et seq<sup>13</sup>.

Segue-se às coisas de antes o dizer o que, afinal, fala Sócrates. Não é o próprio sinal demônico<sup>14</sup> que será mais tarde conhecido pelo jovem, mas o poder dele. Porquanto diz assim: "cujo poder tu aprenderás mais tarde". Primeiro se deve dizer, o que também o divino Jâmblico diz, que contemplar as existências dos *daímones* e de modo geral dos entes superiores a nós é difícilimo para os 5 que não são perfeitamente purificados quanto ao intelecto da alma<sup>15</sup>, e até enxergar a essência da alma não é fácil para todos (de qualquer modo, apenas o *Timeu* revelou toda a essência dela; porquanto o "de que tipo é" demanda uma "exposição totalmente divina e grande"<sup>16</sup>, como quiçá diz o Sócrates do *Fedro*); porém, ver e tornar claros seus poderes é mais fácil. Porquanto, a partir das 10 atividades, das quais os poderes são imediatamente as mães, também eles próprios percebemos; porquanto o poder é intermediário entre a essência e a atividade<sup>17</sup>, sendo produzido, por um lado, a partir da essência e, por outro, gerando a atividade.

#### Fragmento 5

Proclus, *In Alc.* 88, 10.<sup>18</sup>

Portanto, visto que todas essas réplicas se revelam infundadas e facilmente resolvíveis, nós dizemos, seguindo o divino Jâmblico e o nosso guia<sup>19</sup>, que estas três coisas se devem especialmente preservar na solução da dificuldade exposta: 1) a adequação do *daímon* o qual permite a associação; 2)

---

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> δαιμόνιον

<sup>15</sup> Cf. *In Tim.*, Fr. 5: "[É] costume dos pitagóricos colocar antes da instrução científica a exibição, por meio das coisas semelhantes e das imagens, dos objetos de especulação investigados e depois dela conduzir a revelação secreta dos mesmos por meio dos símbolos, em seguida assim, após a *ativação da inteligência anímica e da purificação do olho*, oferecer a ciência inteira dos objetos de especulação apresentados." (Grifamos.) O olho mencionado é o "olho da alma" platônico (*Resp.* VII 533d2), e o apelo à revelação secreta e aos símbolos coaduna com o afirmado no *De Mysteriis* sobre a virtude purificadora e salvífica do rito teúrgico (*Myst.* I 12, [41] 9-I 12 [42] 4), o que afasta a hipótese de a purificação "quanto ao intelecto da alma" realizar-se mediante uma ascese exclusivamente mental e/ou moral.

<sup>16</sup> *Phaedr.*, 246<sup>a</sup>.

<sup>17</sup> Este esquema trino é seguido à risca por Jâmblico no *De Anima*, sendo aplicado também nas considerações teológicas do *De Mysteriis*.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 103a-b.

<sup>19</sup> Siriano.

a conveniência de Sócrates ao apressar-se antes quanto à provisão de Alcibíades 5  
e ao haver ido agora encontrá-lo; 3) o benefício do jovem. Porquanto se deve  
mostrar que ele foi beneficiado com essa associação, pois não basta não se  
haver tornado pior. Porquanto isso, o não acabar pior, ele ganharia até estando  
junto com um canalha, enquanto decerto convém ao honesto fazer melhores os  
que estão junto com ele. 10

Que o jovem — para que comecemos das coisas mais imperfeitas — foi  
tornado melhor o mostra o *Simpósio*<sup>20</sup> platônico, onde, mesmo estando  
embriagado, Alcibíades jaz espantando-se com os "discursos em filosofia", como  
mais eficientes e cativando, "mais ferozmente que uma víbora", as almas distintas 15  
em boa natureza, jurando que condena a si mesmo e a própria ignorância quando  
escuta Sócrates conversando e que se maravilha com suas imagens interiores  
de virtudes enquanto reverenciáveis e honráveis, mas que se considera a si  
mesmo desgraçado por causa da condição da própria alma. Havendo sido  
auxiliado por Sócrates nessas coisas, julgo que ele teve um não pequeno auxílio 20  
para o aperfeiçoamento das vantagens naturais. E, se alguns erros foram por ele  
cometidos, responsabilizemos a imperfeição e a não total correção de sua vida.  
Porquanto não dissemos isto, que a associação com Sócrates o tornou honesto,  
mas dizemos que tirou proveito dela. Seja concedido que, quanto à vida presente,  
nada de bom lhe sobreveio por meio da associação, mas que, quanto à futura,  
absolutamente lhe sobreveio algo de útil. E agora, criado provavelmente sob uma 25  
república desonesta, não conseguiu tirar completo proveito dos discursos,  
havendo muitas coisas que o arrastam em sentido contrário; mas, havendo  
saciado os apetites caprichosos da alma e chegado a uma calma sem tais males,  
produzindo no ócio tais discursos, enxerga a diferença entre sua própria vida e o  
conselho filosófico. Assim também o Sócrates da *República*<sup>21</sup> diz sobre 30  
Trasímaco que "ainda que no presente não estejas convencido por mim, na vida  
futura se tornaria algo útil".

E não é de espantar que o *daímon*, que olha para o ciclo inteiro das almas,  
permita que Sócrates converse. Assim como não se deve achar digno referir a 35  
uma única vida os castigos que aplicam os *daímones*, mas a todo o ciclo, do  
mesmo modo também as coisas boas oferecidas por eles e os auxílios se devem

---

<sup>20</sup> Cf. *Symp.*, 218a-222a.

<sup>21</sup> *Resp.* VI 498c-d.

referir a toda a consumação do ciclo.<sup>22</sup> Porquanto os entes superiores a nós não têm visão curta, como nós seres humanos, mas, visto que examinaram todas as nossas vidas e os ciclos inteiros, fazem, tendo-os em vista, muitas coisas para nós que parecem a muitos destoantes em relação a uma vida particular. Por isso, eles se perguntam se tais coisas são dadas por um *daímon*. Ademais, devem-se dizer também aquelas coisas em relação a esta investigação, que tanto os *daímones* quanto os seres humanos honestos atuam por causa de si mesmos e do bem que é neles e fazem o que fazem por causa do fim que cada um deles estabeleceu para a vida; os *daímones* oferecem as dádivas de bens de bom grado, e os outros se apressam para beneficiar os que estão com eles. E, como o Sol libera a luz de modo não parcial, mas a todos os que são capazes de aproveitá-lo, e participa dele quem pode — e todas as coisas participam do Sol, o que dele não participa recusa a participação por causa de sua própria fraqueza —, assim também, estando os bons *daímones* e os homens com eles coordenados a dar sempre as coisas boas, o não estar disposto para elas acomete os outros pela inaptidão destes. E, mesmo havendo o *daímon* previsto que o jovem não seria persuadido, por causa de sua própria bondade ativou Sócrates ao nem sempre afastá-lo da associação com ele [Alcibíades]; e também este foi auxiliado pelo *daímon*, mas por escolha própria desperdiçou o auxílio, visto que o Pítio<sup>23</sup>, havendo advertido Laio<sup>24</sup> a não semear uma lavra de crianças a despeito dos *daímones*, evidentemente sabia de antemão que Laio não haveria de obedecer, mas, como é bom, ofereceu-lhe uma escolha melhor de vida; e Laio não errou para com ele, mas, por causa da própria insensatez, caiu nos infortúnios posteriores.

Portanto, também Sócrates obteve o conveniente; porquanto todas as ações do honesto possuem referência a ele; havendo agido beneficentemente e de modo apropriado a um deus, possui o fim na atividade, mesmo se seu evento contingente segundo a atividade externa não haja sido realizado.

---

<sup>22</sup> Trecho crucial para completar o panorama da teodiceia de Jâmblico, que se debruçou sobre o problema da distribuição aparentemente injusta de bens e males entre as pessoas (cf. Carta VIII, Fr. 6). A solução aqui apresentada — a abrangência total da visão dos *daímones* sobre as múltiplas vidas dos seres humanos — vai além do exposto no *De Anima* sobre a recompensa e a punição das almas.

<sup>23</sup> Epíteto de Apolo.

<sup>24</sup> Rei de Tebas, pai de Édipo.

Essas são as coisas consoantes tanto com Platão quanto com os fatos 65  
que me parecem haver sido ditas pelos comentadores para a solução da  
dificuldade.

#### Fragmento 6

Proclus, *In Alc.* 126, 22 *et seq.*<sup>25</sup>

O "tu me incomodas" não é tal como o dito antes "se tornaram uma  
importunação para ti",<sup>26</sup> mas, como diz o divino Jâmblico, tem o mesmo poder  
que o "tu me lanças numa perplexidade, estando eu a buscar a causa e o objetivo  
do silêncio e desse seguimento intenso".<sup>27</sup> Porquanto o estar perplexo é 5  
realmente uma amarra da alma que está perplexa e um impedimento da  
atividade, isto é, um incômodo.

#### Fragmento 7

Olympiodorus, *In Alc.* 59, 22 *et seq.* Cr.<sup>28</sup>

"Como, por meio de ti, serei capaz?" Chegando aqui, o filósofo Jâmblico  
levanta a dificuldade de que Alcibíades parece ser mais perfeito que Sócrates.  
Porquanto aquele disse que "por meio de ti", expressão de uma causa  
instrumental, enquanto este que "com a ajuda de Deus",<sup>29</sup> expressão de uma  
causa criativa, e se colocou sob as ordens de Deus, enquanto aquele disse "por 5  
meio de ti", como se Sócrates fosse um instrumento de Deus. Ele solucionou de  
maneira completamente correta, dizendo que, em outros lugares, Platão diz<sup>30</sup> que  
as almas mais perfeitas supervisionam e administram as coisas aqui junto com  
Deus,<sup>31</sup> enquanto as mais imperfeitas são como um instrumento, e Deus assim

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, 104c-d.

<sup>26</sup> Cf. *Alc.* 103a: "Ó filho de Clíneas, penso que tu te admiras de que eu, havendo-me tornado teu primeiro amante e havendo os outros te deixado, sou o único que não me afastei, e de que, enquanto os outros se tornaram uma importunação para ti ao conversarem, eu não haja falado nada por tantos anos." (Tradução nossa.)

<sup>27</sup> Não encontramos este período nem no *Alcibíades* nem em outra obra de Platão. Trata-se, muito provavelmente, de uma construção de Jâmblico (ou de Proclo) para fins explicativos.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 106Aa

<sup>29</sup> Cf. *Alc.* 105e, onde Sócrates se coloca como o único capaz de, com a ajuda de Deus, transmitir a Alcibíades o poder político ilimitado que este almeja.

<sup>30</sup> *Phaedr.* 246b-c.

<sup>31</sup> Cf. *De Anima* 458, 15-19: "Havendo sido libertas da geração, segundo os antigos elas [*i.e.*, as almas] coadministram com os deuses o universo, mas, segundo os platônicos, elas contemplan a ordem deles; e,



as utiliza para as coisas daqui; e não apenas as mais imperfeitas, mas às vezes até as más, como assassinos, para infligir a punição merecida aos devedores.<sup>32</sup> Portanto, Sócrates, por um lado, olhando para os poderes mais perfeitos que ele mesmo, disse "com o auxílio de Deus", e Alcibíades, por outro, para os mais imperfeitos, por isso disse "por meio de ti" e acrescentou de novo "e sem ti", expressão da matéria.<sup>33</sup>

## Fragmento 8

Olympiodorus, *In Alc.* 110, 13 et seq. Cr.<sup>34</sup>

Mas o divino Jâmblico não distingue os princípios mais elevados dos mais vazios [κοιλοτέρων]<sup>35</sup> pela maior comunicação (porquanto todos<sup>36</sup> descem até a matéria; porquanto é uma doutrina — de onde quer que comece a operar, não para enquanto não chega até os extremos; porquanto, ainda que seja mais forte, é possível que surja, por causa da separação muito distante,<sup>37</sup> uma compensação para o mais fraco),<sup>38</sup> mas os distingue pela comunicação dos mais elevados ser mais pungente. Porquanto almejamos mais o ser do que a vida e mais o viver do que o inteligir.

---

do mesmo modo, segundo aqueles, elas cocriam [συνδημιουργοῦσι] o universo com os anjos, enquanto, segundo estes, elas dão voltas com eles."

<sup>32</sup> Cf. *De Anima* 455, 15-19: "Em face dessas opiniões dos mais antigos, uns supõem como a vantagem dela [i.e., da punição] a igualdade numérica ou a multiplicação, outros o sofrer as mesmas coisas que fizeram aqueles que primeiro cometeram injustiça [...]" (Grifamos.)

<sup>33</sup> Note-se que a aporia da instrumentalidade/imperfeição de Sócrates não é solucionada.

<sup>34</sup> *In Alc.*, 115a.

<sup>35</sup> Vazios de força/conteúdo. Tal uso é comum no neoplatonismo tardio (cf. LSJ, κῶλος, II 2: "Filos., oco, vazio, vácuo de conteúdo, αἱ κ. ἐνέργειαι, op. αἱ ἀμείνους, Herm. *In Phdr.*, p. 170a: mais freq. em comp., κοιλοτέρα θεωρία, ζώή, *ibid.*, pp. 67-68a; τὰ ὅτερα, op. τὰ ὑπέρτερα, *ibid.*, p.143a, cf. Damascius *Pr.* 96; χωρῶν πρὸς τὸ κ. *ibid.*, 379)." (Tradução nossa.)

<sup>36</sup> Os três elementos da tríade inteligível: ente, vida e intelecto. Cf. Dillon (1973, p. 236): o contraste, neste fragmento, é com a doutrina de Proclo, conforme a qual os princípios superiores possuem maior alcance escala abaixo relativamente aos inferiores (*ET* 57; *In Alc.* 319, 12-322, 17).

<sup>37</sup> Trata-se da separação relativamente ao extremo da realidade, isto é, à matéria, da qual o princípio inteligível mais distante é o ente — o mais poderoso da tríade — e o mais próximo é o intelecto — o mais débil —, estando a vida a meio caminho.

<sup>38</sup> Isto é, a influência da vida e do intelecto seria potencializada por eles precisarem "descer" menos para chegar ao sensível.

## IN PHAEDONEM

### Fragmento 1

Olympiodorus, *In Phaed.* p. 57, 1 *et seq.* N.<sup>39</sup>

Primeiro isto, que o escopo do argumento proposto<sup>40</sup> é demonstrar não que a alma é imortal, mas que perdura algum tempo após a separação do corpo, e não conforme pensa Jâmblico, que cada argumento demonstra a imortalidade da alma;<sup>41</sup> porquanto diz essas coisas sendo inspirado,<sup>42</sup> como numa contemplação, tal como é a inclinação dele, mas essas coisas não são próprias 5 do texto.

### Fragmento 2

Olympiodorus, *In Phaed.* p. 60, 11 *et seq.* N.<sup>43</sup>

Alguns, havendo sido enganados por essa frasinha<sup>44</sup>, julgaram que Platão houvesse imortalizado toda alma; examina o que diz: "Não me examines o argumento apenas em relação a seres humanos, mas também em relação a irracionais e plantas", como querendo dizer que também a alma irracional e a vegetativa são imortais.<sup>45</sup> E estabelecem isso assim, que toda alma, sendo 5 supridora de vida, não recebe a morte; porquanto nada recebe o contrário daquilo que introduz; nem o fogo, introduzindo o calor, é receptor de frio, nem mesmo,

---

<sup>39</sup> Cf. *Phaed.*, 70c.

<sup>40</sup> Trata-se do argumento com base nos contrários: os contrários geram-se reciprocamente; viver e morrer são contrários; logo, os vivos surgem dos mortos, e os mortos dos vivos.

<sup>41</sup> Corolário da teoria do escopo unificado: se o escopo do *Fédon* é a imortalidade da alma, qualquer argumento proposto no diálogo visa a demonstrar que a alma é imortal.

<sup>42</sup> Davi, o Invencível, comentador aristotélico ativo em Alexandria no séc. VI, cita um oráculo de Apolo que se teria referido a Jâmblico como inspirado (ἐνθους) e a Porfírio como polímata (πολυμαθής) (*In Isag.* 4, 2).

<sup>43</sup> Cf. *Phaed.*, 70d.

<sup>44</sup> ῥησιδίου. A frase em questão é "Μὴ τοίνυν κατὰ ἀνθρώπων, ἧ δ' ὅς, σκόπει μόνον τοῦτο [...]" ("Não examines o argumento — disse ele [Sócrates] — apenas em relação a seres humanos [...]").

<sup>45</sup> De fato, não se pode inferir do trecho a tese da imortalidade das almas irracionais e vegetativas, porquanto Sócrates pede a Cebes que considere o caso dos animais e das plantas com o único fim de reforçar a premissa referente à geração a partir dos contrários. Não obstante, tal inferência ajuda a revelar o *modus operandi* da exegese fundamentada na teoria jambliquiana do escopo único: importa atentar às entrelinhas do diálogo, às sugestões das escolhas terminológicas, para além do exposto nas estruturas argumentativas.

como diz Jâmblico, recebe aquilo que introduz; porquanto nem mesmo suprindo calor recebe calor.

### Fragmento 3

Olympiodorus, *In Phaed.* p. 65, 13 et seq. N.<sup>46</sup>

Porquanto Jâmblico pensa que ambos os argumentos demonstram por si mesmos a imortalidade da alma; se, diz ele, o vivente e o morto surgem um do outro e sempre um do outro, então a alma é eterna; mas, além disso, se as aprendizagens são sempre reminiscências, então a alma é eterna também segundo esse argumento.<sup>47</sup>

5

### Fragmento 4

Olympiodorus, *In Phaed.* p. 78, 15 et seq.<sup>48</sup>

O filósofo Jâmblico quer que esse argumento<sup>49</sup> demonstre também a imortalidade completa da alma; porquanto, na medida em que demonstrou, a partir da semelhança, ser ela mais antiga, conclui-se, a partir das premissas colocadas no texto, a imortalidade da alma; porquanto disse que ela é incomposta e que governa o corpo, e Plotino expôs belissimamente que tudo que é destrutível é destruído de um destes dois modos, ou enquanto composto<sup>50</sup> ou enquanto estando em um sujeito;<sup>51</sup> porquanto as coisas incorpóreas são destruídas por estarem em um sujeito,<sup>52</sup> e as corpóreas enquanto compostas. Porquanto, se a alma não é composta, como diz Jâmblico, também isso mostrou o texto; porquanto em lugar nenhum [Platão] diz que ela é invisível, mas incomposta, como se ser invisível e ser incomposto fosse a mesma coisa; mas, por outro lado, não está em um sujeito, visto que governa o corpo, criando-lhe

5

10

---

<sup>46</sup> Cf. *Phaed.*, 72e.

<sup>47</sup> O argumento com base na reminiscência é o segundo apresentado por Sócrates. O ponto fraco da interpretação de Jâmblico seria que esse argumento parece provar no máximo a preexistência da alma em relação ao corpo, não a imortalidade dela.

<sup>48</sup> Cf. *Phaed.*, 78b.

<sup>49</sup> Argumento com base na semelhança, o qual parte da premissa de que a alma se assemelha mais às coisas invisíveis, idênticas a si mesmas e divinas para concluir que ela não está sujeita à dispersão observada nos corpos.

<sup>50</sup> *Enn.* IV 7 [2] 12, 12-13.

<sup>51</sup> *Enn.* IV 7 [2] 11, 5-8 e/ou 12, 17-19.

<sup>52</sup> Não encontramos essa premissa em *Enn.* IV 7 [2], mas podemos pensar no caso das qualidades, entes incorpóreos que perecem após a destruição da substância que as ancora.

vida e sendo semovente, então de nenhum modo será destruída, nem enquanto composta nem enquanto em um sujeito.

## Fragmento 5

Damascius, *In Phaed.* p. 191, 26 et seq. N. (1) e 203, 26 et seq. N. (2).<sup>53</sup>

- (1) Que não é possível que permaneça sempre, nem no inteligível, conforme Jâmblico: se desceu, é natural que desça em algum momento.
- (2) Em que sentido Jâmblico diz o contrário sobre as [almas] perfeitamente restauradas? Ou diremos todo o oposto, que elas jamais descem, ou que não possuem uma causa necessária segundo algum período de descidas, 5  
ou na medida em que a própria vida não se inclina para a geração, ou, em terceiro lugar, segundo a forma de vida que produz para si a descida não gerada e ininterrupta em relação às coisas de lá<sup>54</sup>, assim como ele mesmo escreve em cartas, defendendo o próprio discurso conforme o terceiro ponto mencionado.<sup>55</sup> 10

---

<sup>53</sup> Cf. *Phaed.*, 107e.

<sup>54</sup> Comparar com o afirmado pelo próprio Jâmblico em *De Anima* 380, 6-8: “Penso, portanto, que os fins são diferentes e que tornam diferentes também os modos de descida das almas; porquanto a que desce para salvação, purificação e perfeição dos daqui faz imaculada para si também a descida [...]” A ideia de uma descida ininterrupta em relação “às coisas de lá”, isto é, ao inteligível, parece aproximar o Calcidense da opinião que ele mesmo critica em Plotino, qual seja, a de que algo da alma humana encarnada permanece em contato com o inteligível. Este testemunho sugere que a diferença entre ambos seria no tocante à extensão do privilégio: para Plotino, toda alma humana permanece em contato ininterrupto com o inteligível; para Jâmblico, apenas uma elite espiritual. Todavia, precisamos ter em mente que o *De Anima* 380, 16-24 fala apenas de um *primeiro* contato impassível e imaculado com o corpo.

<sup>55</sup> Esta passagem costumava ser atribuída a Olimpíodoro, com base na edição de Norvin. Foi incluída no *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, de Dillon, como Fragmento 5 da seção *In Phaedonem*.

## IN SOPHISTAM

### Fragmento 1

Hermann, *Plat. Dial.* VI pp. 249-50, e Greene, *Scholia Platonica*, pp. 40 = 445-6.

### Proêmio

O escopo agora é, segundo o grande Jâmblico, sobre o demiurgo sublunar.<sup>56</sup> Porquanto este é um criador de imagens e um purificador de almas, sempre separando de argumentos contrários, modificador, caçador contratado de jovens ricos, recebendo almas vindas de cima cheias de *lógoi* e tomando delas como pagamento a criação de vida segundo o logos das coisas mortais. Ele está 5  
amarrado ao que não é, produzindo as coisas imiscuídas na matéria e abraçando o verdadeiramente falso, a matéria. Mas olha para o que realmente é. Ele é o policéfalo, que produz muitas essências e vidas, por meio das quais prepara a variedade da geração. Ele também é um feiticeiro, visto que encanta [θέλων]<sup>57</sup> as almas com os *lógoi* naturais, de modo a se tornarem difíceis de arrancar da 10  
geração.<sup>58</sup> Porquanto também o amor é um feiticeiro, e a natureza é chamada mago por alguns por causa das simpatias e antipatias das coisas naturais. Agora, portanto, quer ensinar sobre o sofista multiforme. Porquanto também o filósofo é um sofista, na medida em que imita tanto o demiurgo celeste quanto o gerador. E a divisão imita a processão dos entes a partir do um, e o gerador o demiurgo 15  
celeste;<sup>59</sup> por isso, também é um sofista. E o próprio sofista, sendo humano, é chamado sofista por imitar as coisas grandes; daí que também ao sofista ele chamou policéfalo. E o estrangeiro deve ser concebido em relação ao modelo do pai dos demiurgos,<sup>60</sup> supracelestial e transcendente, e os ouvintes em relação às 20  
intelecções demiúrgicas, um em relação à de Zeus, o outro em relação à angélica, enquanto hermético e versado em geometria. E, visto que a demiurgia é do

<sup>56</sup> Cf. Dillon (1973, p. 245): o demiurgo sublunar difere do demiurgo do *Timeu*, que seria o supracelestial.

<sup>57</sup> Cf. *Or. Ch.* 135, 3: τὰς ψυχὰς θέλωντες αἰεὶ τελετῶν ἀπάγουσιν (“Encantando [os *daímones*] as almas, sempre afastam dos ritos”).

<sup>58</sup> Embora Jâmblico tenha sido indiscutivelmente muito mais influenciado pelos *Oráculos Caldeus* e pelo hermetismo, a ação obstaculizadora desse demiurgo parece remontar a uma cosmovisão gnóstica.

<sup>59</sup> Cf. Dillon (1973, p. 246): o demiurgo celeste corresponde possivelmente aos deuses jovens do *Timeu*, a quem foram delegadas diversas tarefas, como formar os corpos mortais (42d).

<sup>60</sup> Para Plotino, também havia três demiurgos: o intelecto (II 3 [52] 18, 15), a alma superior e a natureza (I 3 [52] 17, 18).

imperfeito em direção ao perfeito, o estrangeiro primeiro conversa com Teodoro.  
Em seguida, no curso da conversão, com o Zeus Sócrates.

## IN PHAEDRUM

### Fragmento 1

Hermias, *In Phaedr.* 9, 6 et seq. Couvr.

### Introdução

(1) Todos esses, portanto, havendo pegado algumas partes do diálogo, declararam o escopo do todo; mas o escopo deve ser único em todos os lugares, e todas as coisas devem ser tomadas em função dele, para que, como em um ser vivo, todas as coisas estejam coordenadas por uma única.<sup>61</sup> É por isso que Jâmblico diz que o escopo é sobre o belo em todos os níveis, como diremos em seguida. 5

*Ibid.*, II, 16 et seq.

(2) Não se deve, portanto, nem dizer que os escopos são muitos (porquanto todas as coisas devem estar direcionadas para uma única, a fim de que o diálogo seja como um ser vivo uno) nem declarar sobre o todo a partir de uma parte, mas ordenar o diálogo em função de um escopo único. E este é, em 10  
suma, sobre o belo em todos os níveis. Por isso, começa do belo manifesto na forma de Fedro, cujo amante era Lísias, sendo ele um amante desregrado, como um desvio do verdadeiro amante. Em seguida, passa para o belo nos discursos, do qual Fedro é concedido como amante, e o amado, Lísias ou o discurso de Lísias; por isso, Lísias e Fedro se amam reciprocamente, e ambos são amantes 15  
e amados, mas não segundo o mesmo amor; por isso, ambos são tanto melhores quanto piores em algum aspecto: enquanto amante, Fedro é melhor, e Lísias pior. Porquanto Lísias ama o corpo e o desejo desregrado, e Fedro o belo nos discursos e o na combinação das palavras, o que é de certo modo mais imaterial; enquanto amado, Lísias é melhor (isto é, o discurso de Lísias), e Fedro pior, por 20  
ser, de novo, o amado de Fedro o discurso de Lísias, e o amado de Lísias, Fedro.

---

<sup>61</sup> Cf. *Phaedr.* 264c: “[T]odo o discurso deve ser formado como [um ser vivo, ter o seu organismo próprio, de modo que não lhe faltem nem a cabeça nem os pés, e de modo que tanto os órgãos internos como os externos se encontrem ajustados uns aos outros, em harmonia com o todo.” (Trad. Pinharanda Gomes.)

Em seguida, Sócrates, utilizando passos ascendentes,<sup>62</sup> sobe do belo nos discursos para o belo anímico, isto é, as virtudes e as ciências. Em seguida, para o dos deuses mundanos na palinódia. Em seguida, para o belo inteligível e para a própria fonte do belo, tanto o deus Eros quanto o próprio belo, de onde novamente desce pela divisão para o belo anímico e das virtudes e das ciências. Em seguida, novamente para o belo nos discursos e conecta o final ao princípio. 25

## Fragmento 2

Hermias, *In Phaedr.* 113, 23 et seq.<sup>63</sup>

Mas como a natureza particular<sup>64</sup> não será imortal, sendo semovente? Primeiro, deve-se notar que o divino Jâmblico e o filósofo<sup>65</sup> Porfírio nem mesmo dizem que a natureza particular é semovente,<sup>66</sup> mas que, sendo um instrumento da alma, é, por um lado, movida por esta e, por outro, move os corpos, e dizem que esse é o nono movimento.<sup>67</sup> 5

## Fragmento 3

Hermias, *In Phaedr.* 136, 17 et seq.<sup>68</sup>

(1) Porém, o divino Jâmblico, havendo pegado o nome de Zeus, refere a descrição ao único demiurgo<sup>69</sup> do cosmo, sobre o qual também se falou no *Timeu*.<sup>70</sup>

Proclus, *Theol. Plat.* IV, 188, 15 et seq. Portus.

---

<sup>62</sup> Jâmblico identifica no *Fedro* uma *scala amoris* à maneira da constante no *Banquete*.

<sup>63</sup> Cf. *Phaedr.*, 245c.

<sup>64</sup> A alma irracional.

<sup>65</sup> Note-se a diferença entre os epítetos. No neoplatonismo tardio, Porfírio nunca é referido como divino; Plotino, muito raramente, é “grande” (*In Cat.*, Fr. 37) ou mesmo “divino” (*Amônio*, *In Isag.* 12, 25 = 5<sup>v</sup> 2).

<sup>66</sup> O que não acarreta, necessariamente, mortalidade.

<sup>67</sup> O nono movimento psíquico, qual seja, a vivificação do corpo pela alma, segundo a classificação constante no comentário de Hérmiás.

<sup>68</sup> Cf. *Phaedr.*, 246e.

<sup>69</sup> Não necessariamente uma contradição com o exposto no comentário ao *Sofista* sobre a existência de três demiurgos, pois “único” (ἕνα), aqui, pode ter um sentido qualitativo (“uno”, “unificado”). Outra hipótese é que do segundo e do terceiro demiurgo não se poderia dizer serem eles “do cosmo” como um todo.

<sup>70</sup> Isto é, o demiurgo transcendente, supracelestial.



(2) Se alguém diz que é inteligível o céu<sup>71</sup> para o qual guia Zeus, e todos os deuses seguem, e com estes os *daímones*, dará as interpretações 5 inspiradas de Platão consoantes com a natureza dos fatos e seguirá os mais famosos dos comentadores, pois tanto Plotino<sup>72</sup> quanto Jâmblico defendem que tal céu é algum inteligível.

#### Fragmento 4

Hermias, *In Phaedr.* 143, 23 et seq.<sup>73</sup>

O "bem-aventurados" é também, como o divino Jâmblico diz, "os que fornecem a bem-aventurança"; é possível entender a bem-aventurança também em relação aos próprios deuses, conforme o seguirem seus próprios líderes e sempre a estes se ligarem.

#### Fragmento 5

Proclus, *Theol. Plat.* IV 215, 21 et seq. Portus.<sup>74</sup>

E o grande Jâmblico, de fato, afirmando que há uma ordem dos deuses inteligíveis, e há um caso no qual, havendo ele a estabelecido, a ela, o grande céu, perante o demiurgo,<sup>75</sup> considera o arranjo construído imediatamente sob ele,<sup>76</sup> como se revestisse [ὑπεζωκῖαν]<sup>77</sup> o céu, uma abóbada sob o céu. E essas coisas escreveu nos *Comentários ao Fedro*. 5

---

<sup>71</sup> Sendo inteligível o deus que reina em tal céu, este não poderá, logicamente, ser físico.

<sup>72</sup> *Enn.* V 8 [31] 9-10.

<sup>73</sup> Cf. *Phaedr.*, 247a.

<sup>74</sup> Cf. *Phaedr.*, 247a-b.

<sup>75</sup> Significado: atribuiu ao demiurgo a liderança desse céu inteligível.

<sup>76</sup> Trata-se de uma imagem arquitetônica empregada para ilustrar uma ordem de entidades sobrenaturais dispostas em hierarquia abaixo da ordem inteligível governada pelo demiurgo supracelestial.

<sup>77</sup> Cf. *Or. Ch.* (Fr. 6): ὡς γὰρ ὑπεζωκῶς τις ὑμῖν νοερός διακρίνει ("Porquanto como uma membrana envolvente intelectual [Atlas] distingue [o céu da terra]"). Nos *Oráculos Caldeus*, a membrana envolvente é a alma do mundo, a qual separa o material do inteligível. Essa membrana é identificada com a deusa Hécate, que exerce o papel de mediadora entre os dois mundos.

## Fragmento 6

Hermias, *In Phaedr.* 150, 24 et seq.<sup>78</sup>

O divino Jâmblico entende "piloto" como o um da alma; e "cocheiro" como o intelecto dela; e é o "espectador" não porque intui tal inteligível conforme a alteridade, mas porque se une a ele e assim a aprecia; porquanto isso mostra que o piloto é algo mais perfeito que o cocheiro e que os cavalos; porquanto é natural o um da alma unir-se aos deuses.<sup>79</sup>

5

## Fragmento 6A

Hermias, *In Phaedr.* 200, 28 et seq.<sup>80</sup>

Ele fala do destino concernente à vida e à ordem corpórea; e Jâmblico chama a natureza do universo de destino.<sup>81</sup>

## Fragmento 7

Hermias, *In Phaedr.* 215, 12 et seq.<sup>82</sup>

A interpretação<sup>83</sup> do divino Jâmblico será dita agora: ele diz que os seres humanos são as almas que se demoraram no inteligível; porquanto as almas, antes de viverem a vida mortal, estão em cima, no inteligível, contemplando as próprias formas, estando junto com os deuses supramundanos; nesse sentido, portanto, os seres humanos existiam antes de as musas nascerem, isto é, antes das esferas e do cosmo sensível. Mas tu não debes entender o "antes" em sentido temporal, mas como antes de tal processão das esferas tornar-se manifesta; porquanto esta é a geração das musas, a manifestação surgida a partir do

5

---

<sup>78</sup> Cf. *Phaedr.*, 247c. Nas versões atuais, o trecho em comento se lê assim: “[...] a essência incolor, sem figura e intangível realmente existente, visível [θεατή] somente ao intelecto [νῶ], piloto da alma [...]”. Na versão disponível a Hérmiias e Jâmblico, lia-se o seguinte, com uma série de dativos sem regência: “[...] a essência incolor, sem figura e intangível realmente existente, ao piloto da alma, único espectador [θεατή] [...]”. Note-se que a interpretação de Jâmblico depende também da ausência de νῶ (ao intelecto) no texto.

<sup>79</sup> O um da alma consiste, assim, em uma faculdade da alma superior até mesmo ao intelecto, a qual possibilita a união mística com o divino. Trata-se de uma apropriação da flor do intelecto (νόου ἄνθος) mencionada em *Or. Ch.* 49.

<sup>80</sup> Cf. *Phaedr.*, 256b.

<sup>81</sup> Cf. Carta XII: “A essência do destino está toda na natureza [...]”

<sup>82</sup> Cf. *Phaedr.*, 259b.

<sup>83</sup> Sobre o mito das cigarras.

demiurgo no cosmo sensível.<sup>84</sup> Os homens, portanto, existiam no cosmo inteligível; simultaneamente, então, surgiram as musas, as esferas, o cosmo sensível e a alma universal do cosmo inteiro, e junto procederam as almas particulares dos seres humanos; e, visto que são recém-iniciadas [νεοτελείς]<sup>85</sup> e possuem lembrança das coisas de lá, tendiam a abandonar a geração e não queriam nem comer nem beber, isto é, não queriam partilhar da opinião sensível, pois possuíam o alimento inteligível; por isso, morreram de fome das coisas daqui e, em contrapartida, foram conduzidas para cima. 10 15

---

<sup>84</sup> Note-se que essa tese não é necessariamente incompatível com a mitologia clássica, que atribui divindade às musas; sua consequência não é que as musas não são deusas, mas que não são deusas *inteligíveis*. Em outras palavras, elas poderiam pertencer a uma classe de deuses do âmbito psíquico.

<sup>85</sup> Cf. *De Anima* 380, 6-8: “De fato, os recém-iniciados [νεοτελείς], os que viram muito dos entes [πολυθεάμονες τῶν ὄντων], os companheiros e congêneres dos deuses, os perfeitos, que abrangem inteiras as formas da alma, todos são primeiramente implantados impassíveis e imaculados nos corpos. Já os repletos de desejos à saciedade e cheios das outras afecções primeiramente se unem aos corpos com afecções.”

## IN PHILEBUM

### Fragmento 1

Damascius, *In Philebum* 5, p. 5, West.

### Introdução

O escopo, segundo Jâmblico e os ligados a Siriano e a Proclo, é sobre a causa final de todos os entes, que é sobre o bem que atravessa todas as coisas.<sup>86</sup> [Mas não é simplesmente assim, pois não é decerto o transcendente, mas o bem contemplado nos próprios entes e pelo qual todas as coisas anseiam e ao qual visam; porquanto o bem transcendente é inalcançável. Sócrates alega que investiga o que concerne ao humano e conduz a investigação em direção ao que é de tal natureza em todos os níveis, como nos intelectos e deuses até o primeiro princípio e nas coisas finais até a matéria.] 5

### Fragmento 2

Damascius, *In Philebum* 10, p. 7, West.

Quem classifica melhor, Porfírio ou Jâmblico? Aquele, por um lado, prioriza a vida conforme o intelecto, e Jâmblico, por outro lado, a mista; mas eles não destoam: de fato, Porfírio toma o intelecto como o mais perfeito e o prazer como o irracional, enquanto Jâmblico toma o prazer como o cognato ao intelecto e o intelecto somente como a propriedade cognitiva;<sup>87</sup> assim, de fato, também Platão. 5

---

<sup>86</sup> Cf. *Prolegômenos à Filosofia Platônica* (§ 26), onde o escopo do *Filebo* é apresentado como sendo acerca do bem que se encontra além de todas as coisas (em outras palavras, o bem transcendente, que Damascio nega ser o escopo do diálogo).

<sup>87</sup> Note-se que Jâmblico atribui uma dimensão intelectual ao prazer, mas sob a condição de restringir o conceito de intelecto trabalhado no diálogo.

### Fragmento 3

Damascius, *In Philebum* 57, p. 29, West.<sup>88</sup>

Prometeu, por um lado, revela as processões dos deuses em direção à natureza, e Epimeteu, por outro, as conversões de volta para o inteligível.<sup>89</sup> Assim é dito que Jâmblico pensou, em conformidade com Pitágoras.

### Fragmento 4

Damascius, *In Philebum* 105, p. 49-51 West.<sup>90</sup>

Nem mesmo no segundo domínio<sup>91</sup> há absolutamente divisão. Porquanto a criação de formas delimitadas é própria do primeiro intelecto, e o primeiro intelecto<sup>92</sup> é o intelecto puro; por isso, também Jâmblico diz estarem estabelecidas neste as mônadas das formas, chamando de mônadas o que é indiferenciado de cada uma; por isso, é inteligível nos intelectivos e causa da essência formal, assim como o segundo<sup>93</sup> é da vida, e o terceiro,<sup>94</sup> da formação nos intelectivos.<sup>95</sup>

### Fragmento 5

Damascius, *In Philebum* 130, p. 63 West.<sup>96</sup>

Acaso tudo quanto existe no universo existe também em nós, ou tudo quanto existe em nós também existe no universo? De que maneira, então, umas coisas são inteiras e outras, partes? Porfírio e Jâmblico abrem o mesmo caminho

---

<sup>88</sup> Cf. *Phil.*, 16c.

<sup>89</sup> Cf. Dillon (1973, 258): a interpretação se baseia na etimologia de “Prometeu” como significando “providência” (πρόνοια) e “Epimeteu” “conversão para o inteligível” (ἐπιστροφή εἰς τὸ νοητόν), indicada primeiramente por Westerink. De nossa parte, consideramos oportuno lembrar que Plotino (IV, 3 [27], 14) já apontara a ligação entre Prometeu e providência, mais especificamente “previdência”/“previsão” (προμήθεια), e entre Epimeteu e a permanência no inteligível: Ὁ δὲ Ἐπιμηθεὺς ἀποποιούμενος τὸ δῶρον αὐτοῦ τί ἂν σημαῖνοι ἢ τὴν τοῦ ἐν νοητῷ μᾶλλον αἴρεσιν ἀμείνω εἶναι; (“E Epimeteu, rejeitando seu presente, o que significaria senão que a escolha de permanecer no inteligível é melhor?”)

<sup>90</sup> Cf. *Phil.*, 23c-d.

<sup>91</sup> τῷ δευτέρῳ διακόσμῳ

<sup>92</sup> O ente, primeiro membro da tríade inteligível.

<sup>93</sup> A vida, segundo membro da tríade inteligível.

<sup>94</sup> O intelecto, terceiro membro da tríade inteligível.

<sup>95</sup> Note-se que o engendramento das formas só é finalizado no âmbito intelectivo.

<sup>96</sup> Cf. *Phil.*, 29b.

para a questão, dizendo que tudo existe em todo lugar, porém de modos diferentes<sup>97</sup>.

5

#### Fragmento 6

Damascius, *In Philebum* 227, p. 107 West.<sup>98</sup>

Por que a causa outorga a si mesma à mista? Decerto como à absoluta, sendo todas as coisas. Porquanto o simples não é capaz de conter seu poder, que, inefavelmente além do um, abrange todas as coisas. É por isso que o divino Jâmblico fala que é impossível, enquanto indivíduo, partilhar das ordens universais [κοινῶν τάξεων], a não ser com o coro divino [θεσπεσίῳ χορῶ]<sup>99</sup> dos que se alçam de maneira concorde [ὁμονοητικῶς].

5

#### Fragmento 7

Damascius, *In Philebum* 243, p. 115 West.<sup>100</sup>

Também Jâmblico diz que as três mônadas,<sup>101</sup> havendo procedido do bem, adornam o intelecto; mas não é claro qual intelecto, se o após a vida ou o intelecto na essência, ao qual se cantam hinos como paternal; porquanto alguns entenderam não este, mas aquele. De fato, ele diz que as três mônadas se revelam, nos *Hinos Órficos*, no ovo fabulado<sup>102</sup>.

5

---

<sup>97</sup> Damascio atesta a concordância entre Jâmblico e Porfírio no que diz respeito ao princípio do “tudo em toda parte, mas ora de um modo, ora de outro”. O Calcidense não nega o princípio em si, apenas a aplicação incorreta dele, a qual conduz à não diferenciação entre a alma particular e as realidades superiores (Cf. *De Anima* 365, 10 et seq.).

<sup>98</sup> Cf. *Phil.*, 61b.

<sup>99</sup> Cf. Clarke et al., p. 263, n. 331: “θεῖος χορός é uma expressão platônica para todo o espectro de seres divinos, derivada de Plat. *Phaedr.* 247a.” (A nota refere-se a *De Myst.* V 21 [229] 6.) Note-se que tanto o Fr. 6 quanto essa passagem do *De Mysteriis* inserem-se num contexto de desvalorização do particular/parcial: no fragmento, acentua-se a impotência do indivíduo para ascender ao divino sem o auxílio do rito teúrgico; no *De Mysteriis*, ressalta-se a necessidade de esse rito ser completo, no sentido de não negligenciar nenhum detalhe indispensável para a reverência apropriada a cada poder divino cuja manifestação precede a presença dos deuses.

<sup>100</sup> Cf. *Phil.*, 65a.

<sup>101</sup> Beleza, proporção e verdade. Cf. Proclo, *Theol. Plat.* (140, 15 et seq.), onde é dito que Jâmblico definia o inteligível com base nessa tríade.

<sup>102</sup> Na cosmogonia órfica, trata-se do ovo cósmico do qual nasce Fanes e que, rachado ao meio, engendra, com a sua parte superior, o céu e, com a inferior, a Terra.

## IN TIMAEUM

### Livro I

#### Fragmento 1

5A, I 13, 14.

#### Proêmio

O divino Jâmblico, pois, fala corretamente que toda a teoria de Platão está contida nestes dois diálogos, *Timeu* e *Parmênides*.<sup>103</sup> Porquanto todo assunto sobre as coisas mundanas e as extramundanas tem o melhor fechamento neles, e nenhuma ordem de entes fica não investigada.

5

#### Fragmento 2

= Fr. 23

[Mas o divino Jâmblico decidiu ler a passagem<sup>104</sup> de um modo surpreendente — por causa da controvérsia com os outros, que tomam a análise de um modo mais fragmentário — e de nenhum outro modo senão conforme o que aparece,]<sup>105</sup> embora ele mesmo nos tenha legado no proêmio pontos de partida para tais explicações.

5

---

<sup>103</sup> Cf. *Prolegômenos à Filosofia Platônica* (§ 26): “[...] dizemos o que o divino Jâmblico fez: ele dividiu todos os diálogos em doze e disse que alguns destes são físicos e outros, teológicos; por outro lado, reuniu os doze em dois, no *Timeu* e no *Parmênides*, dos quais o *Timeu* abarca os físicos e o *Parmênides* os teológicos.”

<sup>104</sup> Cf. *Tim.* 24e.

<sup>105</sup> Isto é, como exceção ao modo simbólico e sistemático de interpretação, Jâmblico faz uma leitura literal do trecho, atribuindo veracidade histórica ao relato da vitória de Atenas sobre Atlântida.

### Fragmento 3

6 EF, I 19, 9.<sup>106</sup>

Mas o divino Jâmblico, falando de forma sublime [ὑψηλολογούμενος]<sup>107</sup> nessa passagem, diz que os que são exercitados na visão das coisas inteligíveis estão, quanto à vida referente às coisas sensíveis, numa situação não condizente, como o próprio Sócrates deveras falou na *República*<sup>108</sup> que aqueles criados na luz solar pura são cegados quando descem para a caverna pela 5 escuridão de lá, assim como os que sobem para fora da caverna, por ainda não poderem olhar diretamente a luz; e que, por essa razão, o quarto<sup>109</sup> foi deixado de lado, como apropriado a outra contemplação, a das coisas inteligíveis, e que essa fraqueza<sup>110</sup> dele é de fato uma superabundância de poder, segundo a qual é superior à presente investigação; porquanto, assim como o poder das coisas 10 más é antes uma impotência, a fraqueza em relação às coisas secundárias é um excesso de poder.

### Fragmento 4

8D, I 24, 17.<sup>111</sup>

Mas Jâmblico, supondo uma vez que o sem nome<sup>112</sup> é superior aos presentes e contemplador das coisas inteligíveis, diz que Sócrates mostra por

---

<sup>106</sup> Cf. *Tim.* 17a.

<sup>107</sup> O verbo ὑψηλολογέομαι aparece em *Resp.* VIII 545e. Segundo Séguy-Duclot (2004, p. 654), esse falar altivo “[...] não é simplesmente o discurso superior daquele que viu o inteligível e excede radicalmente o ponto de vista sensível. Esse discurso se encaixa, de fato, na racionalidade discursiva e não é senão para o homem sensível, portanto de um ponto de vista inautêntico, que ele apresenta uma forma delirante”.

<sup>108</sup> VII 516e *et seq.*

<sup>109</sup> “Sócrates: Um, dois, três; mas onde está, meu caro Timeu, o quarto dos nossos convidados de ontem, nossos anfitriões de hoje?”

“Timeu: Alguma doença o atingiu, ó Sócrates, pois, se dependesse de si próprio, não faltaria a este encontro.” (*Tim.* 17a, trad. Rodolfo Lopes). Dillon (1973, p. 266) compara a leitura feita por Jâmblico com a de Porfírio, o qual interpretava a suposta doença do quarto convidado de modo literal, numa chave ética, incompatível com a unidade de escopo do diálogo.

<sup>110</sup> Cf. Hérmiás (*In Phaedr.* 234e), citado em parte por Dillon (1973, n. 1) e sem tradução: “‘Nulidade’ não significa fraqueza, mas superioridade de poder. Porquanto aquilo que tem poder para operar nos inteligíveis tem impotência para devotar-se aos sensíveis. Esse último poder, o poder referente a coisas materiais, é aparente, assim como o poder do tirano também é dito aparente. O verdadeiro poder é dos bons e melhores.”

<sup>111</sup> Cf. *Tim.*, 17a.

<sup>112</sup> Cf. Lopes (2011, p. 71, n. 1) acerca do quarto convidado: “Não é possível sequer supor quem seja esta personagem anônima.” Cf. Slaveva-Griffin (2005, p. 313, n. 7): “Cornford (1935) supõe que Platão poderia ter deixado o quarto orador de reserva, caso ele quisesse adicionar outro diálogo à trilogia. Proclo sugere outro siciliano (*In Tim.* I, 20). Lampert e Planeaux (1998) especulam que Alcibíades seja o convidado ausente. Eu acho que Platão quis que o quarto convidado estivesse desaparecido. Tal detalhe anima a ocasião social.” Outra hipótese é que o quarto convidado seria o próprio Platão.



meio disso que, ainda que as coisas geradas da natureza fiquem aquém das coisas que realmente existem, elas retiram [παρασπᾶται]<sup>113</sup> destas alguma semelhança com elas; do mesmo modo, também a investigação voltada para a natureza participa, de alguma maneira, da ciência das coisas inteligíveis, e é isso que o preenchimento<sup>114</sup> significa.

## Fragmento 5

10 BC, I 30, 2.<sup>115</sup>

[Alguns, falando da recapitulação da *República* numa perspectiva mais ética, dizem que ela nos revela que devemos, havendo-nos adornado com os costumes, alcançar a contemplação do universo;] outros julgam que [a recapitulação] foi estabelecida antes de toda investigação sobre a natureza como uma imagem do arranjo do universo; porquanto é costume dos pitagóricos colocar antes da instrução científica a exibição, por meio das coisas semelhantes e das imagens<sup>116</sup>, dos objetos de especulação investigados e depois dela conduzir a revelação secreta dos mesmos por meio dos símbolos<sup>117</sup>, em seguida assim, após a ativação da inteligência da alma e da purificação do olho<sup>118</sup>, oferecer a ciência inteira dos objetos de especulação apresentados. Também aqui, pois, o resumo da *República* antes da investigação sobre a natureza fixa nossa atenção, por meio de imagens, na demiurgia do universo, enquanto a história dos atlantes,

---

<sup>113</sup> Cf. Dillon (1973, p. 267): “Jâmblico usa παρασπᾶομαι em várias ocasiões para expressar essa noção de um nível inferior do ser 'extraíndo' algum poder ou influência de um mais alto (*In Tim.* Fr. 14, *De Myst.* III 27: 164, *VP* I 12).”

<sup>114</sup> Numa leitura superficial e literalista, trata-se meramente do preenchimento do lugar vago deixado pelo personagem anônimo. Note-se como uma simples ação dramática se torna, na interpretação de Jâmblico, uma figura da relação metafísica de participação.

<sup>115</sup> Cf. *Tim.*, 17b-c.

<sup>116</sup> Cf. Jâmblico, *VP* (trad. Romano): “(66) [...] Ele [Pitágoras] supunha que outros homens, recorrendo a ele e aos benefícios que poderiam receber dele, deveriam estar contentes em serem capazes de extrair vantagens e esclarecimentos por meio de imagens e exemplos, não sendo eles próprios capazes de perceber os primeiros e puros arquétipos como eles realmente são.”

<sup>117</sup> Cf. Jâmblico, *VP* (trad. Romano): “(20) [...]. Pitágoras [...] empreendeu seu ensinamento, que era de tipo simbólico e absolutamente similar aos ensinamentos egípcios nos quais fora educado [...]”

“(103) Para Pitágoras existia um método de ensinamento absolutamente necessário, e era o que se fazia através dos ‘símbolos’. [...]”

“(104) [...] [os discípulos de Pitágoras] adotavam, em observância à regra do silêncio nos mistérios divinos, imposta a eles como lei por Pitágoras, modos de exprimir-se de forma secreta também para com os não iniciados e cobriam com os símbolos as discussões recíprocas ou os seus escritos.”

<sup>118</sup> *Resp.* VII 533d2. Cf. Jâmblico, *VP* (trad. Romano): “(31) [...] e chegaram as matemáticas, e a ciência especulativa, e tudo aquilo que é científico, todas as coisas que dão à alma olhos para ver a verdade e purificar-se da cegueira do intelecto resultante das outras preocupações, a fim de que ela possa vislumbrar efetivamente os princípios e as causas do universo.”

por meio de símbolos; porquanto os mitos costumam revelar os muitos fatos por meio dos símbolos, de modo que o tema referente à investigação da natureza atravessa todo o diálogo, mas aqui de uma maneira, ali de outra, conforme os diferentes modos de transmissão. 15

#### Fragmento 6

17F-18A, I 55, 10.<sup>119</sup>

Se a frase diz isto, que ele agora narrou em resumo o regime que ontem narrara, ou que o tomou em resumo tanto ontem quanto hoje de novo, não tem importância investigar; porquanto, haja ontem falado de um modo mais floreado e agora em resumo, haja em ambos em resumo, é aceitável para o divino Jâmblico,<sup>120</sup> e para nós também não fará diferença. 5

#### Fragmento 7

24DE, I 77, 24.<sup>121</sup>

Mas, a meu ver, estes<sup>122</sup> foram total e genuinamente corrigidos pelo diviníssimo Jâmblico. É sua visão e de nosso mestre que essa contrariedade não é para a rejeição dos fenômenos — ao contrário, pois estes são totalmente considerados como ocorridos; mas, como estamos acostumados a referir as coisas anteriores aos temas nos diálogos ao mesmo escopo nos diálogos, é a visão deles que, desse mesmo modo e conforme o mesmo modelo, havendo alçado essa contrariedade para além das coisas humanas, devemos estendê-la a todo o cosmo e principalmente às coisas geradas e estender o raciocínio a todas as coisas, contemplando em que medida participam da contrariedade conforme a variedade de seus poderes; porquanto, visto que todas as coisas provêm tanto do um quanto da díade posterior ao um, e estão unidas de algum 10

---

<sup>119</sup> Cf. *Tim.*, 19a.

<sup>120</sup> Note-se como nem todo detalhe dá ensejo a elaborações sutis de exegese.

<sup>121</sup> Cf. *Tim.*, 20d.

<sup>122</sup> Cf. Dillon (1973, pp. 268-269) para um resumo da doxografia de 75, 30 *et seq.*, na qual são apresentadas as leituras de Crantor — a passagem sobre Atlântida é história pura e simples —, “outros” — trata-se de uma representação das coisas eternas e das que surgem —, “outros” — imagens das contrariedades preexistentes no mundo —, “alguns” — referência às estrelas fixas e aos planetas —, “outros” e Amélio — alegoria para a contrariedade entre o movimento planetário e o do cosmo como um todo —, Orígenes — referência ao conflito entre *daímones* bons e maus —, Numênio — conflito entre almas nobres e as produtoras da geração — e Porfírio — conflito entre almas e *daímones*.

modo umas às outras, e obtiveram como quinhão uma natureza antitética, assim como também existe, nos gêneros do ente, uma antítese do mesmo e do outro e de movimento e de repouso,<sup>123</sup> e todas as coisas no cosmo participam desses gêneros, seria correto considerar essa contrariedade como se estendendo por 15 todas as coisas.<sup>124</sup>

#### Fragmento 8

26A, I 82, 11.<sup>125</sup>

[O verdadeiro é de tal natureza.] Mas o divino Jâmblico ensina de outro modo a sucessão da família; porquanto ele faz Glauco<sup>126</sup> o filho imediato de Drópides<sup>127</sup>.

#### Fragmento 9

27C, I 87, 6.<sup>128</sup>

Mas o grande Jâmblico pensa antes que nós devemos referir a variedade das expressões<sup>129</sup> aos fatos, e ver como na natureza os contrários são superados pelo um e como o um se diversifica, e quanta variação os mesmos *lógoi*

---

<sup>123</sup> Cf. *Sof.* 254b-c.

<sup>124</sup> Note-se que Jâmblico refere a contrariedade a âmbitos muito mais elevados, como o inteligível, o segundo um e a díade limite-ilimitado, sem excluir as aplicações mais restritas dos demais comentadores.

<sup>125</sup> Cf. *Tim.*, 20e.

<sup>126</sup> Cf. *SVF* III 1 (trad. Gama Kury): “Platão nasceu em Atenas. Era filho de Aríston e de Perictione — ou Potone —, que fazia sua ascendência recuar a Sôlon (Dropides era irmão de Sôlon e pai de Crítias, de quem Calaiscros era filho; Crítias, um dos Trinta, e Gláucon, eram filhos de Calaiscros; Gláucon era pai de Carmides e de Perictione; de Perictione e de Aríston nasceu Platão, na sexta geração a conta de Sôlon [...])” Também para Teão de Esmirna, Glauco e o tirano Crítias são filhos de Calaiscros, enquanto para Proclo Glauco é irmão de Calaiscros e filho do Crítias mais velho (*In Tim.* 26A). Em suma, a hipótese de Jâmblico não encontra lastro em autores antigos (cf. Dillon, 1973, p. 270).

<sup>127</sup> Cf. Lopes (2011, pp. 21-22): “Quanto a Crítias, personagem responsável por narrar o episódio da guerra que opôs a Atenas primeva à Atlântida, é, sem dúvida, a figura que levanta mais dificuldades de ordem histórica. O principal problema é que a árvore genealógica desta família conta com quatro figuras com o nome ‘Crítias’: o I, filho de Dropidas I e irmão de Dropidas II (a quem Sôlon terá transmitido o relato trazido do Egípto; vide 20e); o II, filho de Dropidas II; um III, neto do II e tio-avô de Platão; e um IV, o dos Trinta Tiranos, neto do III e primo do autor.

“A teoria tradicional, proposta desde logo por Burnet (1914, p. 338) e seguida por Cornford (1937, p. 2), sustentava que se tratava do Crítias III; tratava-se, no fundo, de fazer fé nas palavras de Platão. Em todo o caso, faltava ainda preencher o enorme fosso geracional entre este e Dropidas II. Finalmente em 1949 surgiu num *ostrakon* encontrado na ágora de Atenas um registo que demonstrava a existência histórica de Ledas, pai do Crítias III e filho de Dropidas II (vide Nails, 2002, pp. 106-107). Assim se confirmou com dados concretos a suspeita de Burnet.” A hipótese de Jâmblico também não encontra respaldo na historiografia hodierna.

<sup>128</sup> Cf. *Tim.*, 21a.

<sup>129</sup> Trata-se do uso de sinônimos feito por Platão.

manifestam, existindo de um modo no intelecto do universo, surgindo de outro modo na alma, de outro modo na natureza e, finalmente, na matéria,<sup>130</sup> e 5 mostrando na matéria, ainda, junto com a similaridade, absolutamente muita alteridade;<sup>131</sup> porquanto essas coisas são dignas do pensamento de Platão, e não verborreia.<sup>132</sup>

#### Fragmento 10

29BC, I 93, 15.<sup>133</sup>

Mas Jâmblico diz que nada disso é verdade, mas que são significados por meio disso a liberdade do intelecto e a independência da virtude de Sólon, bem como a majestade e a superioridade sobre todas as outras coisas. Ademais, o mesmo comentador diz que o fato de Crítias sorrir mostra a geração perfeita das causas, a qual se alegra com seus próprios rebentos,<sup>134</sup> e a grande memória 5 demonstra a preservação dos *lógoi* eficientes no cosmo. Por que, então, Sólon se haveria empenhado em transmitir, de modo poético, a guerra atlântica? Porque, diz ele, todas as obras naturais e a contrariedade cósmica se estabeleceram por meio da imitação;<sup>135</sup> porquanto ele [Sólon] é análogo às causas eficientes e primárias dela, assim como Crítias às imediatas e 10 secundárias. E por que é impedido pelas sedições? Porque os movimentos imiscuídos na matéria e o tumulto imiscuído na matéria se tornam um obstáculo aos *lógoi* eficientes das coisas no cosmo, como foi dito também anteriormente.

#### Fragmento 11

31C, I 100, 29.<sup>136</sup>

Os assírios, diz Jâmblico, preservaram não somente 270 mil anos, como diz Hiparco, mas também transmitiram à memória retornos periódicos inteiros e

---

<sup>130</sup> Aplicação do princípio do “tudo em todos”: os mesmos *lógoi* existem de modos diversos conforme o âmbito da realidade no qual estão manifestados.

<sup>131</sup> Cf. *In Cae.* Fr. 83, onde se menciona “a variedade [τὸ πολυειδές] e a diferença da geração”; *In Tim.* 7, a “variedade de seus [das coisas] poderes”; *In Tim.* Fr. 27, a “variedade [ποικιλίαν] formal no cosmo”; *De Myst.* V 21 [229] 9, “[...] o modo da cerimônia deve ser simples [...] ou variado [πολύτροπον] [...]?”

<sup>132</sup> Crítica a abordagens exclusivamente filológicas, como a de Longino.

<sup>133</sup> Cf. *Tim.*, 21b-d.

<sup>134</sup> A interpretação dos personagens do diálogo como agentes ou processos da demiurgia coaduna-se perfeitamente com o observado no fragmento do comentário ao *Sofista*.

<sup>135</sup> Referência ao caráter mimético da poesia (*Resp.* 393c).

<sup>136</sup> Cf. *Tim.*, 22a-b.

ciclos dos sete cosmocratas;<sup>137</sup> deixa muito a desejar, portanto, colocar em paralelo a essas coisas a famigerada história antiga dos gregos.<sup>138</sup> Por isso, é óbvio que a presente narração deve olhar não para coisa pequena, mas para o universo e o todo. 5

#### Fragmento 12

36D, I 117, 18.<sup>139</sup>

Já o filósofo Jâmblico considera de maior valor investigar essas coisas sob uma perspectiva física em vez de ética.<sup>140</sup> Diz que, ocorrendo a conflagração, são destruídos antes aqueles que moram em montes elevados, visto que estão mais longe das exalações da água; porquanto não se erguem muito por causa do peso da essência úmida. O ar que os circunda, portanto, não é úmido, mas seco, e se torna combustível para o fogo, que por natureza é levado para cima. E, inversamente, ocorrendo os dilúvios, perecem sobretudo os que moram em cavidades, visto que todas as coisas pesadas são, por natureza, levadas para baixo. 5

#### Fragmento 13

37BC, I 120, 10.<sup>141</sup>

Mas Jâmblico diz que não se deve investigar nada disso, mas entender de um modo mais simples a subida da água de baixo, que costumam chamar de ascensão. E, dando uma explicação dupla, segundo a qual os egípcios evitam tanto as secas quanto os dilúvios, ele obviamente aprova a teoria do aumento da água por causa das chuvas.<sup>142</sup> Porquanto fala que a causa primeira da preservação dos egípcios é a vontade dos deuses<sup>143</sup> que os obtiveram por quinhão e o cânone inicial da demiurgia, enquanto a composição dos ares é a segunda; porquanto as estações se revertem nos lugares dos antípodas, dos 5

---

<sup>137</sup> Provavelmente arcontes associados aos planetas.

<sup>138</sup> Convém notar que os gregos são desvalorizados como povo também em *De Myst.* VII 5 [259], 7-13, onde são ditos excessivamente dados a novidades.

<sup>139</sup> Cf. *Tim.*, 22a-b.

<sup>140</sup> Note-se que a interpretação física não se confunde com a simbólica, nem a ética com a literal.

<sup>141</sup> Cf. *Tim.*, 22e.

<sup>142</sup> Teoria sobre o fluxo do rio Nilo comum (mas não consensual) na Antiguidade. Cf. histórico em Dillon (1973, pp. 277-288).

<sup>143</sup> Isto é, as divindades territoriais que tutelam o Egito.

quais flui o Nilo para os lugares aqui, e o surgimento das secas e das chuvas inverte-se neles.

10

#### Fragmento 14

44F-45A, I 145, 5.<sup>144</sup>

O divino Jâmblico, havendo levantado a questão de como os deuses são ditos receber por quinhão, em tempos definidos, certos lugares, como Atena Atenas, primeiramente, e posteriormente Saís; porquanto, se começam a posse num momento a partir da atribuição por sorteio [da parte], num outro momento hão de cessá-la: porquanto tudo que é medido pelo tempo é assim; e mais, se em qualquer momento obtêm por quinhão um lugar, obtêm-no enquanto sem governante ou enquanto presidido por outros deuses? E, se sem governante, como haveria no universo algo totalmente desprovido de deus?<sup>145</sup> E de que maneira algum lugar poderia permanecer inteiramente não guardado pelos entes superiores? E de que maneira, se é autossuficiente para preservar-se a si mesmo, haveria de posteriormente tornar-se um quinhão de um dos deuses? Mas, se pertence a outro líder e outro deus o obtém por quinhão, também assim é absurdo: nem o segundo arranca o domínio e o quinhão do primeiro, nem trocam lugares entre si; porquanto nem mesmo os *daímones* trocam entre si os quinhões — havendo levantado essas questões, ele resolve-as dizendo que as atribuições por sorteio dos deuses são instituídas como eternas, mas que as coisas que delas participam ora recebem o benefício dos líderes, ora dele são privadas, e que essas são as participações medidas pelo tempo, as quais frequentemente as sacras ordenanças [ἱεροὶ θεσμοὶ]<sup>146</sup> chamam de aniversários dos deuses.

5

10

15

20

---

<sup>144</sup> Cf. *Tim.*, 23d-e.

<sup>145</sup> A pergunta é retórica, pois o influxo divino, sendo eterno, só encontra empecilho para sua plena manifestação na medida exata da impotência de cada recipiente particular.

<sup>146</sup> Leis divinas. Cf. Ésquilo, *Eu.* 391: θεσμὸν τὸν μοιρόκρατον ἐκ θεῶν (“ordenança fatídica dos deuses”).

## Fragmento 14A

45B, I 146, 9.<sup>147</sup>

Ademais, criando tal narração a partir dos escritos sagrados, o que mostra a vigia permanente<sup>148</sup> das espécies cósmicas divinas, como diria Jâmblico.

## Fragmento 15

45E, I 147, 24.<sup>149</sup>

Mas o divino Jâmblico rejeita inteiramente essa interpretação,<sup>150</sup> dizendo que a discussão não é nesse trecho sobre vidas,<sup>151</sup> mas sobre diferentes graus da participação ateneia. E que, portanto, a menção aos períodos no *Fedro*<sup>152</sup> se torna deslocada.

## Fragmento 16

47BCD, I 152, 28.<sup>153</sup>

Mas o divino Jâmblico, havendo criticado essas coisas<sup>154</sup> como não faladas nem platônica nem verdadeiramente — porquanto nem os arcanjos são decerto considerados dignos de menção por Platão,<sup>155</sup> nem o gênero bélico é o das almas que se inclinam para os corpos; porquanto não se devem diferenciar estas dos deuses ou dos *daímones*;<sup>156</sup> e é absurdo, se as classificamos no 5 gênero intermediário e deuses e *daímones* nos últimos demiúrgicos; nem devem aqueles ser pastores que erram o intelecto humano,<sup>157</sup> mas que possuem alguma afinidade com os seres vivos; porquanto o ser dos *daímones* que gerenciam a natureza mortal não provém dos seres humanos; nem devem ser caçadores que

---

<sup>147</sup> Cf. *Tim.*, 23e.

<sup>148</sup> Tais escritos, segundo a passagem em comento, registrariam a idade milenar de Atenas e de Saís.

<sup>149</sup> Cf. *Tim.*, 23e

<sup>150</sup> De Porfírio.

<sup>151</sup> Isto é, a discussão não seria sobre as almas e seu percurso através dos planetas.

<sup>152</sup> Cf. *Phaedr.* 248e, 257a.

<sup>153</sup> Cf. *Tim.*, 23e., 24a-b.

<sup>154</sup> Ditas por Porfírio.

<sup>155</sup> Apesar da crítica, Jâmblico aceita, no *De Mysteriis*, a existência de arcanjos.

<sup>156</sup> Tais almas devem sim ser diferenciadas dos deuses e dos *daímones*, mas o verbo aqui é ἀντιδιαίρειν, que indica oposição num mesmo nível hierárquico (cf. *ET*, Proposição 5).

<sup>157</sup> Jâmblico posiciona-se contra a humanização desses *daímones*.

trancam a alma no corpo como numa jaula;<sup>158</sup> porquanto não é assim que a alma 10  
está jungida ao corpo, nem é filosófico esse tipo de teoria, mas repleto de  
charlatanismo bárbaro;<sup>159</sup> nem se devem referir os agricultores a Deméter;  
porquanto os deuses transcendem as causas imediatas da natureza — e então,  
havendo criticado isso, estabelece os sacerdotes de modo análogo por causa da  
semelhança com todas as essências secundárias e poderes, tantos quantos 15  
honram e servem às causas anteriores a eles próprios, e os pastores, a todos  
aqueles no cosmo que obtiveram como quinhão o domínio sobre a vida a qual se  
inclina para o corpo e sobre os poderes irracionais e que colocam estes em  
ordem, e os caçadores aos poderes gerais, arranjadores dos poderes  
secundários por meio da caça ao ente,<sup>160</sup> e os agricultores àqueles poderes que 20  
preparam a eficácia das sementes trazidas do céu para a Terra, e os bélicos aos  
que derrubam tudo que é sem deus e fortalecem o divino.

#### Fragmento 17

48D, I 156, 31.<sup>161</sup>

Mas o divino Jâmblico, de modo inspirado, visto que tudo que é divino deve  
tanto agir quanto não sofrer, para que, pelo fazer, não possua a impotência tão  
semelhante à matéria e, pelo não sofrer, não possua a atividade própria das  
coisas imiscuídas na matéria,<sup>162</sup> as quais agem junto com a paixão, considera  
que os escudos são poderes por meio dos quais o divino permanece impassível 5  
e imaculado, havendo lançado ao redor de si mesmo uma guarda inquebrantável,  
e as lanças, poderes pelos quais o divino passa através de todas as coisas de  
modo impalpável [ἀναφῶς]<sup>163</sup> e age sobre todas as coisas, golpeando o imiscuído  
na matéria e afastando toda forma geratriz.

---

<sup>158</sup> Tal imagem é negada pelo próprio Porfírio (*Sententiae* 29).

<sup>159</sup> Cf. Dillon (1973, p. 283) para uma conjectura segundo a qual Jâmblico estaria reprovando uma influência persa na demonologia de Porfírio.

<sup>160</sup> Cf. *Phaed.* 66b.

<sup>161</sup> Cf. *Tim.*, 24b.

<sup>162</sup> Crítica a Porfírio, que atrelara as figuras a realidades submetidas à geração. Novamente, Jâmblico transfere o simbolismo para uma esfera mais elevada.

<sup>163</sup> Cf. *De Myst.* V 4 [201] 13-[202] 2: “Porquanto que exalação dos corpos se aproximaria deles, que, mesmo antes de algum dos imiscuídos na matéria tocar o poder deles, deceparam a matéria impalpavelmente?”



## Fragmento 18

49B, I 159, 13.<sup>164</sup>

"Sobre o cosmo todo", porque também existem causas abscondidas das coisas ordenadas no cosmo, as quais a perfeita sagacidade contempla antes destas; porquanto a forma dela não é técnica, como diz Porfírio, ou apropriada para os ofícios; porquanto este é o presente de Hefesto, e não de Atena, como diz Jâmblico.

5

## Fragmento 19

49CD, I 159, 25.<sup>165</sup>

(Porfírio diz plausivelmente que também a medicina vem de Atena, porque Asclépio é intelecto lunar,<sup>166</sup> assim como Apolo é intelecto solar.) Mas o divino Jâmblico repreendeu essas coisas, visto que misturam de modo não certo as essências dos deuses e distribuem não corretamente, sempre conforme a circunstância presente, os intelectos e as almas dos deuses mundanos, visto que Asclépio também deve ser colocado no Sol<sup>167</sup> e que dele procede sobre o lugar gerador, para que, como o céu, assim também a geração seja contida por essa divindade segundo a participação secundária, repleto de proporção e de bom temperamento a partir dela.

5

## Fragmento 20

51A, I 164, 22.<sup>168</sup>

Mas o divino Jâmblico não entendeu por lugar nenhuma extensão corpórea, mas a causa incorpórea que permeia a Terra, que sustenta os corpos com vida e abarca toda extensão; porquanto é sobre tal lugar que a deusa<sup>169</sup> exerce sua atividade, diz ele, e estabelece os homens realmente bons.

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, 24B.

<sup>165</sup> Cf. *Tim.*, 24b.

<sup>166</sup> Para Porfírio, Atena e Asclépio são divindades lunares.

<sup>167</sup> Cf. Dillon (1973, p. 286): Asclépio surge como divindade solar também em Juliano (*Contra Gal.* 200a).

<sup>168</sup> Cf. *Tim.*, 24c.

<sup>169</sup> Isto é, Atena. Segundo Jâmblico, o texto em comento atribui uma demiurgia superior a Atena, para além da tutela da região geográfica. Cf. Dillon (1973, pp. 287-289) para um histórico das interpretações sobre a passagem, entre as quais a de Porfírio (Fr. XXI, Sodano), centrada na divisão do espaço, cujas partes recebem as almas adaptadas a elas; cada conjunto dessas almas é regido por um deus específico, que

## Fragmento 21

51B, I 165, 16.<sup>170</sup>

Mas o divino Jâmblico, havendo repreendido essas coisas,<sup>171</sup> visto que não preservam corretamente a analogia,<sup>172</sup> interpreta a guerra como a destruidora total de toda natureza desordenada, irregular e imiscuída na matéria, e sabedoria como a inteligência imaterial e separada, e essa deusa como a causa de ambas; e os atenienses imitam-na por meio da vida mental e bélica, e o lugar ateneu se adapta bem à recepção de tais almas. 5

## Fragmento 22

53E, I 171, 17.<sup>173</sup>

Mas Porfírio entendeu como grandes e admiráveis obras das almas tantas quantas são praticadas contra a matéria e os modos materiais, e chama de modos materiais os *daímones*; porquanto há duas espécies de *daímones*, uma almas, e a outra modos, e estes são poderes materiais, criadores de caráter da alma. E por essas opiniões prestou contas ao comentador posterior a ele.<sup>174</sup> 5

## Fragmento 23

54A, I 174, 28.<sup>175</sup>

Mas o divino Jâmblico decidiu ler a passagem de um modo surpreendente — por causa da controvérsia com os outros, que tomam a análise de um modo

---

derrama sobre a parte do espaço a qual lhe compete um poder e disposição particulares. Nessa leitura, a εὐκρασία do trecho comentado, a qual fora objeto de muitas controvérsias, refere-se à disposição resultante da presença de múltiplos poderes em cada parte do espaço, todos unidos e misturados pelo deus responsável. Trata-se de um dos poucos casos em que Proclo acolhe a interpretação de Porfírio em detrimento da de Jâmblico.

<sup>170</sup> Cf. *Tim.*, 24d.

<sup>171</sup> De Porfírio, o qual desenvolve a tese do caráter lunar de Atena.

<sup>172</sup> A analogia deve ter como base o caráter demiúrgico-inteligível da deusa.

<sup>173</sup> Cf. *Tim.* 24d.

<sup>174</sup> Não se sabe exatamente em que consistiria a crítica de Jâmblico, sendo apenas possível supor que ele teria interpretado a obra superior em tamanho e virtude como referência a um plano mais elevado, além do dos *daímones* e almas.

<sup>175</sup> Cf. *Tim.*, 24e. Como já apontado, este fragmento equivale ao Fr. 2. A repetição se justifica por causa de o excerto conter tanto uma possível alusão ao texto introdutório do comentário quanto o conteúdo da leitura jambliquiana de *Tim.* 24e.

mais fragmentário — e de nenhum outro modo senão conforme o que aparece, embora ele mesmo nos tenha legado nos proêmios pontos de partida para tais explicações. Mas que esse homem divino, que nos educou em muitas outras 5 coisas e nessas também, seja gentil.

CMR: De Simplício em relação ao “mas seja o divino Jâmblico gentil”:

De Simplício é este pesar, Jâmblico doador de coisas boas,  
Sê propício havendo sido vencido, mas por tuas palavras.<sup>176</sup>

Fragmento 24

60D, I 195, 22.<sup>177</sup>

Mas, se alguém, além dessas interpretações,<sup>178</sup> se apegasse aos fatos da teoria inteira, que escute Jâmblico quando ele diz que a memória das crianças assinala a criação sempre nova, florescente e permanente dos *lógoi*; o caráter indelével do desenho ou da tinta<sup>179</sup> — porquanto se fala de ambos —, a demiurgia perene e incessante; e a empolgação daquele que ensina, o 5 abastecimento generoso das causas primeiras para as secundárias.

Fragmento 25

63B, I 204, 24.<sup>180</sup>

Aqui se completa, pois, o proêmio do *Timeu*, que Severo<sup>181</sup> julgou indigno de qualquer comentário, enquanto Longino disse ser não de todo supérfluo, mas tudo quanto gira em torno das narrativas dos habitantes de Atlântida e do Egito, de modo a ser usual ligar à súplica a Sócrates o anúncio de Crítias, quero dizer, ao "estou presente e arrumado para essas coisas e preparadíssimo para recebê- 5 las todas" o "vê, ó Sócrates, a composição dos entretenimentos, como a dispusemos para ti".

---

<sup>176</sup> Trata-se de um escólio.

<sup>177</sup> Cf. *Tim.*, 26b.

<sup>178</sup> De Porfírio, sobre a memória infantil numa perspectiva mais literalista.

<sup>179</sup> Os manuscritos do *Timeu* variam entre γραφής e βαφής, sendo mais comum a primeira.

<sup>180</sup> Cf. *Tim.*, 27b.

<sup>181</sup> Platônico do séc. II d.C.

Mas Porfírio e Jâmblico declararam que o próêmio é consoante a todo o propósito do diálogo, sendo um mais fragmentário, e o outro, mais iniciado 10 [ἐποπτικώτερον]<sup>182</sup>, de modo que, se nós concluirmos o livro aqui, apresentaremos nossa própria ordenação consoante a Platão e àqueles.

## Livro II

Fragmento 26  
64CD, I 209, 1.

## Proêmio

Mas o divino Jâmblico pensa que tal investigação nada convém aos assuntos em questão; porquanto o discurso de Platão por ora não é sobre os seres humanos ateus, mas sobre os temperantes e capazes de associar-se com os deuses, nem sobre os que questionam as obras da santidade, mas sobre os 5 que querem ser salvos pelos preservadores do universo [περὶ τῶν σώζεσθαι βουλομένων ὑπὸ τῶν τὰ ὅλα σωζόντων]; e ensina o poder da prece e sua perfeição, uma maravilhosa e sobrenatural e que vai além de toda expectativa.<sup>183</sup>

Fragmento 27  
67D, I 218, 8.<sup>184</sup>

Mas o divino Jâmblico diz que a discussão será "de alguma maneira" sobre o universo e "de alguma maneira" não;<sup>185</sup> porquanto abandona a matéria enquanto inefável, visto que é indefinida e informe, mas investigará toda a variedade formal que está no cosmo.

---

<sup>182</sup> Isto é, mais iniciado nos mistérios.

<sup>183</sup> A teoria jambliquiana da prece encontra-se em *De Myst.* V 25 [237]-26 [240]. Em suma, há três espécies de prece: a) a que conduz ao contato com o divino e à cognição dele; b) a que conecta a comunhão harmônica e invoca as dádivas divinas que precedem, em seu poder realizador, a palavra e o pensamento; e c) a união inefável confirmada, que estabelece nos deuses toda autoridade e permite à alma neles repousar perfeitamente.

<sup>184</sup> Cf. *Tim.*, 27c.

<sup>185</sup> Note-se que a interpretação de Jâmblico não se depreende do texto em comento de modo intuitivo: "Quanto a nós, que nos preparamos para produzir discursos sobre o universo – sobre como deveio ou se de facto nem o toca o devir –, caso não tenhamos perdido por completo o discernimento [...]" (Trad. Rodolfo Lopes).

## Fragmento 28

67D, I 219, 20.<sup>186</sup>

Mas Porfírio e Jâmblico pronunciam ambas sem aspiração,<sup>187</sup> para que o dito seja "se o universo surgiu ou se é não gerado"; porquanto é isso que ele investigará antes de todas as demais coisas; [e supor corretamente que o cosmo seja gerado ou não gerado fornece uma grande instrução na investigação inteira sobre a natureza.]

5

## Fragmento 29

70E, I 230, 5.<sup>188</sup>

Mas o divino Jâmblico ataca veementemente o discurso, declarando que o que sempre é é superior aos gêneros do ente e às ideias e situando-o no cume da realidade inteligível, participando primariamente do um. A favor disso testemunham também as coisas escritas no *Parmênides* sobre o um que é<sup>189</sup> e as no *Sofista*; porquanto também ali Platão classifica o um que é antes do universal e antes do todo inteligível, embora também o universal e o todo sejam inteligíveis. Mas aqui Platão chama claramente o paradigma de o que sempre é, universal e total; e isso é óbvio: chama isso de ser vivo total e universal, quando diz "do qual os outros seres vivos são parte individual e genericamente". De modo que, se o paradigma é universal e total, mas o ente primário está além do universal e do todo, o paradigma não seria o mesmo que aquele ente.

5

10

---

<sup>186</sup> Cf. *Tim.*, 27c.

<sup>187</sup> Isto é, ἢ ... ἢ ("ou ... ou"), em vez de ἥ ... ἥ ("como ... como"). A maioria das edições hoje aceita "ἥ ... ἥ" ("como ... ou"). O mais importante aqui é o afastamento de Jâmblico relativamente a leituras tendentes a afirmar o cosmo como gerado.

<sup>188</sup> Cf. *Tim.*, 27d.

<sup>189</sup> O um que é, ápice do plano inteligível prenunciado no *Parmênides* e no *Sofista*, é aqui identificado com o que sempre é do *Timeu*. Trata-se de uma interpretação rejeitada por Proclo.

### Fragmento 30

79C, I 258, 23.<sup>190</sup>

Mas, visto que uma dessas coisas ora ditas é mais evidente, e a outra, menos cognoscível e clara, ele considera uma como meio-termo e a outra como conclusão;<sup>191</sup> e o "tudo que surge surge necessariamente por alguma causa" é conclusão, e o "a tudo é impossível possuir geração sem uma causa", meio-termo, para que o silogismo seja categórico na primeira figura assim:

5

O que surge é incapaz de surgir sem uma causa.

Ora, tudo que é incapaz de surgir sem uma causa surge necessariamente por alguma causa.

Logo, tudo que surge surge necessariamente por alguma causa.

Porquanto conduzir assim a análise é melhor, como também o divino Jâmblico decidiu, do que, como alguns outros, fazer um silogismo hipotético.<sup>192</sup>

10

### Fragmento 31

84D, I 275, 20.<sup>193</sup>

Visto que a maioria dos platônicos entendeu o "sobre tudo" [περὶ παντὸς] como "sobre todo fato", segundo o que fora dito no *Fedro*,<sup>194</sup> enquanto Porfírio e Jâmblico, como "sobre o próprio todo", como sendo necessário falar primeiro sobre o todo, qual natureza possui, se não gerado ou, ainda, se calha ser gerado, é preciso ver que a primeira interpretação possui mais naturalidade; porquanto trocar "sobre tudo" por "sobre o todo" é um solecismo.

5

---

<sup>190</sup> Cf. *Tim.*, 28a.

<sup>191</sup> Neste fragmento, a lógica aristotélica é usada para sistematizar um argumento encontrado no diálogo de Platão.

<sup>192</sup> Isto é, silogismo com ao menos uma premissa condicional ("se ..., então ..."), não adotado por Aristóteles, cuja lógica é de termos, não proposicional.

<sup>193</sup> Cf. *Tim.*, 28b.

<sup>194</sup> "Há um único princípio, rapaz, para os que deliberarão bem sobre qualquer coisa [περὶ παντός] [...]" (237b-c).

### Fragmento 32

85A, I 277, 8.<sup>195</sup>

Os comentadores de Platão ligados a Crântor<sup>196</sup> falam que o cosmo é dito ser gerado<sup>197</sup> enquanto produzido a partir de outra causa, e não autogerado nem autossubsistente, mas Plotino e os filósofos posteriores a Plotino, Porfírio e Jâmblico, dizem que é o caráter composto o que ali é chamado de gerado e que a este é predicado também o ser gerado a partir de outra causa.

5

### Fragmento 33

89A, I 290, 3.<sup>198</sup>

Ademais, nem aquelas opiniões têm lugar, tantas quantas explicam de um modo mais racional [do que o adequado], como que a geração é dita do cosmo exclusivamente de modo conceitual — porquanto assim concluiríamos que também o demiurgo do universo é conceitual e não verdadeiro: a partir do fato de o cosmo ser gerado se demonstra que dele há uma causa eficiente e demiúrgica — ou, ainda, que supôs, por causa de clareza didática,<sup>199</sup> que o universo surgiu, para ensinar quantos bens obteve da providência demiúrgica; e isso é de certo modo verdadeiro, mas não se sustenta em relação à teoria de Platão, pois a clareza, diz Jâmblico, é honrável quando é apropriada à ciência, visto que, mesmo se o universo fosse dito eterno, seria possível mostrar os bens a ele conferidos pelos deuses.

5

10

---

<sup>195</sup> Cf. *Tim.*, 28b.

<sup>196</sup> Crântor de Solos (c. 335-c. 275 a.C.), filósofo platônico da Academia Antiga. Foi o primeiro a escrever comentários às obras de Platão.

<sup>197</sup> A discussão sobre a geração do cosmo torna-se especialmente intrincada, porquanto o sentido usual de surgimento no tempo está excluído de antemão. Trata-se de um debate corrente desde a Academia Antiga.

<sup>198</sup> Cf. *Tim.*, 28b-c.

<sup>199</sup> Hipótese aventada pelo menos desde Xenócrates. Segundo Juliano (*Or.* 4, 146a-b), Jâmblico considerava arriscado postular a temporalidade do cosmo até mesmo para fins didáticos (cf. Dillon, 1973, pp. 306-7).

## Fragmento 34

94AB, I 307, 14.<sup>200</sup>

Mas depois dele [Porfírio] o divino Jâmblico, escrevendo muitas coisas contra a doutrina de Porfírio e refutando-a como sendo não plotiniana, ao transmitir sua própria teologia, chama todo o cosmo inteligível de demiurgo,<sup>201</sup> estando ele a consoar com Plotino,<sup>202</sup> na medida em que está claro a partir do que é dito. De todo modo, diz ele assim nos *Comentários*: "A realidade genuína, 5 e o princípio das coisas que surgem, e os paradigmas inteligíveis do cosmo, que chamamos de cosmo inteligível, e tantas causas quantas são consideradas como preexistindo a todas as coisas na natureza, tudo isso o deus demiurgo ora investigado, juntando numa única coisa, mantém sob si."

## Fragmento 35

98B, I 321, 24.<sup>203</sup>

[E, além disso, deve-se considerar o que é esse paradigma e de qual classe dos entes; porquanto os mais antigos trataram isso de diferentes modos.] O divino Jâmblico definiu o paradigma do universo como o próprio ente essencial,<sup>204</sup> que é apreensível por intelecção junto com razão, colocando o um além do paradigma, declarando o ente essencial como concomitante a este e 5 chamando cada um de apreensível pela intelecção.

---

<sup>200</sup> Cf. *Tim.*, 28c.

<sup>201</sup> Indício de uma versão "analítica" do cosmo inteligível encontra-se em *In Tim.* I p. 308, 17-23, com o âmbito demiúrgico abaixo: "Que o próprio Jâmblico, nestas anotações, proclamou de maneira geral a ordem demiúrgica, embora alhures de modo mais preciso, há de ser entendido daqui: escrevendo 'Sobre o discurso de Zeus no *Timeu*', atribui ao demiurgo a terceira posição entre os pais na sétima tríade intelectiva após as três tríades inteligíveis e as três tríades dos deuses inteligíveis e intelectivos."

<sup>202</sup> Plotino, de fato, atribuía ao intelecto o papel de demiurgo (p.ex., V 9 [5] 3,25-26), mas a tese de Porfírio, segundo a qual seu mestre considerava a alma do mundo um demiurgo secundário, não é de todo descabida, embora discutível (III 9 [13]1, IV 4 [28] 10). Seja como for, Proclo nega veemente a doutrina porfiriana da alma extramundana como demiurgo (*In Tim.* I 306.31-307.14).

<sup>203</sup> Cf. *Tim.*, 28a-c.

<sup>204</sup> "O 'ente essencial' mostra a pureza, e o não misturado, e o não infectado pela natureza contrária (I 238.13-14)." Trata-se de um dos muitos termos para referir-se à realidade inteligível.



### Fragmento 36

102E, I 336, 16.<sup>205</sup>

Todas as causas, portanto, participam umas das outras e estão umas nas outras, de modo que aquele que diz que o demiurgo contém em si mesmo o paradigma fala, de certo modo, corretamente, conforme o divino Jâmblico classifica, e também aquele que declara que o paradigma é o demiurgo, como o nobre Amélio; porquanto um<sup>206</sup> viu a propriedade demiúrgica preexistindo no paradigma, porquanto lá está o primeiro Zeus, e por isso fazia Fanes demiurgo,<sup>207</sup> enquanto o outro<sup>208</sup> viu o paradigma no demiurgo, porquanto é neste também que Métis foi engolido, e por isso identificou a causa paradigmática com a demiúrgica. 5

### Fragmento 37

116CD, I 382, 12.<sup>209</sup>

Mas os seguidores de Porfírio e de Jâmblico repreendem essa doutrina,<sup>210</sup> pois ela coloca, no universo, o que é desordenado antes do que é ordenado, o que é imperfeito antes do que é perfeito e, antes do que é intelectual, o que é sem intelecto, comete sacrilégio não apenas contra o cosmo, mas também contra o próprio demiurgo e remove totalmente ou a vontade da natureza do bem dele ou o poder gerador; porquanto, concorrendo ambos, é necessário que o cosmo seja produzido por ele eternamente. 5

Mas eles dizem que Platão, querendo mostrar de quantos e quão grandes bens são causa para o cosmo a providência que desce do demiurgo para o universo, a dispensação a partir do intelecto e a presença da alma, considera primeiro toda a constituição corporal em si mesma, como é errante e desordenada, para que, havendo visto a ordem a partir da alma e o arranjo demiúrgico em si mesmo, possas distinguir qual natureza e qual arranjo o corpóreo em si obteve da demiurgia, existindo sempre o cosmo, mas distinguindo 10

---

<sup>205</sup> Cf. *Tim.*, 29b.

<sup>206</sup> Amélio.

<sup>207</sup> Exemplo de exegese com base na mitologia órfica, também adotada por Jâmblico como chave de leitura.

<sup>208</sup> Jâmblico.

<sup>209</sup> Cf. *Tim.*, 30a.

<sup>210</sup> Segundo a qual o cosmo teve um começo no tempo. Entre os médios platônicos que a cultivavam, destacam-se Plutarco e Ático.

o discurso o que surge do que cria e produzindo temporalmente as coisas que 15  
subsistem simultaneamente, pois tudo que é gerado é composto.

#### Fragmento 38

117D, I 386, 8.<sup>211</sup>

E também a tradição dos egípcios diz as mesmas coisas sobre ela [a matéria]: ao menos o divino Jâmblico conta que Hermes quer que a materialidade seja produzida a partir da substancialidade<sup>212</sup> e também que Platão provavelmente retira daí tal doutrina sobre a matéria.

#### Fragmento 39

121D, I 398, 26.<sup>213</sup>

Mas o divino Jâmblico repreende tal interpretação como sendo excessivamente elaborada<sup>214</sup> e define o raciocínio causalmente anterior aos entes, demiúrgico da própria essência e que permanece do mesmo modo em ato, a partir do qual todos os raciocínios são juntados e possuem o ser.

#### Fragmento 40

121E-122A, I 399, 28.<sup>215</sup>

Dizer que "as coisas visíveis por natureza" são as coisas sensíveis é totalmente absurdo; porquanto essas coisas ainda não foram organizadas pela explicação, e o fato de que o demiurgo se voltaria para elas é da ordem das coisas impossíveis: como se inclina para o pior, ou que tipo de impressão recebe das coisas imiscuídas na matéria, para as quais o inclinar-se não é auspicioso nem 5  
mesmo à alma particular? É melhor, portanto, como o divino Jâmblico interpreta, considerar tais coisas como as inteligíveis; que elas são visíveis está claro a partir

---

<sup>211</sup> Cf. *Tim.*, 30a

<sup>212</sup> Cf. *De Myst.* VIII 3 [265] 5-8: "E a matéria, Deus produziu-a com base na essencialidade, partida a materialidade; havendo tomado esta, que é cheia de vida, o demiurgo criou, com base nela, as esferas simples e impassíveis e arranjou o mais baixo dela em corpos gerados e corruptíveis." O fragmento em questão é um dos poucos indícios da autoria do *De Mysteriis*.

<sup>213</sup> Cf. *Tim.*, 30a-b.

<sup>214</sup> Trata-se da interpretação de Amélio, que identifica uma tríade demiúrgica: o que quer, o que raciocina e o que lida com a matéria.

<sup>215</sup> Cf. *Tim.*, 30a-b.

do fato de que ele [Platão] diz que o demiurgo as vê: "Da mesma maneira, pois, como o intelecto observa as ideias existentes no ser vivo que é, quantas e de qual tipo", dirá um pouco adiante. E que são visíveis por natureza está claro se ponderares que algumas coisas são visíveis em relação a nós e outras, por natureza, e as visíveis em relação a nós são obscuras e não claras por sua própria natureza, enquanto as visíveis por natureza são realmente cognoscíveis e iluminadas pela luz divina;<sup>216</sup> e estas são as coisas inteligíveis. 10

#### Fragmento 41

125E, I 412, 12.<sup>217</sup>

Jâmblico classifica ser vivo como tudo que possui vida e animado como a participação própria nas almas. E talvez ele também inclua os seres vivos inteligíveis no que possui vida e, no animado, somente as coisas sensíveis.<sup>218</sup>

#### Fragmento 42

129AB, I 423, 9.<sup>219</sup>

Mas o divino Jâmblico julga que se deve adicionar o "como se" ao "na espécie" e entender o todo, "por natureza como se na espécie da parte", como todo ser vivo particular entre os inteligíveis; porquanto, visto que a parte não é entre aqueles tal como entre os sensíveis — lá, cada um é tudo quanto o é o universal segundo sua própria ordem —, deve o filósofo adicionar o "como se" ao "na espécie", para que, considerando a referência à parte de modo apropriado às formas, não entendas nem em sentido dimensional nem em sentido de separação e não deixes a unificação das essências unificadas e indivisíveis;<sup>220</sup> porquanto aquelas coisas são indivisíveis e unificadas, segundo o próprio filósofo. 5

---

<sup>216</sup> Isso remete claramente à distinção aristotélica entre o mais cognoscível e claro para nós e o mais cognoscível e claro em si (p.ex., *Física* 184a16-20), embora consista num passo mais ousado, por "visível" aludir automaticamente à sensação.

<sup>217</sup> Cf. *Tim.*, 30b-c.

<sup>218</sup> Interpretação difícil de conciliar com *Tim.* 77a-b, em que as plantas são consideradas entes dotados de alma apetitiva.

<sup>219</sup> Cf. *Tim.*, 30c.

<sup>220</sup> Cf. *Enn.* IV 1 [21] 4-5 (trad. Baracat Jr.): "Lá [no mundo inteligível], o intelecto todo está junto, isto é, não é algo discriminado nem dividido."

## Fragmento 43

129E-130A, I 426, 3.<sup>221</sup>

Mas o divino Jâmblico pegou a estrada totalmente oposta a estes<sup>222</sup> na interpretação. Estes fazem o "individualmente" [καθ' ἑν] inferior e mais particular que o "genericamente" [κατὰ γένη]. Mas ele, ao contrário, confere-lhe maior dignidade, assim como convém à unidade preceder a multiplicidade entre os inteligíveis. Ele diz, portanto, que todos os outros seres vivos são partes individual e genericamente do ser vivo em si, que eles se realizam de acordo com as 5 multiplicidades e unidades neles e que não há nenhum deles que não haja procedido do inteligível; porquanto o ser vivo inteligível compreende todos os gêneros posteriores a ele, não enquanto completado por eles — ele é um todo antes das partes, e não a partir das partes — nem enquanto predicado<sup>223</sup> deles 10 — ele é uma causa dos muitos —, mas enquanto causa primária, tanto completando todas as suas próprias coisas quanto compreendendo todas as coisas unificadamente, tantas quantas lhe são separadamente posteriores. Abrange indivisivelmente, pois, as assim chamadas partes, compreende 15 uniformemente os múltiplos gêneros e espécies e com certeza preexiste aos paradigmas secundários; porquanto ela [a causa paradigmática] era o universo inteligivelmente, enquanto, entre os posteriores a ela, um é todas as coisas celestialmente, outro, solarmente, outro, terrestremente, outro, de outro modo, conforme as diferenças das causas cósmicas, de modo que ela compreende totalmente todos, mas cada um parcialmente enquanto em relação à totalidade 20 inteligível.

O cosmo, então, é semelhante também a esses seres vivos particulares, visto que é parecido com o próprio demiurgo, porém mais semelhante ao ser vivo em si; de fato, por haver imitado sua completude e brilho, também ele próprio é visível; ou melhor, é-o cada um dos seres vivos aqui, na medida em que é ser 25 vivo, mas o mais semelhante de todos àquele é o universo, sendo o ser vivo visível primário, tal como aquele era o ser vivo inteligível primário. É, portanto, duplamente o mais semelhante, seja porque é semelhante aos outros, seja

---

<sup>221</sup> Cf. *Tim.*, 30c.

<sup>222</sup> Xenarco (peripatético), Ático, Amélio e Teodoro de Asine.

<sup>223</sup> O ser vivo inteligível é, afinal, o próprio cosmo inteligível, não podendo ser reduzido a uma forma única ou a um predicado.

porque os outros são semelhantes a ele; mas, acima de tudo, o universo é semelhante àquele [ao ser vivo em si].

30

#### Fragmento 44

131C, I 431, 23.<sup>224</sup>

Intermediária entre as posições de ambos<sup>225</sup> é a do divino Jâmblico, que conecta e une ao demiurgo o paradigma por meio da união do intelecto com o inteligível.

#### Fragmento 45

133BC, I 437, 25.<sup>226</sup>

Os comentadores debatem sobre o texto: a alguns parece que são duas as coisas ora diferenciadas por Platão, nada além do um e da multiplicidade,<sup>227</sup> e parece que testemunha a favor deles também o "qual dos", aplicado pelos antigos para distinguir duas coisas. Mas a outros parece que são três as coisas diferenciadas, o um, a multiplicidade limitada e o ilimitado. E são defensores 5 dessa interpretação Porfírio e Jâmblico, falando bem conforme os fatos e conforme o ensinamento de Platão; porquanto um pouco depois removerá duas, e restará uma única da divisão. A remoção de duas coisas e a colocação de uma surgem a partir de três, não a partir somente de duas. Mas o "qual dos" parece falar contra eles. Eles devem cuidar disso dizendo ou que o "qual dos" significa o 10 mesmo que "acaso...?" — frequentemente assim se recebe dos antigos — ou que falta ao texto o "ou não" e o completo é "qual dos dois, dissemos corretamente que o céu é um ou não? E, se não isso, qual dos dois, muitos ou ilimitados?" E Platão teria omitido essas coisas pela concisão.

---

<sup>224</sup> Cf. *Tim.*, 30d-31a.

<sup>225</sup> Ático, que situa o demiurgo acima do inteligível, e Porfírio, que o situa abaixo deste.

<sup>226</sup> Cf. *Tim.*, 31a.

<sup>227</sup> Trata-se de determinar se, no trecho em comento — “Então, será correcto declarar que há um único céu ou será mais correcto dizer que há vários ou até infinitos?” (Trad. R. Lopes) —, há duas hipóteses apenas — céu único vs. múltiplos/infinitos céus — ou três — céu único vs. múltiplos céus vs. infinitos céus.

#### Fragmento 46

134AB, I 440, 16.<sup>228</sup>

Mas o divino Jâmblico repreende essa explicação como não resolvendo nada das dificuldades: seja todo o cosmo inteligível parcialmente possuidor das coisas sem partes, divisivelmente das coisas indivisíveis e multiplicadamente das coisas monádicas; por que, então, entre as coisas nele, algumas ainda permanecem monádicas,<sup>229</sup> enquanto outras não? Ele mesmo propõe uma 5  
solução surpreendente para a dificuldade mas carente de alguma explicação: ele diz que algumas formas se alegram com a identidade e com o repouso, enquanto outras com o movimento e com a alteridade, e que aquelas são causa das coisas monádicas e eternas, enquanto estas das coisas movidas e multiplicadas.

### Livro III

#### Fragmento 47

140C, II 4, 20.<sup>230</sup>

Mas, se alguém dissesse que tanto as formas imiscuídas na matéria quanto as próprias qualidades são apreensíveis pela sensação mas incorpóreas, e não obstante possuem geração, saiba, diz o divino Jâmblico, que também essas coisas contribuem para a realidade dos corpos e são consideradas junto com eles.<sup>231</sup> 5

#### Fragmento 48

150CD, II 36, 24.<sup>232</sup>

Mas o divino Jâmblico — porquanto esse homem apreendeu tal teoria de um modo diferenciado, estando os outros como que dormindo e chafurdando no

---

<sup>228</sup> Cf. *Tim.*, 31a.

<sup>229</sup> P.ex., o Sol e a Lua, em contraposição à maioria dos entes particulares no cosmo, que se replicam.

<sup>230</sup> Cf. *Tim.*, 31b.

<sup>231</sup> Menção ao fato de as qualidades sensíveis não serem percebidas isoladamente, mas sempre em conexão com os corpos.

<sup>232</sup> Cf. *Tim.*, 32a-b.

que é meramente matemático<sup>233</sup> — parece-me distinguir as coisas simples das compostas, e as partes dos todos, e simplesmente os poderes imiscuídos na matéria e as formas imiscuídas na matéria das substâncias completadas com base neles e chamar aquelas coisas de planos e estas de sólidos; porquanto, assim como o plano é o limite extremo do corpo matemático, a forma imiscuída na matéria e o poder dos corpos físicos são o formato e o limite dos substratos. Havendo essas coisas sido assim diferenciadas, basta uma única média no caso das coisas simples, pois, embora haja alteridade nos *lógoi*, nas formas e mesmo na vida, surge uma única média em razão dos laços comuns [κοινούς συνδέσμους]<sup>234</sup> dos *lógoi*, das formas e da vida; porquanto uma qualidade se combina uniformemente com uma qualidade e um poder conforme a mesma alteridade e identidade das formas. Porém, no caso das coisas compostas, há, com razão, duas médias: a díade é a patrocinadora de toda composição e divisão. Cada uma das coisas compostas é composta de múltiplas essências e poderes, por isso as médias são múltiplas e no mínimo duplas; porquanto há uma média segundo a forma e outra segundo o substrato.

#### Fragmento 49

161B-E, II 72, 6.<sup>235</sup>

[Examinemos a doutrina em si mesma, e levemo-la em conta de todas as maneiras, e primeiro asseguremo-la com as noções jambliquianas.]

(1) Visto, então, que o cosmo deve assimilar-se à alma universal que o dirige, deve assimilar-se também à configuração geradora de vida da alma. Assim como o demiurgo a estabeleceu conforme dois círculos, também fez o universo esferoide, assemelhando-se ao automovimento dela. Por isso, também nosso veículo é produzido esférico e se move circularmente, quando a alma especialmente se assemelha ao intelecto: a inteligência da alma e o movimento circular dos corpos imitam a atividade intelectual, assim como o movimento em

<sup>233</sup> Deve-se ter em mente que, sendo o escopo do *Timeu* físico, a geometria pitagórica não é capaz de, sozinha, fornecer a chave de leitura.

<sup>234</sup> Cf. *De Anima* 385, 1-8: “Do mesmo modo, também sobre as substâncias intermediárias entre alma e corpo se listam opiniões muito diferentes; porquanto uns fazem a própria alma habitar junto com o próprio corpo orgânico imediatamente, como a maioria dos platônicos; outros colocam entre a alma incorpórea e o vasiforme [ἀγγειώδους] vestimentas etéreas, celestiais e pneumáticas cobrindo a vida intelectual, produzidas para a proteção desta, para servi-la como veículos e ainda trazê-la proporcionalmente para junto do corpo sólido, conectando-a com alguns laços comuns intermediários.”

<sup>235</sup> Cf. *Tim.*, 33b.

linha as ascensões e as descidas das almas; porquanto estas são de corpos que não estão nos lugares próprios. 10

(2) Ademais, o movimento incessante do cosmo assemelha-se ao poder ilimitado, e o movimento circular uniforme, à simplicidade da essência, e, do mesmo modo, a revolução dos inteiros indo em torno do mesmo centro, ao repouso eterno. 15

(3) Ademais, como o movimento único do cosmo contém todos os movimentos, e a inteireza única todas as coisas inteiras e as partes corpóreas, e como a natureza única todas as naturezas secundárias e terciárias, assim o formato cósmico único deve ser capaz de assumir todos os formatos.<sup>236</sup> Tal é o esférico, sendo ao mesmo tempo um e capaz de conter a multiplicidade, o que é realmente divino, o dominar todo o multiplicado sem abdicar da unidade. 20

(4) Ademais, além disso, como o ser vivo inteligível contém todos os seres vivos inteligíveis em uma única união, assim também o cosmo, assemelhando-se ao paradigma, contém todos os formatos mundanos no formato esférico; porquanto somente a esfera pode compreender todos os elementos. Assim como, portanto, representa pela singularidade o universo inteligível, também pela forma esferoidal imita a inclusão de todas as coisas neste.<sup>237</sup> 25

(5) Ademais, o cosmo se assimila, por meio desse formato, à própria beleza inteligível. Pois como não poderia ser especialmente belo o que é de todo modo regular, proporcional e semelhante? Portanto, se ele devia ser o mais belo dos sensíveis, devia ser desse formato, igual em todos os lados, definido e exato. 30

(6) Ademais, a forma esférica é a mais apropriada para o limite em si: os outros formatos, por causa da multiplicidade das superfícies e dos ângulos ou das curvas, ficam longe da fronteira e do limite; a esfera, sendo monádica, simples e a mesma em todos os lados, conecta-se à causa do limite. 35

(7) Ademais, a capacidade congregadora dos muitos em um, a geradora e a procriadora alegram-se com esse formato. Isso é evidente no caso das sementes e no das partes principais nos animais: a natureza produ-las, na medida do possível, esferoides.

(8) Ademais, a inalterabilidade, a inquebrantabilidade e a eternidade são apropriadíssimas ao formato esférico; porquanto, por convergir para si mesmo em todos os lados, é o mais poderoso: o centro é unificador e sustentador de toda 40

---

<sup>236</sup> Cf. *In Nic.* 62.

<sup>237</sup> Cf. *Theol. Arith.* 22.



a esfera. Plausivelmente, portanto, aquele que produziu o universo estabeleceu o sustentador de si mesmo como esferoide.

#### Fragmento 50

171DE, II 104, 30.<sup>238</sup>

Mas Porfírio e Jâmblico escrevem contra todos esses,<sup>239</sup> repreendendo-os por entenderem o meio em sentido espacial e dimensional e deterem em alguma parte a alma do cosmo inteiro, a qual está presente em toda parte igualmente, exerce autoridade sobre tudo e conduz todas as coisas com seus próprios movimentos. 5

[Entre esses próprios homens divinos, Porfírio, tomando essa alma como sendo a deste universo, interpreta o meio segundo a essência anímica; porquanto ela é intermediária entre os inteligíveis e os sensíveis. Mas, sendo a explicação assim formulada, não pareceria dizer nada em relação à declaração de Platão; se tomarmos aquilo como significando que o universo é composto de intelecto, 10 de alma e de corpo e que é um ser vivo animado inteligente, descobriremos a alma como intermediária nessa constituição. Portanto, havendo Platão dito isso antes, agora pareceria não estar dizendo nada a não ser que a alma do cosmo se estende por tudo, havendo obtido nele a posição intermediária; porquanto sempre as coisas secundárias participam das anteriores a elas, como o corpo, o 15 mais baixo, da alma, intermediária, e a alma, do intelecto, que é anterior a ela.]

Mas o filósofo Jâmblico pensa que nós devemos entender alma como a transcendente, supramundana, livre e a que exerce autoridade sobre todas as coisas; porquanto nem a explicação é para Platão sobre a alma cósmica, mas sobre a alma imparticipável e posicionada acima de todas as mundanas como 20 mônada;<sup>240</sup> porquanto tal é a alma primeira, e o meio em relação a ela é enquanto animadora de todas as coisas do mesmo modo e igualmente ausente de todas as coisas; não está menos ausente de umas coisas e mais de outras — porquanto é não relacionada —, mas igualmente de todas, ainda que nem todas as coisas se afastem dela do mesmo modo: é nas coisas que participam que há mais e 25 menos.

---

<sup>238</sup> Cf. *Tim.*, 34b.

<sup>239</sup> Provavelmente comentadores médios platônicos.

<sup>240</sup> Isto é, como ápice do âmbito anímico.

## Fragmento 51

173A, II 109, 7.<sup>241</sup>

Ademais, o divino Jâmblico diz mais relevantemente que o círculo é duplo,<sup>242</sup> um anímico e outro corpóreo, e que um é movido pelo outro. E é óbvio qual é por qual; porquanto isso é consequência das coisas que foram ditas antes e consoante às que serão ditas: porquanto o próprio filósofo, avançando, moverá, conforme o círculo psíquico, o corpóreo, e conduzirá as revoluções duplas para uma analogia com os ciclos na alma. 5

## Fragmento 52

183E, II 142, 27 e 184A, II 143, 21.<sup>243</sup>

(1) [E, se quiseres adotar os termos do nobre Teodoro aqui, o intelecto é não relacionado, a vida no corpo é em relação, e a alma é intermediária, sendo semirrelacionada [ήμίσχετος].] E, segundo o grande Jâmblico, um é transcendente, uma é coordenada junto com os corpos, e a outra é, ao mesmo tempo, transcendente e coordenada.<sup>244</sup> 5

(2) [...] Jâmblico e com ele Teodoro referem as palavras<sup>245</sup> à alma supramundana.

## Fragmento 53

206AB, II 215, 5.<sup>246</sup>

Mas o divino Jâmblico canta hinos aos números [dos quais se está falando] com todo o poder como sendo contenedores de certas propriedades admiráveis, chamando a mônada de causa da identidade e da união, a díade de patrocinadora das processões e da divisão, a tríade de principiadora da

---

<sup>241</sup> Cf. *Tim.*, 34b.

<sup>242</sup> Note-se que, na passagem em comento — “Constituiu um único céu, solitário e redondo a girar em círculos (κύκλω δὴ κύκλον) [...]” (trad. R. Lopes) —, a menção é a um único círculo.

<sup>243</sup> Cf. *Tim.*, 35a.

<sup>244</sup> Observe-se que a atribuição simultânea de características opostas não é recurso exclusivo para falar das distinções intra-hipostáticas.

<sup>245</sup> “[...] entre o ser indivisível, que é imutável, e o ser divisível que é gerado nos corpos, misturou uma terceira forma de ser feita a partir daquelas duas.” (Trad. R. Lopes.)

<sup>246</sup> Cf. *Tim.*, 35b.

conversão das coisas que provieram,<sup>247</sup> a tétrade de verdadeiramente 5  
abrangedora de toda harmonia, contendo em si mesma todos os *lógoi* e  
manifestando em si mesma a segunda ordem, a enéada de criadora da  
verdadeira perfeição e da semelhança, sendo perfeita a partir de coisas perfeitas  
e participando da natureza do mesmo, e chamando a ogdóada de causa da  
processão para tudo e do progresso através de todas as coisas e, finalmente, a 10  
heptaicósada [ἑπτακαιεικοσάδα]<sup>248</sup> de criadora da conversão também das coisas  
mais baixas, para que, em cada lado da tétrade, haja o que permanece, o que  
procede e o que retorna, em um primariamente, em outro secundariamente;  
porquanto a enéada possui congeneridade com a mônada, sendo um um novo,<sup>249</sup>  
e a ogdóada, com a díade, sendo o cubo a partir dela, e a icosiéptada 15  
[εἰκοσιεπτὰς]<sup>250</sup>, com a tríade, pela mesma causa. Por meio das primeiras, então,  
concede às coisas mais simples as permanências, conversões e processões e,  
por meio das segundas, às mais compostas, e a tétrade, sendo intermediária,  
porque é um quadrado, possui a permanência, e, porque é par vezes par, a  
procedência, e, porque é repleta de todos os *lógoi* a partir da mônada, a 20  
conversão. E essas coisas são símbolos de fatos divinos e secretos.

#### Fragmento 54

214AB, II 240, 4.<sup>251</sup>

[Vale a pena considerar o que há de ser dito sobre essa cisão e os dois  
comprimentos ou círculos.] O divino Jâmblico decerto viaja pelo ar acima e se  
preocupa com as coisas invisíveis, a alma una e as duas que dela procedem;<sup>252</sup>  
porquanto, em toda ordem, tem primazia a mônada não participada antes das  
participadas,<sup>253</sup> e há um número próprio e cognato às não participadas, e a díade 5  
provém do um, como no caso dos próprios deuses. E, portanto, também Timeu,

<sup>247</sup> Isso coloca Jâmblico como um dos primeiros a postular, de modo explícito, a tríade permanência-processão-conversão.

<sup>248</sup> Palavra derivada do número 27.

<sup>249</sup> Etimologia criativa baseada na semelhança entre ἓν νέον e ἑννεάς.

<sup>250</sup> Outro termo derivado do número 27.

<sup>251</sup> Cf. *Tim.*, 36b.

<sup>252</sup> Cf. 306, 12 *et seq.*, onde Proclo aponta a ausência de paralelismo entre o número de almas na interpretação e o de círculos no texto em comentário (dois em vez de três).

<sup>253</sup> Cf. Proclo, *ET* 21: Πᾶσα τάξις ἀπὸ μονάδος ἀρχομένη πρόεισιν εἰς πλῆθος τῆι μονάδι σύστοιχον, καὶ πάσης τάξεως τὸ πλῆθος εἰς μίαν ἀνάγεται μονάδα. (“Toda ordem, começando de uma mônada, procede para o múltiplo coordenado à mônada, e o múltiplo de toda ordem é conduzido a uma única mônada.”)

diz ele, havendo criado no discurso, por meio da psicogonia, a alma una e supramundana, da qual surgem tanto a do universo quanto as outras, produz agora a díade a partir dela; porquanto a cisão significa a divisão demiúrgica, que procede em igualdade e perfeição gerando as mesmas coisas segundo os números secundários, e a divisão segundo o comprimento a processão que desce de cima a partir do demiurgo. E, por meio destas, são geradas duas almas após a una, cada uma das quais possui os mesmos *lógoi*, e conectam-se umas às outras, estão umas nas outras, distinguem-se umas das outras e preservam a pureza não misturada junto com a união recíproca; porquanto elas se unem pelos seus próprios centros. E isso é o "intermediária à intermediária". E, visto que essas almas são intelectivas e participam do intelecto divino, o demiurgo, antes mesmo de o universo surgir, dobrou-as num círculo e abrangeu-as "com o movimento segundo as mesmas coisas e no mesmo lugar", fazendo-as intelectivas, dando-lhes uma participação no intelecto divino e colocando a díade das almas na díade intelectiva, que as ultrapassa em essência.

#### Fragmento 55

217C, II 250, 21.<sup>254</sup>

É realmente admirável o modo de pesquisa do divino Jâmblico aqui e bem apegado ao pensamento de Platão; porquanto julga que se deve entender o movimento carregado em volta segundo as mesmas coisas e no mesmo lugar não como os comentadores antes dele entenderam, em relação à alma (porquanto esse movimento da alma está nela, e não em volta dela), mas em relação ao intelecto e à vida intelectiva; porquanto em nenhum outro trecho Platão parece conectar a alma ao intelecto; mas deve, para que, havendo adicionado isso, declare que o universo é um "ser vivo animado inteligente". Assim, portanto, nós devemos entender "o movimento carregado em volta no mesmo lugar segundo as mesmas coisas" como o intelectivo; porquanto esse movimento contém a alma, tal como a alma cobre o céu. Mas o intelecto é um movimento imóvel;<sup>255</sup> porquanto subsiste inteiro simultânea e unitariamente; já a alma é um movimento semovente; ele é uniforme, enquanto ela é biforme, e ele é uno e indivisível, enquanto ela é divisora e multiplicadora dela mesma. Mas a alma

---

<sup>254</sup> Cf. *Tim.*, 36c.

<sup>255</sup> Cf. Aristóteles (*Met.* 1012b31): "O primeiro motor é ele mesmo imóvel."

participa do intelecto,<sup>256</sup> na medida em que é intelectiva, e por meio dele se conecta também ao intelecto divino;<sup>257</sup> porquanto a alma do universo, participando do intelecto, ascende ao inteligível. 15

#### Fragmento 56

217F-218A, II 252, 21.<sup>258</sup>

Esses dois círculos<sup>259</sup> o divino Jâmblico referiu ao intelecto separado das almas e ao não separado e o movimento carregado em volta no mesmo lugar, que os rodeia, visto que, contendo um as duas almas,<sup>260</sup> e estando o outro nelas, e sendo um não misturado com a outra vida e com as faculdades da alma, e sendo o outro com elas misturado e direcionando-as, por essa causa também a alma universal opera de modo estacionário e se une ao próprio demiurgo. 5

#### Fragmento 57

226BC, II 277, 26.<sup>261</sup>

Mas o divino Jâmblico repreendeu toda essa teoria nas *Refutações da Escola de Amélio e de Numênio* — porquanto assim ele intitula o capítulo; se ele está remetendo estes àqueles ou se quiçá esbarra com aqueles escrevendo coisas parecidas sobre isso, não posso dizer. O divino Jâmblico fala primeiro, pois, que não se deveria fazer a alma o número total ou o número geométrico por meio da quantidade das letras; porquanto "corpo"<sup>262</sup> é composto do mesmo número de letras, bem como o próprio "não ente"<sup>263</sup>; portanto, também o não ente será o número total; e poderias encontrar muitas outras palavras que são compostas do mesmo número de letras, abjetas e as mais contrárias entre si, as quais não é correto confundir todas umas com as outras e misturá-las. Segundo, que tentar provar algo a partir dos caracteres não é seguro; porquanto estes são arbitrários,<sup>264</sup> e antigamente o tipo era um, e agora outro; o zeta, por exemplo, a 10

---

<sup>256</sup> Isto é, do intelecto participável.

<sup>257</sup> Isto é, com o intelecto monádico, não participável, ápice do âmbito inteligível.

<sup>258</sup> Cf. *Tim.*, 36c.

<sup>259</sup> O do mesmo e o do outro.

<sup>260</sup> Trata-se de uma abrangência sem contato *direto* com a realidade inferior.

<sup>261</sup> Cf. *Tim.*, 36d.

<sup>262</sup> σώμα. Palavra composta de quatro letras, assim como ψυχή.

<sup>263</sup> μή ὄν. Expressão também composta de quatro letras.

<sup>264</sup> Sendo a linguagem convencional, toda forma de gematria revela-se desprovida de fundamento.

partir do qual ele elaborou o argumento, não tinha os ângulos opostos paralelos nem o traço do meio oblíquo, mas reto, como é evidente a partir dos monumentos antigos. Terceiro, reduzir aos números básicos e perder tempo com eles é 15 transferir a teoria de alguns números para outros; porquanto a héptada não é a mesma nas unidades, nas dezenas e nas centenas. Estando aquela no nome da alma, por que se deveria introduzir uma digressão sobre os números básicos? Porquanto assim traduziríamos qualquer coisa em quaisquer números, dividindo, adicionando ou multiplicando. Essas coisas são, portanto, as gerais. Mas refutava 20 também cada explicação como forjada e não tendo nada de sólido. E a quem é agradável observar a precariedade de todas as coisas, é-lhe fácil, havendo posto o livro diante de si, ler as refutações apropriadas de cada a partir das coisas escritas.

#### Fragmento 58

234D, II 306, 3.<sup>265</sup>

[Ático entendeu esse logos<sup>266</sup> como a faculdade atenta [προσεκτικῆς δυνάμεως]; Porfírio, como o cocheiro que move os dois cavalos;]<sup>267</sup> e Jâmblico, como a alma universal; porquanto esta se move a si mesma toda e, por meio dela própria inteira, é o logos dos entes.

#### Fragmento 59

235DEF, II 309, 11.<sup>268</sup>

[Aqui Platão está discorrendo sobre o conhecimento das coisas sensíveis, como o logos na alma do universo gera esse conhecimento, tendo em vista que ele move o círculo do outro e os *lógoi* nele que presidem o arranjo do universo e o mantém não inclinado;] porquanto a “correção” significa também a “correção de opinião”, como interpretou Porfírio e Jâmblico julgou correto, mas significa a 5 inflexibilidade e a firmeza na providência; porquanto é próprio da inteligência o

---

<sup>265</sup> Cf. *Tim.*, 37b.

<sup>266</sup> No texto em comento: “Este discurso [λόγος], que é ele próprio verdadeiro quer diga respeito ao Mesmo quer ao Outro, sempre que é levado sem voz nem som para aquele que é movimentado por si próprio, converte-se num discurso sobre o sensível [...]” (Trad. R. Lopes.)

<sup>267</sup> Cf. *Fedro* 246a et seq.

<sup>268</sup> Cf. *Tim.*, 37b.

poder incansável e veloz, enquanto da providência e das atividades gerativas o severo e não inclinado, e da essência indivisível a pureza de intelecção, enquanto da divisível a atividade imaculada. [Porfírio entende o círculo correto como indivisível e o círculo não exato como divisível, mas participando de certo modo da retidão, porque o conhecimento das coisas sensíveis é trazido para fora e verga de volta para a própria alma, de modo a não ser nem somente reto como o conhecimento da sensação nem um círculo como o do raciocínio.] Mas Jâmblico descarta tudo isso como conveniente aos conhecimentos humanos, não aos divinos.<sup>269</sup> Quando, portanto, o cocheiro<sup>270</sup> move o círculo do outro, que, permanecendo firme e voltado para ele, desperta os *lógoi* das coisas sensíveis e anuncia à alma toda de que tipo é cada uma das coisas sensíveis, a alma<sup>271</sup> toda conhece, porém conforme isso, todo o sensível; porquanto o círculo do mesmo, olhando para as coisas inteligíveis, também conhece o sensível como a partir de uma causa, mas aquele, imediata e congruentemente — opiniões e crenças são nele gerados; porquanto, estando a alma mais divina como que a julgar, ou melhor, a fazer brilhar uma atividade mais intelectual em direção a ele, o círculo opinativo mantém pura a própria vida, e o conhecimento nele é tornado estável, estando nela mesma preconcebidas as coisas movidas, de modo estável, e as coisas fluidas e contingentes, de modo fidedigno e de modo fixo; porquanto a opinião é a atividade e o conhecimento da alma opinativa, enquanto a crença estável e inalterável o julgamento da opinião. 10 15 20 25

#### Fragmento 60

236F, II 313, 15.<sup>272</sup>

Jâmblico entende esse intelecto<sup>273</sup> como mais importante que a alma, sustentando-a e realizando-a a partir de cima, e discute com aqueles que ou conectam a alma imediatamente ao intelecto absoluto (porquanto a passagem das coisas transcendentais para as participantes não deve ser súbita, mas as essências coordenadas às coisas participantes devem ser intermediárias)<sup>274</sup> ou 5

---

<sup>269</sup> Cf. Dillon (1973, p. 341): “Uma vez mais, Jâmblico está corrigindo Porfírio por postular um mundo físico onde tal mundo ainda não foi criado.”

<sup>270</sup> Cf. *Fedro* 246a et seq.

<sup>271</sup> A alma universal, hipercósmica.

<sup>272</sup> Cf. *Tim.*, 37c.

<sup>273</sup> Isto é, o intelecto participável.

<sup>274</sup> Formulação cristalina de um dos princípios mais importantes da metafísica jambliquiana.

que supõem o intelecto um estado da alma (porquanto o que é em si mesmo deve ser anterior ao que é em outro).<sup>275</sup>

#### Fragmento 61

242DE, III 14, 16.<sup>276</sup>

E, de novo, rastreando em toda parte a abordagem do filósofo sobre a eternidade, peguemos o "da eternidade permanecendo em um"; porquanto investigamos que tipo de um.<sup>277</sup> Acaso o bem, conforme pareceu ao mais teológico dos comentadores?

#### Fragmento 62

Simpl., *In Phys.*, I 702, 20 CAG.<sup>278</sup>

Mas Jâmblico, no oitavo<sup>279</sup> livro dos *Comentários ao Timeu*, também aduziu estas coisas<sup>280</sup> à doutrina: “Se todo movimento é no tempo, muitos movimentos se constituem simultaneamente. Mas as partes do tempo são diferentes em tempos diferentes. O movimento envolve algo que permanece, enquanto para o tempo não há necessidade de nenhum repouso. A um movimento opõe-se um movimento ou repouso, ao geral o geral, ao específico o específico, mas ao tempo nada.” 5

#### Fragmento 63

Simpl., *In Phys.*, I 793, 23 CAG.<sup>281</sup>

[E sejam adicionadas também as coisas dos *Comentários ao Timeu*. No oitavo<sup>282</sup> livro, portanto, seguindo muito de perto Platão, ele transmite a conexão do tempo com a eternidade. Por isso, também discorre principalmente sobre

---

<sup>275</sup> Outro princípio da metafísica jambliquiana.

<sup>276</sup> Cf. *Tim.*, 37d.

<sup>277</sup> O um que é (ápice do plano inteligível), ou o um além do ente? Como se vê na sequência, Jâmblico optou pela segunda alternativa.

<sup>278</sup> Cf. *Tim.*, 37d.

<sup>279</sup> Cf. Dillon (1973, pp. 344-345): assim no manuscrito, sendo o correto, muito provavelmente, “terceiro”.

<sup>280</sup> Trata-se de diferenças que afastam a identificação entre tempo e movimento.

<sup>281</sup> Cf. *Tim.*, 37d. Baracat Júnior (2021), em *Teorias do Tempo na Antiguidade Tardia: “Corolário sobre o tempo”, de Simplício, e outros textos*, traduz e comenta os trechos 773,8-800,25.

<sup>282</sup> Cf. nota 280.



aquele que transcende o cosmo, contendo e conduzindo as medidas de todo movimento nele, que seria outro em relação ao tempo investigado pelos físicos.<sup>283</sup> E, no capítulo sexto, ele diz estas coisas:]<sup>284</sup> "A essência em ato dele classificamos junto com esse arranjo subsistente que procede, que está coordenado com as coisas produzidas e que é não separado das coisas completadas por ele mesmo. Porquanto o 'arranjando o céu, simultaneamente faz [...]' significa isto, que a existência do tempo está coordenada com o arranjo procedente do demiurgo; e com certeza ela precede o ciclo do céu, assim como o arranjo que a arranja é classificado como imediatamente anterior a ela pelos seus domínios do mesmo modo; e ele todo ajuntado o compreende inteiro com certos limites definidos, visto que este preserva o logos da causa da qual é produzido. Também nós concordamos que há uma ordem do tempo, porém não ordenada, mas ordenadora, nem seguidora das coisas precedentes, mas principiadora das coisas completadas e mais importante; nem a definida parcialmente segundo os *lógoi*, ou movimentos, ou outros poderes definidos, mas a absoluta, completada conforme todas as gerações demiúrgicas. E não consideramos o anterior e o posterior na ordem segundo as passagens dos movimentos nem segundo qualquer outra coisa assim, mas definimo-los segundo a sequência das causas, e a combinação contínua das gerações, e a atividade primária, e o poder realizador dos movimentos, e segundo todas as coisas assim. Ademais, portanto, não dizemos que o tempo e simultaneamente o céu foram gerados com o movimento ou vida procedente da alma, mas do arranjo intelectual procedente do demiurgo; porquanto foi com este que o tempo e o cosmo se constituíram nele. E o próprio relato antigo explicitamente mostra o deus arranjando e produzindo o tempo e simultaneamente fazendo o céu. E alguém consideraria que ele é uma medida, não segundo a que mede o avanço, ou que é medida pelo movimento, ou que mostra a revolução ou por ela é mostrada, mas segundo a causa e o um simultaneamente de todas essas coisas."<sup>285</sup>

[Ele escreveu essas coisas, pois, sobre o transcendente à geração e subsistente por si mesmo.]

---

<sup>283</sup> Cf. *In Cat.* Fr. 49: "Também ele [Jâmblico] fala, portanto, sobre o tempo primeiro e não participado no *Comentário às Categorias*, comentando o texto de Arquitas."

<sup>284</sup> Assim como no *Comentário às Categorias*, Simplício utiliza aqui o recurso da citação *ipsis litteris* de longos trechos.

<sup>285</sup> Cf. *In Cat.* Fr. 49: o tempo é a "essência medidora da geração, primeiro a anímica e depois desta a que desta procede, e então finalmente o tempo é coordenado com o movimento e irreal [...]"

Cf. 248AB, III 30, 30: Porquanto assim também o movimento do tempo, procedendo conforme as medidas na mônada temporal, conecta o fim ao princípio, e isso infinitas vezes, possuindo também ele uma ordem divina, contudo não a ordenada, como diz o filósofo Jâmblico, mas a ordenadora, nem a que segue as coisas precedentes, mas a principiadora das coisas completadas.

#### Fragmento 64

248E-249B, III 32, 32.<sup>286</sup>

Como seria tal tempo, então, uma imagem da eternidade? Diga-se de novo, por causa da ideia difícil de entender dos temas. Porque, diz Jâmblico, ele mostra o uno e o infinito da eternidade bem como o ente imediato, o todo simultâneo, o que permanece no agora e o ente sem medida que é medida das coisas inteligíveis em desdobramento cíclico, em continuidade e em 5 sucessividade e pelo distinguir princípios, meios e fins e o não ficar aquém, no que quer que seja, das coisas por ele compreendidas, e, assim como não é simplesmente móvel, mas móvel em relação à eternidade, não é simplesmente uma imagem, mas essa totalidade<sup>287</sup> seria justamente chamada de imagem da eternidade; porquanto, sendo uma essência verdadeira, recorrente, 10 mensuradora, compreendedora dos movimentos em geral, não obstante é dito ser uma imagem da eternidade<sup>288</sup> e parece ser ele mesmo a primeira das imagens;<sup>289</sup> porquanto o intelecto absoluto não é propriamente dito ser uma imagem do primeiro (porquanto o que se assemelharia ao totalmente informe?),<sup>290</sup> enquanto, entre as coisas abaixo do intelecto e da natureza 15

---

<sup>286</sup> Cf. *Tim.*, 37d.

<sup>287</sup> O tempo em conjunto com as coisas por ele e nele movidas (Dillon, 1973, p. 347).

<sup>288</sup> Comparar com a perspectiva de *In Cat.* (Fr. 49), onde características desse tipo são justamente o que tornam o tempo semelhante à eternidade: “Com razão, portanto, foi o tempo definido como imagem móvel da eternidade, visto que, havendo sido a alma assimilada ao intelecto, e, havendo os *lógoi* dela sido assimilados às intelecções, e o agora indivisível nela ao que permanece no um, também o compreendedor de todas as coisas dele é assimilado ao dela, o qual compreende os entes em si mesmo simultaneamente e sempre, e ao estável dela o móbil dele, e, segundo a medida das essências, é modelada a medida da geração.” Cf. também Fr. 50: “Daí então que o tempo foi definido como imagem móvel da eternidade, visto que, havendo sido a alma assimilada ao intelecto, e os *lógoi* dela às intelecções, e o agora ao que permanece no um, também o compreendedor do tempo é assimilado ao dela, o qual compreende em si mesmo simultaneamente e sempre, e o móbil dele ao estável dela, e a medida numérica da geração à unitária das essências.”

<sup>289</sup> A ideia do tempo como imagem da eternidade franqueará, na sequência, uma das discussões metafísicas mais interessantes na qual Jâmblico se pronunciou: quais são os entes participantes? Os sensíveis, ou também os inteligíveis? E quanto às coisas primeiras, acima do intelecto?

<sup>290</sup> O primeiro, totalmente informe: o um.

indivisível, o tempo seria a primeira, e, geralmente, se a imagem deve ser uma entre as coisas participantes (porquanto quer preservar o modelo de outra coisa anterior, da qual recebe a propriedade da ideia), a imagem não deve estar nem nas essências primeiras, porquanto estas não participam, sendo primeiras, mas, ao contrário, elas são participadas por outras coisas,<sup>291</sup> não surgindo nas coisas participantes, mas convertendo-as para elas mesmas de outro modo, nem somente nas coisas sensíveis, porquanto também as coisas intermediárias participam das primeiras, e não apenas as sensíveis, visto que também as sensíveis se assimilam às primeiras por meio dos reflexos provenientes das coisas intermediárias; portanto, o tempo é dito corretamente uma imagem da eternidade, e o cosmo todo, do ser vivo em si tanto em alma quanto em corpo. 20

[Porquanto, se, como julgavam Porfírio e alguns outros platônicos, somente as coisas sensíveis participam das que realmente são, somente nelas encontraríamos as imagens. Mas, se, como escreve Amélio, e, antes de Amélio, Numênio, há participação também para as coisas inteligíveis, também nelas haveria imagens. Mas, se o divino Platão não colocou à parte imagens nem nos primeiros dos entes nem somente nos sensíveis, venceria também nessas coisas Jâmblico, o que prevalece, falta pouco para eu dizer, sobre todos em todas as coisas, o que exorta a contemplar as participações tanto em relação às coisas intermediárias quanto em relação às últimas.] 30 35

#### Fragmento 65

252E, III 45,5.<sup>292</sup>

Essas três coisas<sup>293</sup> são apropriadas, diz ele, à geração através do tempo, a primeira, "o 'era' e o 'será'", a segunda, "o tornar-se mais novo e mais velho",<sup>294</sup> a terceira, "o surgir em algum momento, ou haver surgido agora, ou surgir futuramente". Destas, a primeira, diz o divino Jâmblico, o tempo faz para a

---

<sup>291</sup> No original também ocorre a voz passiva: αὐταὶ ὑφ' ἑτέρων μετέχονται. A oração "são participadas por outras coisas" soa agramatical, uma vez que o verbo "participar", sendo transitivo indireto, não admitiria a voz passiva. Todavia, importa mencionar que o *Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa* já registra "participado" como adjetivo.

<sup>292</sup> Cf. *Tim.*, 38a.

<sup>293</sup> Ente, vida e intelecto (a tríade inteligível).

<sup>294</sup> Essa relação entre vida e o "tornar-se mais novo e mais velho" é, entre as três apontadas, a menos obscura. O ponto assinalado seria, ao que parece, a transmissão ao âmbito sensível de dinamismo, mutabilidade, movimento.

geração enquanto procedente do ente, a segunda enquanto saído da vida e a 5  
terceira enquanto dependente da ordem intelectiva.

#### Fragmento 66

253EF-254A, III 48, 29.<sup>295</sup>

[E o ponto de partida desse amplo uso foi tomado daí em algum lugar; de fato, a correção dessa confusão não tem nada de exato e científico.] Por isso, havendo mostrado tanto quanto convinha à investigação presente, sendo ela mais física, ele diz que investigar de um modo completo sobre essas coisas é de outro tratado, um lógico, como a maioria dos comentadores pensa, (porquanto é 5 nas discussões de lógica que se costuma investigar se o não ente é objeto de opinião), ou um teológico, como disse o divino Jâmblico, e eu mesmo acredito; porquanto no *Sofista*<sup>296</sup> é amplo o discurso sobre o não ente tomado em seus muitos modos e também no *Parmênides*,<sup>297</sup> a cujas coisas o *Timeu* declara também ser a especulação própria; agora, distinguiu as coisas e as separou umas 10 das outras entre o que é sempre e o que surge e perece, entre imagem e paradigma, entre o eterno e o temporal, havendo querido também atribuir a cada um as designações apropriadas, para não transferir nem as coisas aplicadas à geração através do tempo para as essências mais simples e mais divinas nem confundir os bens transcendentais dos superiores com os carregados em 15 movimento e mudança, assinalando as investigações mais profundas que essas às ocasiões mais apropriadas; porquanto isso era costumeiro tanto para o próprio Platão quanto para os pitagóricos antes de Platão, o que de fato também Aristóteles notadamente ambicionou — lidar com os problemas de filosofia de modo apropriado com os objetivos propostos dos tratados. 20

---

<sup>295</sup> Cf. *Tim.*, 38a-b.

<sup>296</sup> 237b-241d. O testemunho difere do encontrado nos *Prolegômenos à Filosofia Platônica* § 26, onde o *Sofista* consta como investigação sobre a natureza.

<sup>297</sup> 161e-166c. O testemunho coaduna com o encontrado nos *Prolegômenos à Filosofia Platônica* § 26, onde o *Parmênides* consta como diálogo teológico.

## Fragmento 67

Simpl., *In Phys.* I 794, 21.<sup>298</sup>

[E, sobre este e ao mesmo tempo sobre o que é proporcionado a partir dele ao cosmo, escreveu no Capítulo 10:] “Por causa dessas coisas, o tempo é também ‘segundo o paradigma da natureza eterna, similaríssimo a si mesmo<sup>299</sup> na medida do possível’; e ele assemelha-se à eternidade e é similaríssimo a si mesmo na medida do possível por causa da natureza homeômera<sup>300</sup> e, por meio 5 de uma atividade una, institui-se e avança segundo ela e define do mesmo modo todas as coisas que surgem, ainda que sejam diferentes.”

## Fragmento 68

Simpl. *In Phys.* I 794, 26.<sup>301</sup>

[Ele fala, portanto, acerca dessas coisas, também esta outra demonstração:] “Porquanto o paradigma existe por toda a eternidade, enquanto ela [a cópia], por sua vez, surgiu por todo o tempo sempre, visto que é e será.<sup>302</sup> Portanto, o que existe enquanto paradigma no inteligível existe enquanto imagem no que é gerado. E o que existe lá segundo a eternidade existe aqui segundo o 5 tempo, e o que no inteligível já agora está presente segundo o ser surge sempre nas coisas aqui segundo a continuidade. E o ente que é do mesmo modo se manifesta nos lugares aqui como surgido e como havendo de surgir no mesmo.<sup>303</sup> E o que é não extenso lá é observado como extenso aqui. E agora se tornou manifesta a natureza intermediária dupla do tempo, intermediária entre a 10 eternidade e o céu e dupla na medida em que adquiriu subsistência junto com o

---

<sup>298</sup> Cf. *Tim.*, 38b-c.

<sup>299</sup> Leitura não corroborada pela versão hoje aceita. Nesta se lê o seguinte: “Assim, o tempo foi, pois, gerado ao mesmo tempo que o céu, para que, engendrados simultaneamente, também simultaneamente sejam dissolvidos — se é que alguma vez a dissolução surja nalgum deles. Foram gerados também de acordo com o arquétipo da natureza eterna, para que *lhe fossem o mais semelhantes possível* [...]” (Trad. Rodolfo Lopes, grifos nossos.)

<sup>300</sup> Cf. *De Anima* 365, 7, para o significado de “homeômero”: “Há alguns que declaram ser tal essência [da alma] toda homeômera, a mesma e una, de modo que está inteiramente em qualquer parte sua [...]”

<sup>301</sup> Cf. *Tim.*, 38b-c.

<sup>302</sup> Versão um pouco divergente da hoje aceita. Nesta se lê o seguinte: “Porquanto o paradigma é ente por toda a eternidade, enquanto ele, por sua vez, surgiu, é e será por todo o tempo sempre.”

<sup>303</sup> Observa-se, assim, que o tempo exerce um papel *sui generis* no espelhamento do inteligível por parte da geração; é uma imagem que é condição para todas as imagens posteriores.

céu, mas é classificado junto com a eternidade<sup>304</sup> e guia aquele enquanto a esta se assimila."

[Tal é o esclarecimento, segundo o divino Jâmblico, das passagens precedentes do *Timeu*.]

15

Cf. Pr. 254DE, III 51, 21 *et seq.*: Como, então, se de fato a natureza do tempo, como diz o divino Jâmblico, e eu mesmo acredito, é intermediária entre a eternidade e o céu e guia este, enquanto àquela se assimila, o tempo adquiriu subsistência por causa do céu.

Fragmento 69

257B, III 59, 22.<sup>305</sup>

Acaso se deve chamar os ciclos deles de epiciclos, ou esferas retrógradas<sup>306</sup>, ou inteiras, nas quais está cada um dos astros, ou de nada disso, mas de as almas intelectivas deles,<sup>307</sup> como supôs o divino Jâmblico? Porquanto, como ele enquadrara antes a massa inteira dentro da alma, assim também agora insere os sete corpos<sup>308</sup> nas sete almas intelectivas, instituindo sobre elas ao mesmo tempo almas e intelectos. E, visto que o ciclo do outro da alma universal montara esses sete corpos divinos muito antes, ele acrescenta plausivelmente isto, lembrando-nos das coisas ditas: "que o ciclo do outro da alma universal carrega em volta". E, de novo, fique claro que isso é dito no singular, porque ela é não cindida, ainda que se diga haver sido cindida, e que o um dela não foi destruído com o corte em sete círculos.<sup>309</sup>

5

10

---

<sup>304</sup> Apesar de "simultâneo" ao céu, o tempo se encontra no ápice do âmbito anímico, estando relacionado à eternidade de modo especialíssimo (como sua imagem).

<sup>305</sup> Cf. *Tim.*, 38c.

<sup>306</sup> Esferas que se movem em sentido contrário ao movimento das estrelas fixas. Cf. Simplício *In Cae.* 507,9-14 (Fr. 84 dos comentários aristotélicos).

<sup>307</sup> Isto é, dos planetas.

<sup>308</sup> Isto é, os sete corpos celestes.

<sup>309</sup> As sete almas intelectivas planetárias constituem a alma universal, numa unidade indissolúvel.

## Fragmento 70

258EF-259AB, III 65, 7.<sup>310</sup>

Mas o divino Jâmblico não aceita nem as digressões dos epiciclos, visto que são inventadas e introduzidas de modo estranho a Platão, nem a abordagem a partir da vida, visto que ela sonha em vão tais intervalos, e entradas e saídas, e combinações e de nenhum modo segue Platão; porquanto onde Platão dividiu a subida para a essência através da vida, através do intelecto e através da essência? E onde classifica Saturno segundo a essência, o depois dele segundo o intelecto e o terceiro segundo a vida?<sup>311</sup> Rejeitando essas coisas, transmite uma teoria mais simples, dizendo que a Lua é classificada como a primeira no lugar em volta da Terra, visto que se relaciona como natureza e mãe com a geração (porquanto todas as coisas viram junto com ela, e aumentam junto quando ela aumenta, e diminuem quando ela diminui), e que o Sol está acima da Lua, pois manifestamente enche a Lua de poderes e se relaciona como pai com a geração, e que acima do Sol estão Vênus e Mercúrio, sendo solares, cooperando para a produção [συνδημιουργοῦντας] com ele e contribuindo com ele para a completude de todas as coisas;<sup>312</sup> por isso, acontece que mantêm o passo com o Sol e estão em torno dele como a com ele comungarem na criação. E a ele se opõem não somente pelo movimento nos epiciclos, como disséramos antes e os matemáticos dizem, nem na medida em que ele é responsável pela revelação das coisas ocultas e eles pelo ocultamento, como sustentam os astrólogos; por causa dessas coisas, de fato, mas também pelo poder divino do qual ele mesmo [Platão] falou, o poder do Sol é algo maravilhoso e insuperável e por isso incomensurável em si mesmo, enquanto os poderes de Vênus e os de Mercúrio, fazendo brilhar proporção e clima bom por sempre circularem com o Sol, tornam harmoniosa a criação solar; porquanto ambos são causas de comunhão, tanto Mercúrio, sendo comungador nas criações tanto das coisas diurnas quanto das noturnas e macho e fêmea, quanto Vênus, que possui um poder conectivo e harmonizador das coisas apartadas.

---

<sup>310</sup> Cf. *Tim.*, 38d.

<sup>311</sup> Rejeição do esquema de Porfírio e Teodoro de Asine, que se baseiam criativamente nos *Oráculos Caldeus* para explicar a diferença nas velocidades dos corpos celestes e o poder contrário de Vênus e Mercúrio.

<sup>312</sup> Cf. Dillon (1973, p. 358): a ideia de Vênus como colaboradora do Sol aparece em Juliano (*Or.* 4, 150b-c).

### Fragmento 71

268BC, III 104, 8.<sup>313</sup>

Também o divino Jâmblico contradisse suficientemente estes,<sup>314</sup> adicionando que Platão não apresentou tais distinções das [ordens] divinas,<sup>315</sup> das quais eles falam, no *Sofista*, no *Filebo* e no *Parmênides*, mas forneceu explicações definidas sobre cada ordem lá e separou as hipóteses umas das outras, em separado a sobre o um,<sup>316</sup> em separado a sobre o universo,<sup>317</sup> e para 5 delinear sucessivamente de modo semelhante cada uma com as definições apropriadas.

### Fragmento 72

275, III 118, 16.<sup>318</sup>

Mas, portanto, como dizíamos, a animação [ψύχωσις] dos astros insere-os nas próprias almas, e conecta-os também à alma universal do movimento do mesmo, e eleva-os também à alma cósmica, e estabelece-os<sup>319</sup> também no próprio paradigma inteligível, o que o divino Jâmblico, enxergando distintamente "a inteligência do supremo"<sup>320</sup>, também coloca no paradigma. 5

### Fragmento 73

282A, III 139, 2.<sup>321</sup>

Mas, mesmo se, como diz o divino Jâmblico, quisermos entender "o polo estendido por tudo" como o céu, nem assim erraremos fora do pensamento de

---

<sup>313</sup> Cf. *Tim.*, 39e.

<sup>314</sup> Numênio e Amélio.

<sup>315</sup> Jâmblico, enfatizando a unidade entre demiurgo e mundo inteligível, insurge-se contra distinções que ele considera não fundamentadas no texto platônico.

<sup>316</sup> *Parmênides*.

<sup>317</sup> Isso coincide parcialmente com *Prolegômenos à Filosofia Platônica* § 26, onde o *Sofista*, com efeito, é classificado como investigação sobre a natureza, mas não o *Filebo*, que é dito ter por escopo o bem.

<sup>318</sup> Cf. *Tim.*, 40a.

<sup>319</sup> Cf. Dillon (1973, p. 361) para uma correlação com as etapas teúrgicas da conexão, elevação e estabelecimento, aplicáveis à alma individual.

<sup>320</sup> No texto em comento, a órbita do mesmo, onde foram fixadas as estrelas, não o paradigma.

<sup>321</sup> Cf. *Tim.*, 40b-c.



Platão; porquanto, como ele mesmo diz no *Crátilo*,<sup>322</sup> os peritos em astronomia chamam o céu de "polo", visto que circula harmoniosamente.

#### Livro IV

Fragmento 74

290F-291AB, III 167, 32.

#### Proêmio

Resta dizer que tipo de noções convém possuir sobre tais deuses que Platão mencionou, porque também entre os antigos uns referiram o discurso sobre eles a mitos, outros a costumes ancestrais das cidades, outros a poderes guardiães, outros a relatos morais e outros a almas, os quais o divino Jâmblico suficientemente refutou, na medida em que se equivocaram quanto ao pensamento de Platão e à verdade dos fatos. Deve-se falar, portanto, deste modo, que Timeu, sendo pitagórico, segue os princípios dos pitagóricos. E estes são doutrinas órficas; porquanto o que Orfeu transmitiu misticamente por meio de palavras secretas Pitágoras aprendeu enquanto iniciado entre os trácios de Lebeta, comunicando-lhe o iniciador Aglaofamo a sabedoria sobre os deuses que Orfeu aprendera da mãe Calíope. Porquanto o próprio Pitágoras diz essas coisas no *Discurso Sacro*.<sup>323</sup>

Fragmento 75<sup>324</sup>

Eu sei que também o divino Jâmblico entende "Terra" como tudo que é permanente e estável segundo a essência, segundo a atividade e segundo a

---

<sup>322</sup> Cf. *Crat.* 405c-d.

<sup>323</sup> Cf. *VP* 146 (trad. Romano): "Através deste *Discurso Sagrado* [ou *Discurso sobre os Deuses*, porque tem ambos os títulos], fica claro quem ensinou a Pitágoras o que deve ser dito sobre os deuses. Com efeito, Pitágoras diz: 'Este é o *Discurso sobre os Deuses* de Pitágoras, filho de Mnesarco, que eu <Pitágoras> aprendi quando fui iniciado nos mistérios em Libetra, na Trácia, porque o telesta Aglaofamo me comunicou: ele, com efeito, me informou que Orfeu, filho de Calíope, inspirado por sua mãe no Monte Pangaio, dizia [...]'"

<sup>324</sup> Cf. *Tim.* 40e.

revolução eterna dos deuses mundanos<sup>325</sup> e como compreendendo poderes superiores e vidas universais, e “Céu” como a atividade demiúrgica procedente do demiurgo, inteira, perfeita e cheia do poder próprio e a qual subsiste em torno do demiurgo enquanto limite de si mesma e do universo. 5

#### Fragmento 76

293EF, III 177, 28.<sup>326</sup>

Mas o divino Jâmblico define-o<sup>327</sup> como a causa movente intermediária, que é divina, da qual participam primariamente as almas, as vidas e as intelecções intermediárias bem como as naturezas eficazes e os elementos pneumáticos, como ar e fogo.<sup>328</sup> E Jâmblico supõe que Tétis (uns dizem que é a própria essência úmida, outros a natureza muito mutável, e outros o esmero do universo) é a condição eficaz no agir, da qual participam as intelecções, as almas, as naturezas e os poderes permanentes e, além dessas coisas, as regiões sólidas de terra ou de água que preparam o assento dos elementos. 5

Cf. 179, 30: Como o divino Jâmblico transmitiu, ela deve ser definida como organizadora da posição e da condição permanente. 10

#### Fragmento 77

296D, III 187, 24.<sup>329</sup>

Mas o divino Jâmblico posiciona-os<sup>330</sup> nas três esferas entre a Terra e o Céu; porquanto os anteriores a eles<sup>331</sup> dividiram o cosmo sublunar em dois, enquanto eles em três, e Fórcis governa toda a essência úmida segundo ele,

---

<sup>325</sup> Trata-se das divindades que possuem, além de um aspecto invisível, transcendente, um aspecto visível, imanente (cf. III 203, 32-203, 32). Nessa perspectiva, cada corpo celeste corresponde ao corpo de um deus visível, não acarretando tal corporeidade nenhuma limitação à atividade divina (*De Myst.* I 17 [50] 12 *et seq.*). Entram na classificação também deuses que, não obstante não possuam um corpo celeste, manifestam-se visivelmente por vias ritualísticas (II 195, 1 *et seq.*).

<sup>326</sup> Cf. *Tim.* 40e.

<sup>327</sup> Oceano.

<sup>328</sup> Causa estranheza Oceano presidir esses elementos. Dillon (1973, p. 366) aponta uma razão etimológica, com base no  $\acute{\omega}\kappa$ - em  $\acute{\Omega}\kappa\epsilon\alpha\nu\acute{o}\varsigma$ , mas sem explicar ao leitor a tese. Esta, com efeito, nos parece promissora — na perspectiva das etimologias criativas dos neoplatônicos —, dada certa semelhança entre  $\acute{\Omega}\kappa\epsilon\alpha\nu\acute{o}\varsigma$  e  $\acute{\omega}\kappa\acute{\upsilon}\varsigma$  (“ágil”).

<sup>329</sup> Cf. *Tim.* 40e.

<sup>330</sup> Fórcis, Cronos e Reia.

<sup>331</sup> Céu e Terra, Oceano e Tétis.

sustentando-a toda sem divisão, Reia é a deusa sustentadora das coisas que fluem<sup>332</sup> e dos sopros aeriformes, e Cronos dirige a região mais elevada e mais sutil do éter, que foi posicionado no meio em Platão, porque o meio e o centro são, entre as essências incorpóreas, mais dominantes que as coisas ao redor do meio. 5

[Cabe saber que não convém ser minucioso a respeito da ordem entre eles, se Cronos é superior a Fórcis: há unidade e semelhança entre eles.] Mas, se há de se distinguir, é melhor ordenar conforme o divino Jâmblico, como sendo Cronos a mônada, Reia uma díade que invoca os poderes nele, e Fórcis o realizador da processão, e, por fim, os reis que vêm em seguida<sup>333</sup> produtores da ordem visível a partir dele; porquanto estes obtiveram por quinhão tal ordem. 10

#### Fragmento 78

297C, III 190, 4.<sup>334</sup>

Quem, portanto, são esses e que tipo de posição ocupam?<sup>335</sup> O divino Jâmblico coloca Zeus<sup>336</sup> como o realizador de toda a geração, Hera como a causa do poder e da sustentação para todas as coisas bem como do preenchimento e da vida e os irmãos deles como os que comungam com eles na demiurgia generativa, sendo eles mesmos também intelectos e completados conforme a mesma perfeição e poder que aqueles. 5

#### Fragmento 79

299DE, III 197, 8.<sup>337</sup>

Nestes há também poderes que provêm dos deuses supramundanos, seja descendo dos 12 guias, seja de alguns outros, e procede dos coros celestes um ordenamento duplicado para a geração,<sup>338</sup> como diz o divino Jâmblico; porquanto

---

<sup>332</sup> Jâmblico mantém a etimologia de “Reia” com base em ῥέω, fluir.

<sup>333</sup> Zeus, Hera, Poseidon e Hades.

<sup>334</sup> Cf. *Tim.*, 40e-41a.

<sup>335</sup> Essa posição, como se vê na sequência, é a base da hierarquia dos deuses mundanos.

<sup>336</sup> Cf. Dillon (1973, p. 367): “Proclo mais tarde (190, 19 *et seq.*) qualifica esse Zeus como o mais baixo dos Zeuses, mas [...] não consigo encontrar até aqui indício claro de que Jâmblico já havia formulado a teoria do mesmo deus aparecendo em níveis diferentes.”

<sup>337</sup> Cf. *Tim.*, 41a.

<sup>338</sup> “Talvez também isto Platão mostre, que a hécada celeste se duplica no cosmo sublunar, como também os caldeus transmitem os gêneros sob o céu como dobro dos celestes.” (Damásio, *Dub. et Sol.* II 232, 15).

dos 21 principais surgem 42 regimentos de deuses geradores segundo o quinhão de cada elemento, e dos 36 decanos 72 provêm, e outros deuses do mesmo modo, duas vezes maiores em número que os celestes mas inferiores em poder. 5

#### Fragmento 80

306C, III 219, 5.<sup>339</sup>

E “essa porção da morte” nos revela de novo muitas espécies diferentes de mortes; porquanto uma é a morte dos *daímones* chamados relativos [κατὰ σχέσιν],<sup>340</sup> outra a das almas particulares, outra a dos seres vivos, outra a dos corpos animados, uma retratada como a remoção de uma túnica, outra com afinidade em relação ao gerado, sendo a queda da alma nele, outra sendo a separação do corpo e da alma um do outro, e outra a privação da vida que está no corpo subjacente. Por sua vez, os deuses mundanos e os *daímones* essenciais que acompanham os deuses transcendem estas completamente: nem mesmo o primeiro modo de morte se aplica a eles, como ensinou o divino Jâmblico, guardando a inalterabilidade do gênero verdadeiramente demônico.<sup>341</sup> 10

#### Fragmento 81

311B, III 234, 32.<sup>342</sup>

Os terceiros<sup>343</sup> são os que removem toda destruição do veículo e da irracionalidade,<sup>344</sup> atribuem à mesma coisa a permanência do veículo e a do irracional e interpretam o "mortal" aqui como o corpóreo, excitado pela matéria e

---

<sup>339</sup> Cf. *Tim.*, 41b.

<sup>340</sup> “Um *daímon* por relação pode ser uma entidade que é inferior aos *daímones*, p.ex. uma alma humana como Sócrates, e é tão fortemente relacionada com seu espírito guardião, que ela age e goza das bênçãos imperturbáveis dessa participação como se ela fosse ela mesma um *daímon* substancial.” (Vasilakis, 2014, p. 177). Cf. *In Cat.*, Fr. 28: “Porquanto o pai, morrendo-lhe o filho, perde a coexistência relacional; porquanto não há nem o filho nem o pai se não há filho; e, se, morrendo o filho, for dito pai, é dito por referência a quando vivia; não perde, porém, sua própria realidade essencial, de modo que o coexistir e o perecer junto devem ser tomados, no caso dos relativos, como relacionais, mas não como essenciais; porquanto, onde há existência para os relativos, ali há também coexistência; mas o há em relação.” O *daímon* relativo, assim, seria um epifenômeno a partir do *daímon* essencial e de uma alma estreitamente relacionada a este.

<sup>341</sup> Os gêneros superiores transcendem a dicotomia passível-impassível, possuindo uma estabilidade inalterável (*De Myst.* I 10 [33] *et seq.*).

<sup>342</sup> Cf. *Tim.*, 41c-d.

<sup>343</sup> Os primeiros: Ático, Albino e *tutti quanti* (alma irracional e veículo pneumático morrem com o corpo); os segundos: Porfírio e seus seguidores (alma irracional e veículo se dissolvem nas esferas planetárias após a morte do corpo).

<sup>344</sup> A temática do veículo etéreo associada à das faculdades anímicas irracionais surge também no *De Anima* (384, 17-385, 8).

preocupado com as coisas mortais, como pensam Jâmblico e todos que acham que vale a pena concordar com ele, e não simplesmente lhe dão a existência a 5 partir dos corpos divinos,<sup>345</sup> para que, havendo surgido a partir de causas movidas, também seja mutável em sua própria natureza, mas a partir dos próprios deuses<sup>346</sup> que dirigem o cosmo e fazem todas as coisas eternamente.

#### Fragmento 82

315AB, III 247, 16.<sup>347</sup>

Segundo o divino Jâmblico, a tigela é única,<sup>348</sup> uma causa geratriz compreendedora de toda a vida e congregadora dela, mantendo-se com certos *lógoi* demiúrgicos que penetram em toda a vida e em todas as ordens psíquicas e atribuem a cada alma, no quinhão apropriado, as medidas convenientes à sustentação, às originais as primárias, por causa da primeira mistura, e às misturadas depois as secundárias; porquanto, tal como é a ordem que possuem 5 em relação umas às outras, assim é a processão a partir da tigela que obtêm,<sup>349</sup> recebendo dali os limites da vida.

#### Fragmento 82A

316C, III 251, 21.<sup>350</sup>

Mas espero que o divino Jâmblico também olhe para esse texto de Platão e extraia dele que foi a alma do universo que adquiriu subsistência a partir da mistura dos gêneros intermediários, não a supracelestial; porquanto como mencionaria oportunamente esta, havendo Platão proposto<sup>351</sup> o tema do universo, ao passo que, havendo mencionado que também o tempo obtivera uma 5

---

<sup>345</sup> Como o faz Porfírio (311B, III 234, 18 *et seq.*), para quem o veículo é formado na descida da alma, quando esta arrasta consigo resíduos das esferas celestes, devolvidos à sua origem na dissolução daquele.

<sup>346</sup> O *De Mysteriis* III 14 ([132] 9) menciona o “veículo etéreo e luminoso” (αἰθερώδες καὶ αὐγοειδὲς ὄχημα) ao tratar da φωταγωγία (“condução de luz”, “iluminação”), procedimento ritualístico cujo objetivo era tornar visíveis entidades superiores por meio da ação da luz sobre a água; o veículo, iluminado por esse procedimento, tornar-se-ia um canal de aparições divinas movidas pelos deuses, as quais se apoderam da faculdade imaginativa do ser humano. Um estudo minucioso da noção segundo Jâmblico pode ser encontrado em Finamore (1985).

<sup>347</sup> Cf. *Tim.*, 41d.

<sup>348</sup> Contraposição à teoria de Ático, conforme a qual há duas.

<sup>349</sup> A tigela ser única não implica a não diferenciação hierárquica entre as almas. O fragmento, assim, coaduna-se perfeitamente com os fundamentos da psicologia jambliquiana.

<sup>350</sup> Cf. *Tim.*, 41d.

<sup>351</sup> Platão.

ordem supramundana, não obstante o posicionou junto com o céu, dizendo que "o tempo, portanto, surgiu com o céu"?<sup>352</sup>

### Fragmento 83

318B, III 257, 24.<sup>353</sup>

[Esses últimos são denominados agora "resíduos das coisas anteriores", visto que são tanto semelhantes de todo modo a elas quanto inferiores em relação a elas; porquanto o que sobra se assemelha de todo modo ao inteiro do qual é parte e é inferior ao mais perfeito e que possui uma posição de comando.] Aceitaremos, portanto, ambos, tanto os que dizem que essas coisas são as 5 sobras dos gêneros intermediários<sup>354</sup> quanto o divino Jâmblico, que atribui uma superioridade transcendente aos gêneros completadores<sup>355</sup> das almas divinas, preservando tanto a semelhança de todos os gêneros intermediários quanto a variação.<sup>356</sup>

### Fragmento 84

321A, III 266, 24.<sup>357</sup>

O que então seria o veículo da alma, e como o demiurgo embarca as almas nele? Deve-se, pois, como costumam dizer também os ligados ao grande Jâmblico,<sup>358</sup> dizer que a constituição dos veículos anímicos é gerada a partir de todo o éter, que possui um poder gerador, não sendo os corpos divinos diminuídos,<sup>359</sup> nem aqueles confusamente concebidos, mas procedendo e sendo 5 formados os pneumas particulares conforme as vidas divinas.<sup>360</sup>

---

<sup>352</sup> É preciso ter em mente que o tempo pertence ao plano da alma supramundana, não podendo o engendramento desta, assim, ser posterior ao do céu, junto com o qual o tempo fora engendrado.

<sup>353</sup> Cf. *Tim.*, 41d.

<sup>354</sup> Note-se que, fora de um contexto neoplatônico, a interpretação imediata desses resíduos é a que os identifica como sobras da mistura anterior.

<sup>355</sup> Cf. Dillon (1973, p. 379): provavelmente o ser, o mesmo e o outro.

<sup>356</sup> Trata-se de outro fragmento que se coaduna perfeitamente com os pressupostos da psicologia jambliquiana, a qual enfatiza as diferenças hierárquicas entre os tipos de alma.

<sup>357</sup> Cf. *Tim.*, 41d-e.

<sup>358</sup> Não é possível determinar quem estes seriam.

<sup>359</sup> Essa diminuição seria uma consequência da teoria porfiriana (311B, III 234, 18 *et seq.*), segundo a qual o veículo é formado na descida da alma, quando esta arrasta consigo resíduos das esferas celestes, devolvidos à sua origem na dissolução daquele.

<sup>360</sup> Cf. Fragmento 81.

## Fragmento 85

324CD, III 277, 31.<sup>361</sup>

Quanto à "primeira geração", que agora o filósofo transmite e que o demiurgo, anunciando as leis do destino, declara às almas, qual discurso se deve dizer? Porquanto o discurso sobre ela não é simples, mas o divino Jâmblico chama de primeira geração a sementeira dos veículos,<sup>362</sup> e o que vem em seguida testemunha a favor dele: porquanto adicionou como seguinte a esta o "e 5  
dever-se-ia, havendo elas sido sementeiras..."<sup>363</sup>

## Fragmento 86

338C, III 323, 7.<sup>364</sup>

Alguns entendem as "cavilhas apertadas" como o encaixe dos elementos triangulares, mas Jâmblico entende como a comunhão dos *lógoi* físicos, assim como a "fundição conjunta" deles<sup>365</sup> como a sustentação e unidade demiúrgica.<sup>366</sup>

## Fragmento 87

341DE, III 334, 3.<sup>367</sup>

[O círculo do outro é sacudido, estando repleto de opiniões falsas; porquanto a proximidade à irracionalidade também o faz admitir certa afecção a partir das coisas externas. Começando a partir dessas coisas, seremos francos com Plotino e com o grande Teodoro, que preservam em nós algo impassível e 5  
que sempre entende:<sup>368</sup> porquanto Platão, havendo empregado somente dois

---

<sup>361</sup> Cf. *Tim.*, 41e.

<sup>362</sup> A alternativa seria interpretar a primeira geração como a implantação da alma nos corpos.

<sup>363</sup> Esta construção seria favorável à interpretação de Jâmblico por apresentar a sementeira como concluída antes de as almas humanas se tornarem "o mais piedoso dos viventes" (ζώων τὸ θεοσεβέστατον).

<sup>364</sup> Cf. *Tim.*, 43a.

<sup>365</sup> Dos elementos.

<sup>366</sup> Assim como as cavilhas, a fundição — que poderia, por exemplo, ser interpretada como resultado da ação do fogo (III 321, 14) — recebe uma interpretação que afasta a referência à matéria elementar.

<sup>367</sup> Cf. *Tim.*, 43c-d.

<sup>368</sup> A doutrina da alma não completamente caída é enunciada com clareza por Plotino quando este afirma que ela não se afasta toda do inteligível, mas que algo dela permanece lá, preservado da divisão (Οὐ γὰρ ὅλη ἀπέστη, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς οὐκ ἐληλυθός, ὃ οὐ πέφυκε μερίζεσθαι) (IV.1 [21] 10-11). Cf. *De Anima* 365, 8 *et seq.*

círculos na essência da alma, amarrou um e sacudiu o outro, e não é possível ao amarrado nem ao sacudido agir intelectivamente.] Portanto, o divino Jâmblico luta corretamente contra os que pensam essas coisas; porquanto o que é que erra em nós quando corremos atrás de uma aparência [φαντασίαν] desenfreada 10 havendo a irracionalidade movido? Acaso não é a escolha? E como não seria ela? Porquanto é em virtude dela que diferimos dos seres que representam para si as coisas de modo apressado [τῶν φαντασθέντων προπετῶς]. E, se a escolha erra, como poderia ser sem erro a alma? E o que é que faz bem-aventurada nossa vida inteira? Acaso não é o possuir a razão a virtude própria? Com toda certeza, 15 diremos. Mas se, quando o mais forte em nós é perfeito, também o nosso todo é bem-aventurado, o que nos impede agora de sermos todos seres humanos felizes, se a parte mais alta de nós sempre entende e sempre está próxima das coisas divinas? Se o intelecto é essa parte, não tem nada a ver com a alma;<sup>369</sup> se é uma parte da alma, o resto dela é bem-aventurado. E quem é o cocheiro da 20 alma? Acaso não é a parte mais graciosa e por assim dizer principal de nós? E como não se deve dizer isso, se de fato ele é o que dirige toda nossa essência, e com sua própria cabeça vê o lugar supracelestial, e se assimila ao "grande líder" dos deuses, "conduzindo uma carruagem alada" e "viajando no céu" como um "primeiro" cocheiro?<sup>370</sup> E, se o cocheiro é o mais alto em nós e ele, como é dito 25 no *Fedro*,<sup>371</sup> ora é conduzido para o alto e ergue "a cabeça para o lugar externo", ora mergulha e enche de manqueira e de muda seu próprio par de cavalos, segue-se claramente dessas coisas que é necessário que o mais alto em nós esteja em diferentes estados em diferentes momentos.<sup>372</sup> [Isso foi também mencionado em outros lugares.]

#### Fragmento 88

348C, III 356, 6.<sup>373</sup>

Quando geralmente remete a causa das coisas geradas à providência dos deuses, ele concede-lhes a passagem primeira para o ser, inefável e a qual

---

<sup>369</sup> Cf. *De Anima* 365, 17 et seq.

<sup>370</sup> Cf. *Fedro* 246e et seq.

<sup>371</sup> Cf. *Fedro* 248a et seq.

<sup>372</sup> À exceção de uma elite espiritual que encarna com o propósito de salvar, purificar e aperfeiçoar os demais e que é implantada impassível e imaculada nos corpos, a maioria se vê sujeita a afecções e tem sua liberdade comprometida na descida à Terra (*De Anima* 380, 16-24).

<sup>373</sup> Cf. *Tim.*, 44c-d.



ultrapassa o conhecimento. Daí que o divino Jâmblico corretamente diz não ser possível concluir nem essas coisas, como os deuses produzem o corpo e a vida nele e como ambos se combinam um com o outro; porquanto essas coisas são incognoscíveis para nós.<sup>374</sup> E mantemos, olhando para a bondade e para o poder deles, que todas as coisas adquirem subsistência a partir dos deuses, mas como de lá elas procederam nós não somos capazes de conhecer. A razão é que o prover e o gerar são peculiares à existência divina, que possui uma superioridade incognoscível.<sup>375</sup> 5 10

#### Fragmento 89

Simplicius, *In De An.* 133, 31 Hayduck. CAG XI.<sup>376</sup>

Não é sobre o transparente, mas sobre a luz que ele<sup>377</sup> está acrescentando isso e aludindo ao *Timeu*; como neste a luz é dita ser uma espécie de fogo, e como são ditos a luz do dia e o fluxo da vista, havendo sido compactados, constituir um único corpo, deve-se pegar dos *Comentários ao Timeu* de Jâmblico.

### LIVRO V

#### Fragmento 90

Simpl. *In Phys.* 639, 24 Diels CAG IX.<sup>378</sup>

[Mostrarei o divino Jâmblico testemunhando a favor da mesma opinião. Porquanto também ele, no segundo capítulo do Livro V dos *Comentários ao Timeu*, escreveu isto:]<sup>379</sup> “Todo corpo, na medida em que é corpo, está num lugar;<sup>380</sup> portanto, o lugar subsiste enquanto congênito aos corpos e de modo algum enquanto apartado da primeira passagem deles para os entes e da essência principal. Portanto, *Timeu* plausivelmente introduz o lugar pela primeira 5

---

<sup>374</sup> Se, no âmbito do divino, essência e atividade coincidem uma com a outra (*De Anima* 373, 2-4), a uma essência transcendente corresponde uma atividade transcendente.

<sup>375</sup> Sobre a transcendência dos deuses em relação à alma e ao universo, cf. *De Myst* III 21 [150] 2-[152] 5.

<sup>376</sup> Cf. *Tim.*, 45c.

<sup>377</sup> Aristóteles (*De Anima* II 418b14).

<sup>378</sup> Cf. *Tim.*, 52a-b.

<sup>379</sup> O que se segue, como indicaremos, contém muitos pontos da teoria intelectual de Jâmblico aplicada à temática do espaço.

<sup>380</sup> Cf. *In Cat.* Fr. 52: “[...] coexistem sempre com o espaço as coisas que existem em um espaço [...]”

vez junto com o próprio princípio do ser dos corpos. Aqueles que, pois, não fazem o lugar congênere à causa [dos corpos], arrastando-o para limites de superfícies,<sup>381</sup> ou receptáculos vazios, ou intervalos de qualquer tipo,<sup>382</sup> importam ao mesmo tempo doutrinas alheias e erram quanto à inteira doutrina de Timeu, a qual sempre conecta a natureza à demiurgia. Dever-se-ia então, assim como introduziu pela primeira vez os corpos de modo congênere à causa, enxergar também o lugar como dependente da causa, do mesmo modo como Timeu narra. E, como tentáramos explicar o tempo como conatural à demiurgia, também o tempo se deve assim interpretar.”

[E, visto que ele descarta as outras abordagens que fazem o lugar externo às coisas no lugar, diz que o lugar é congênito às coisas num lugar. E, prosseguindo, diz:] "Que opinião, pois, define o completo e o congênere à essência em relação ao lugar? Com certeza a que o coloca como um poder corpóreo que sustenta os corpos,<sup>383</sup> e os mantém separados, e os ergue quando caem, e os congrega quando se espalham,<sup>384</sup> ao mesmo tempo os completando e os compreendendo de todos os lados.”<sup>385</sup>

[Ele mesmo, portanto, parece dar uma definição do lugar chamando-o de "poder corpóreo" congênito ao que está em um lugar "que sustenta os corpos, e os mantém separados, e os ergue quando caem, e os congrega quando se espalham, ao mesmo tempo os completando e os compreendendo de todos os lados". É óbvio que, se de fato o lugar completa os corpos, não seria separado do que está num lugar. E é assim compreendedor enquanto definidor e congregador dos corpos.]

---

<sup>381</sup> Cf. *In Cat.* Fr. 52: "O espaço não é somente, como parece a alguns, extremidade dos corpos, mas também da forma em torno deles, e da vida neles, e das figuras em torno deles [...]"

<sup>382</sup> Cf. *In Cat.* Fr. 52: "Que ninguém conceba assim, portanto, o ato de conter como meramente um intervalo; porquanto o intervalo do universo não é inativo, mas é repleto, segundo as formas, de todas as formas, segundo as vidas, de todas as vidas, segundo as potências, de todas as potências, e do mesmo modo nos outros casos."

<sup>383</sup> Cf. *In Cat.* Fr. 52: "Deve-se conceber assim o espaço não somente como contendo e como fundamentando em si mesmo as coisas que existem no espaço, mas também como as sustentando em virtude de uma potência única; desse modo, o espaço não conterà os corpos somente a partir do exterior, mas também os preencherá inteiramente com a potência que os levanta."

<sup>384</sup> Cf. *In Cat.* Fr. 52: "E os corpos sustentados por ela caem em virtude de sua própria natureza e, levantando-se em virtude da predominância do espaço, estarão assim nele."

<sup>385</sup> Cf. Fr. 20.

## IN PARMENIDEM

### Fragmento 1

Syrianus, *In Metaph.* 38, 36 et seq.<sup>386</sup>

A dificuldade que se costumava levantar entre aqueles em volta de Parmênides Aristóteles mesmo investiga, de que coisas havia ideias e de que coisas não; foi falado com precisão, pois, sobre essas coisas pelo divino Jâmblico nos *Comentários ao Parmênides*; e ocorre em Plotino, no ensaio *Sobre o* 5 *Intelecto, as Ideias e o Ente*. Para falar o mais brevemente possível na ocasião presente, não se devem supor ideias nem das coisas artificiais (e Aristóteles<sup>387</sup> agora corretamente rejeita haver uma casa além das muitas casas) nem das coisas geradas particulares;<sup>388</sup> mas dizemos que estão preestabelecidos paradigmas eternos, intelectivos, geradores e providentes de todas as espécies 10 da geração, das coisas no cosmo todo e dos *lógoi* imateriais da alma.<sup>389</sup>

### Fragmento 2

Procl., *In Parm.* 1054, 34 et seq. Cousin.<sup>390</sup>

Os comentadores que se seguiram a estes introduzem os entes de outro modo e dizem que a primeira é sobre Deus e os deuses: porquanto a discussão é feita não somente sobre o um mas também sobre todas as hênades<sup>391</sup> divinas; a segunda, sobre o plano inteligível e os deuses inteligíveis; a terceira, não ainda 5 sobre a alma, conforme os anteriores a eles, mas sobre os gêneros superiores a nós — anjos, *daímones*, heróis (porquanto esses gêneros pendem imediatamente dos deuses e são superiores às próprias almas universais; essa coisa tão incrível eles de fato falam e por isso dizem que assumem a ordem anterior às almas nas hipóteses); a quarta hipótese, sobre as almas racionais; a 10

---

<sup>386</sup> Cf. *Parm.* 130c-d.

<sup>387</sup> *Met.* III 999b19-20.

<sup>388</sup> Neste ponto, Jâmblico discorda de Plotino, que postula formas de indivíduos (V 7 [18] 1.4).

<sup>389</sup> Como Dillon bem nota (1973, p. 387), resta o problema da existência ou não de uma forma da matéria e de formas de coisas más, não havendo indício de que Jâmblico aceitava tais ideias.

<sup>390</sup> Cf. *Parm.* 137c.

<sup>391</sup> Permanece indeterminado se Jâmblico chegou a utilizar o termo.

quinta, sobre as almas secundárias entretécidas com as almas racionais; a sexta, sobre as formas imiscuídas na matéria e todos os *lógoi* seminais; a sétima, finalmente sobre a própria matéria; a oitava, sobre o corpo celeste; e a nona, sobre o corpo gerado e sublunar.<sup>392</sup>

#### Fragmento 2A

Damascius *Dub. et Sol.* I 151, 18 et seq.<sup>393</sup>

Que, portanto, nem por opinião, nem por pensamento, nem pelo intelecto anímico, nem por intelecção com razão é compreensível, mas nem com a contemplação absoluta do intelecto, nem com a flor do intelecto<sup>394</sup> é apreensível, nem com nenhuma noção em geral, nem conforme uma pressão definida, nem 5 conforme uma compreensão, nem de qualquer modo assim ele<sup>395</sup> é cognoscível,<sup>396</sup> devemos concordar com Jâmblico, que pede essas coisas.

#### Fragmento 2B

Damascius *Dub. et Sol.* I 147, 22 et seq.<sup>397</sup>

[Por isso, cada uma das coisas aqui se tornou una e múltipla, e por isso nessa ordem também a essência pura se tornou despida de certo modo do um, e as coisas múltiplas adquiriram daí subsistência, e antes a multiplicidade era por reflexão no unificado.] Daí que também Jâmblico declarou que o inteligível 5 permanece no um, porque é unificado com ele e toma forma segundo ele mais do que segundo o ente.<sup>398</sup> Sem dúvida nada é definido nele, nem essência, nem

---

<sup>392</sup> “Que nada incongruente com os antigos falamos mostra também Jâmblico, de um lado, já havendo atribuído algumas hipóteses aos sensíveis e indivíduos, e o iniciado Plutarco, de outro, supondo essa sexta hipótese ser sobre os sensíveis.” (*Dub. et Sol.* II 292, 7-10, tradução nossa.)

<sup>393</sup> Cf. *Parm.* 142a.

<sup>394</sup> “Pois há um inteligível que tu deves conhecer por meio da flor do intelecto; pois, se inclinares teu pensamento para ele como [ele] sendo uma coisa dentre as demais, não o conheces; pois trata-se da potência da força visível por toda parte e que ilumina [o todo] através de partes inteligíveis. Não é com a brutalidade que se deve conhecer aquele inteligível, mas com a flama totalmente estendida do intelecto que mede todas as coisas exceto aquele inteligível; vir-se-á a conhecer não com forte tensão, mas, mantendo distantes os olhos puros da alma, estendendo o pensamento vazio para o inteligível a fim de apreendê-lo, uma vez que ele subjaz fora do pensamento.” (*Or. Chald.*, Fr. 1, trad. Hauschild.) Enquanto Damascio enxerga uma contradição entre a exegese jambliquiana do *Parmênides* e a dos *Oráculos Caldeus* (154, 7-14), Dillon (1973, p. 390) tenta afastar a inconsistência focando no caráter oblíquo que o olhar puro da alma deve possuir na contemplação do inteligível.

<sup>395</sup> O ápice do plano inteligível (o um que é).

<sup>396</sup> Para Jâmblico, ele não é cognoscível, mas desejável, isto é, objeto de desejo (154, 10).

<sup>397</sup> Cf. *Parm.* 142b.

<sup>398</sup> Tese importante para delinear a metafísica jambliquiana: o um que é é mais um do que ente.

inteligível,<sup>399</sup> nem outra coisa qualquer, mas nisto possui o ser, no ser todas as coisas em agregação; e isso é o realmente inteligível dele:

*Porquanto é todas as coisas, mas inteligivelmente,*<sup>400</sup>

diz o oráculo: porquanto congrega em uma única coisa todas as nossas 10  
intelecções e faz uma única intelecção concebida a partir de todas, absoluta,  
indiferenciada e verdadeiramente unificada, tal qual quer Jâmblico que seja a  
intelecção daquele inteligível. E, se alhures Platão ou qualquer um dos homens  
divinos mostra que a essência é o cume das coisas intelectivas, não há nada de  
estranho: a essência pura também se manifesta nessa ordem segundo Jâmblico; 15  
esse cume intelectual<sup>401</sup> seria uma essência, sendo intelectual, isto é, definida em  
si mesma e sujeita ao um enquanto uma diversa do outro, segundo a alteridade  
essencial unitária que lá se manifesta.

### Fragmento 3

Damascius, *Dub. et Sol.* II 53, 29 et seq.<sup>402</sup>

[De fato, o um que é gerará a partir de si mesmo dois uns que são; e o que  
diferenciará um do outro? Certamente um toma forma mais segundo o um, e o  
outro, mais segundo o que é. Por isso, cada um é nomeado segundo a  
preponderância, um, um, o outro, que é, embora também aquele seja. E, mesmo  
se se aparta do todo, aparta-se de um todo como um todo, e cada parte<sup>403</sup> 5  
permanece um todo posterior ao todo.]<sup>404</sup> Assim também o grande Jâmblico  
concebeu cada um que é alternadamente, segundo o caráter completamente  
unificado e indiferenciado da geração inteligível.

---

<sup>399</sup> Trata-se, novamente, do um que é, o qual, sendo tanto um quanto ente, de certo modo não é nem um nem ente.

<sup>400</sup> *Or. Chald.*, Fr. 21.

<sup>401</sup> Trata-se, agora, não do ápice do plano inteligível, mas do plano intelectual, inferior àquele e mais sujeito à dualidade diferenciadora.

<sup>402</sup> Cf. *Parm.* 142d-e.

<sup>403</sup> Duas partes: o um e o que é.

<sup>404</sup> Isto é, o um que é não gera nem um um apartado do ser, nem algo que é apartado da unidade, mas dois uns que são.

#### Fragmento 4

Damascius, *Dub. et Sol.* II 112, 13 et seq.<sup>405</sup>

O nono problema,<sup>406</sup> o que significam o "algo um" e o "algo" que é acrescentado? Acaso é porque o algo é oposto ao nada, conforme Porfírio, ou porque o algo significa o um participável?<sup>407</sup> Porquanto, se o não participável é um, o participável é algum um; porquanto ao mesmo tempo "algo" e participável é o que significa o "algo", conforme o filósofo Siriano, ou, conforme o grande 5 Jâmblico, é o fato de que, após cada coisa *simpliciter*, existe o algo cada coisa, de modo que, após o um *simpliciter*, existe o algo um. Plausivelmente, portanto, anexam-se às porções da essência os alguns uns para cada ente, cada um algo um.

#### Fragmento 5

Damascius, *Dub. et Sol.* II 142, 9 et seq.<sup>408</sup>

[Se, pois, a propriedade do intelecto inteiro não está em todas as suas partes,<sup>409</sup> ou será insociável em relação aos outros ou se comunicará com eles, evitando assim a comunicação de si mesmo; ou então estará no anterior a ele como em outro, mas não estaria nele como um inteiro, mas como uma parte; mas Parmênides o toma como um inteiro, de modo que está em outro, no que é 5 posterior a ele, ou como um inteiro, segundo a participação e segundo a providência que como que desce para outro, mas não para uma parte;] ou melhor, como diz o grande Jâmblico, como partes se volta para si mesmo, invocando a divisão; e, como formas,<sup>410</sup> perfeito em si mesmo, é separadamente participado pelas coisas secundárias. 10

---

<sup>405</sup> Cf. *Parm.* 144c.

<sup>406</sup> Nono comentário a 143a4-144b8.

<sup>407</sup> Aplicação da teoria segundo a qual cada hipóstase possui três dimensões: a do não participável, a do participado e a do participante. Note-se como a exegese de Jâmblico é menos óbvia que a de Porfírio.

<sup>408</sup> Cf. *Parm.* 145b.

<sup>409</sup> Trata-se do conceito de homeomeria, aplicável à essência intelectual (cf. Porfírio, *Sententiae* 22, e Jâmblico, *De Anima* 365, 7).

<sup>410</sup> Jâmblico sustenta a unidade entre intelecto e formas.

Damascius, *Dub. et Sol.* II 147, 27 *et seq.*

(b) [Décimo terceiro problema, por que não construiu o "nele mesmo e em outro" a partir da conclusão imediata, mas a partir da mais distante, e, de modo geral, por que os imediatamente acima não produzem de todo modo os posteriores a ele.]

(II 130, 30 *et seq.*).

[Finalmente o décimo terceiro problema; falemos primeiro que os outros 15  
teólogos também fazem derivar esse intelecto a partir da classe continuadora; em  
segundo lugar, que o intelecto iniciático não é criador de essência, mas  
aperfeiçoador, de modo a completar outra ordem, não para ser gerador de uma  
ordem de outra espécie;] em terceiro lugar, como diz Jâmblico, que as duas  
causas da conclusão se unem uma à outra, de modo a inferir os iniciáticos com 20  
os continuadores: porquanto alguém diria também isso, validando o argumento  
dele . . .

(147, 11 *et seq.*)

Entre as coisas no texto, a introdução "Acaso, pois, sendo assim..."  
significa que a demonstração procede, conforme diz também Jâmblico, não 25  
somente a partir do inteiro, mas também a partir das conclusões imediatas, nas  
quais o inteiro eram todas as partes;<sup>411</sup> ademais, a autocircunscrição  
[αὐτοπερίγραφον] procede a partir do formato, de modo que em si mesmo e em  
outro também por causa do formato. E também a perfeição provém dali. E ele é  
autossuficiente: em si mesmo, então. Mas o em si mesmo suficiente também é  
capaz de comunicar a outro sua própria autossuficiência, e em outro então está 30  
a perfeição, visto que a perfeição estaria ligada também ao superior; e assim,  
pois, seria perfeito em outro. E talvez o "sendo assim" devesse ser referido a  
todas as primeiras, visto que as coisas seguintes procedem de todas que têm  
precedência; e o "ele mesmo em si mesmo e em outro" significa a conjunção da 34  
antítese: não são dois o em si mesmo e o em outro, mas os dois são um, e a

---

<sup>411</sup> Começo, meio e fim (145a).

díade, uma mônada, e o em si mesmo, em outro, e o em outro, em si mesmo; porquanto assim o grande Jâmblico congrega toda antítese em uma única intelecção.

#### Fragmento 6

Damascius, *Dub. et Sol.* II 146, 3 *et seq.*<sup>412</sup>

Décimo segundo problema, deve-se endereçar-se à dificuldade — como o que está em todas as coisas está também em cada uma e, se não está em uma, não está em todas — problema que Proclo incita mais claramente.

Para apresentar a interpretação de Jâmblico, aquele homem<sup>413</sup> diz que não existe, entre os entes reais, o que esteja em todos mas não em cada um, 5 porquanto o Parmênides nos versos também diz "tudo está cheio de ente", como se qualquer coisa que esteja lá avançasse por todas as coisas e em todo lugar fosse manifesta; e fala "tudo" corretamente; se, em qualquer medida, há também algum número lá, é uma propriedade essencial que está tanto no agregado quanto em cada um; porquanto o grupo dos 12 principais deuses<sup>414</sup> é 10 duodecádico; e cada um se associa à forma da duodécada;<sup>415</sup> e, do mesmo modo, no caso dos outros números. Contudo, assim como foi mostrado que está em si mesmo na medida em que é todas as partes, é mostrado que está em outro na medida em que não é as partes; porquanto a totalidade das partes é em si, enquanto a anterior às partes é em outro. O anterior às partes preexiste a cada 15 uma, de modo que também a todas, ainda que esteja no superior, como diz Proclo; mas, se está no inferior segundo o superior, produz a providência para os outros incircunscrita, indivisível e transcendente, conforme Jâmblico, segundo nosso entendimento, em si mesmo na medida em que as partes estão voltadas para o todo e estão sendo inteiradas e no inferior na medida em que o todo não 20 está nas partes, mas é somente a partição. Porquanto a partição é inferior à conversão, ou, ainda, toda essa partição que se volta em si mesma não seria em parte nem em partes; porquanto as partes e o todo são compreendidos em tal conversão. Sendo esse intelecto assim, ou é em outro ou em nenhum lugar; mas

---

<sup>412</sup> Cf. *Parm.* 145c-d.

<sup>413</sup> Jâmblico.

<sup>414</sup> Os 12 deuses do Olimpo.

<sup>415</sup> Isto é, cada deus olímpico é simultaneamente um e doze.



o em nenhum lugar não lhe convém, havendo muitos entes antes dele e muitos 25  
depois dele; está em outro então, ou superior ou inferior; e mais (por pouco não  
omito isto), em si mesmo na medida em que é o primeiro da hebdômada que  
transcende os sete cosmos,<sup>416</sup> em outro na medida em que gera a coordenada,<sup>417</sup>  
e é cada um dos sete do mesmo modo. Assim o uma vez além [ὁ ἅπαξ ἐπέκεινα]  
é o primeiro duplo. 30

#### Fragmento 6A

Damascius *Dub. et Sol.* II 149, 25 et seq.<sup>418</sup>

Segundo, se os gêneros do ente estão assentados no demiurgo<sup>419</sup>, como pensava o grande Jâmblico,<sup>420</sup> e mais ainda o seguidor dele, Siriano, como agora ele mesmo conta, admitindo que segue o mestre, embora colocando-os antes do demiurgo em muitos outros lugares.

#### Fragmento 7

Damascius, *Dub. et Sol.* II 152, 7 et seq.<sup>421</sup>

E terceiro ponto, como movimento e repouso são posteriores ao em si mesmo e ao em outro? (II 149, 29.)

Em relação ao terceiro ponto, deve-se dizer primeiro que o em si mesmo e o em outro são como uns lugares,<sup>422</sup> como também parece a Jâmblico; é em algum lugar que o que é movido se move e o que está em repouso repousa. 5

---

<sup>416</sup> Os sete planetas.

<sup>417</sup> A hebdômada coordenada com os sete planetas, isto é, que está numa relação causal direta com eles, sendo ela mesma gerada pela hebdômada transcendente. Trata-se, pois, de uma estrutura intermediária.

<sup>418</sup> Cf. *Parm.* 145e.

<sup>419</sup> Cf. Proclo (*Theol. Plat.* I 11, 52. 8-9; V 30, 112. 16-17): os gêneros do ente e as formas situam-se no nível mais baixo da ordem intelectual, mas se manifestam também no limite inferior dos deuses inteligíveis. "Porquanto tudo quanto está conforme a causa nas coisas primeiras, de modo oculto e indiviso, está de modo dividido nas coisas intelectivas, e de modo parcial, e conforme a natureza de cada um." (*Ibid.*, V 30, 112. 20-22.) Comparar com a gênese das formas descrita em *In Phil.*, Fr. 4: "Nem mesmo na segunda ordem há absolutamente divisão. Porquanto a formação delimitada é do primeiro intelecto, e o primeiro intelecto é o intelecto puro; por isso, Jâmblico diz estarem estabelecidas neste as mônadas das formas, chamando de mônadas o indiferenciado de cada uma; por isso, é inteligível nos intelectivos e causa da essência formal, assim como o segundo é da vida, e o terceiro, da formação nos intelectivos."

<sup>420</sup> Cf. *In Tim.*, Fr. 34.

<sup>421</sup> Cf. *Parm.* 145e.

<sup>422</sup> Cf. *In Cat.*, Fr. 43, sobre a teoria intelectual do espaço, na qual este é reduzido à noção básica de abrangência, aplicável inclusive à operação de entidades não espaciais no sentido físico (alma, intelecto, Deus), que se tornam, assim, espaço das coisas que elas contêm.

Portanto, deve o próprio lugar preexistir ao que num lugar é movido ou está em repouso.<sup>423</sup>

## Fragmento 8

Damascius, *Dub. et Sol.* II 166, 20 et seq.<sup>424</sup>

[Em quarto lugar, por que adiciona sem demonstração o "sempre" às proposições já demonstradas e por isso congrega repouso e movimento: qual? (II 165, 10-11.)]

Em relação ao quarto ponto, portanto, dizemos que o "sempre" indica extensão: é na extensão que o estar em repouso possui cessação de movimento<sup>425</sup> e o mover-se denota cessação de repouso. Então, é necessário 5 que o "sempre" acompanhe o que está em repouso e o que está sendo movido. Ademais, se, a um só tempo, segundo uma única ideia e natureza, ele<sup>426</sup> é movido e está em repouso (porquanto deve-se seguir Jâmblico, que congrega toda antítese<sup>427</sup> em uma única espécie, por assim dizer, e numa única intelecção), é necessário que o estar em repouso acompanhe o mover-se, e o mover-se 10 estar em repouso: porquanto ambos juntos são algo um. Então, o movimento permanece no mover-se: sempre se moverá; e o repouso estender-se-á no estar em repouso: então, também ele sempre estará em repouso, visto que o movimento não permite que o repouso durma, por assim dizer, e o repouso não concede que o movimento se desloque para fora de si mesmo.<sup>428</sup> Assim, 15 portanto, o "sempre" está unido tanto ao repouso quanto ao mover-se.

---

<sup>423</sup> Cf. *In Cat.*, Fr. 52: "Essas coisas também mostrou Arquitas, dizendo: 'Visto que de fato o que é movido se move num lugar, é claro que o lugar deve subsistir primeiro, no qual estará o que move ou o que sofre. E talvez isso seja a primeira coisa de todas, visto que, de fato, todos os entes ou existem num lugar ou não existem sem um lugar.'"

<sup>424</sup> Cf. *Parm.* 146a.

<sup>425</sup> É numa extensão temporal (continuação, prolongamento no tempo) que o repouso ocorre, bem como o movimento.

<sup>426</sup> O um do diálogo em comento.

<sup>427</sup> Neste caso em particular, a antítese sob exame é repouso-movimento.

<sup>428</sup> Ambos os contrários, portanto, são fundamentais para a tecitura do real, a qual nem se esgarça num fluxo vertiginoso, nem se paralisa num imobilismo inexorável.

## Fragmento 9

Damascius, *Dub. et Sol.* II 181, 13 *et seq.*<sup>429</sup>

[Deve-se levantar primeiro a questão sobre a regra das demonstrações a qual presume; "Porquanto tudo", diz, "com tudo assim se relaciona: ou é o mesmo ou é outro, ou, se nenhum, seria uma parte daquilo com o qual assim se relaciona ou seria um todo como em relação a uma parte." (II 178, 9-12.)]

[Ademais, não é possível encontrar uniformemente nem o mesmo nem o 5  
outro, mas tudo em relação a tudo é de alguma maneira o mesmo e de alguma  
maneira outro.] Por isso, também o grande Jâmblico considera que a divisão é  
completa em todos os casos, tudo em relação a tudo ser ou o mesmo ou outro,  
mas, apesar disso, diz ser acrescentado o todo em relação à parte ou a parte em  
relação ao todo a partir de uma hipótese.<sup>430</sup> Porquanto, se alguém não julga que 10  
algo é o mesmo ou outro, julgará que é um todo em relação à parte e uma parte  
em relação ao todo, o que de novo é o mesmo e outro; porquanto o todo e a parte  
são de alguma maneira o mesmo e outro, de modo que apenas isto divide  
Parmênides em verdade — tudo em relação a tudo é ou o mesmo ou outro.

## Fragmento 10

Damascius, *Dub. et Sol.* II 173, 20 *et seq.*<sup>431</sup>

[Sexto ponto, como a alteridade em relação às outras coisas é superior à  
identidade coordenada, se de fato a identidade é sempre superior à alteridade?<sup>432</sup>  
(II 169, 17-18.)]

Talvez também aqui o melhor seja adotar o argumento de Jâmblico;  
porquanto, assim como o primeiro intelecto era em outro segundo o todo e em si  
mesmo segundo as partes, também o terceiro intelecto, em virtude de sua própria 5  
alteridade, é menos demiurgo e por isso é diferente dos outros e, em virtude da  
identidade transbordante, estende-se a si mesmo para a comunhão com os  
outros e se torna o mesmo que eles. Portanto, a identidade com as outras coisas

---

<sup>429</sup> Cf. *Parm.* 146b.

<sup>430</sup> Uma suposição que, como se verá em seguida, conduz à verdade da premissa inicial, embora em aparência inicialmente a negue.

<sup>431</sup> Cf. *Parm.* 146d.

<sup>432</sup> Trata-se de um problema porque o um é primeiro dito ser, no diálogo em comento, outro em relação a elas, sendo sua mesmidade mencionada em trecho posterior (147b5), o que parece incompatível com a superioridade desta.

será descendente da com ele mesmo, e a alteridade, da alteridade, se bem que  
dizer o inverso também seja verdadeiro. Porquanto, à medida que se eleva acima 10  
da matéria, mais avança para ela desimpedida e livremente e, à medida que  
procede em direção à partição, mais requer a alteridade manifesta que separa e  
eleva.

#### Fragmento 11

Damascius, *Dub. et Sol.* II 186, 22 et seq.<sup>433</sup>

Como, pois, não estão entre eles o todo e as partes? É o que diz Jâmblico,  
aqueles<sup>434</sup> previamente demonstrados estão nele, mas agora o todo e a parte  
são removidos, mas quais? Porquanto lá o todo é diferente das partes enquanto  
separado, mas aqui se confunde com as partes e nelas tem o ser e o todo parece  
ser as partes. Por isso, negou ao um essas coisas, visto que convêm mais aos 5  
outros e às coisas sensíveis.

#### Fragmento 12

Damascius, *Dub. et Sol.* II 247, 15 et seq.<sup>435</sup>

Resta de fato a que diz ser a hipótese<sup>436</sup> sobre os que estão sempre  
seguindo os deuses,<sup>437</sup> segundo o grande Jâmblico. Porquanto essa é a mais  
persuasiva de todas as interpretações antigas e adquire muitos ensejos para  
credibilidade a partir das reveladoras conclusões no *Simpósio*.<sup>438</sup>

#### Fragmento 13

Damascius, *Dub. et Sol.* II 256, 22 et seq.<sup>439</sup>

Mas o nosso um é suposto como alterável em relação a essas coisas; e,  
mesmo se algum dos gêneros superiores sofre alguma descida ou subida de um

---

<sup>433</sup> Cf. *Parm.* 146b-c.

<sup>434</sup> Os atributos demonstrados ao longo do diálogo como pertencentes ao um.

<sup>435</sup> Cf. *Parm.* 155e.

<sup>436</sup> A terceira, sobre o um e muitos.

<sup>437</sup> Anjos, *daímones* e heróis, gêneros superiores que pendem imediatamente dos deuses.

<sup>438</sup> Referência a *Symp.* 202e, sobre o caráter intermediário dos *daímones* (cf. Dillon, 1973, p. 401).

<sup>439</sup> Cf. *Parm.* 155e.

modo ou de outro<sup>440</sup> (porquanto é isso que o divino Jâmblico ora supõe nessa passagem), a afecção é notabilíssima nas nossas almas.<sup>441</sup>

#### Fragmento 14

Damascius, *Dub. et Sol.* II 286, 15 *et seq.*<sup>442</sup>

[Sexto ponto, por que ele não acrescenta nos outros as conclusões tanto afirmativas quanto negativas em relação a eles mesmos e em relação ao um?]

[Mas o sexto ponto, por que causa ele não tirou conclusões no caso dos outros, como no caso do um, o que ao mesmo tempo ocorre e não ocorre? Seria porque elas foram inferidas no caso do que é composto e, sendo composto a 5 partir de ambos, deve-se então compor cada uma em uma única? E o compor indica a natureza do composto; por isso, ele<sup>443</sup> não compôs, mas diz, ao contrário, "o composto não é um princípio, mas depende de um princípio. E o diálogo é sobre princípios".] Decerto, com relação a isso, colocamo-nos contra o grande 10 Jâmblico, que bem fala ser o composto um princípio, como os quatro elementos são princípios dos viventes e de todo o sublunar, e as esferas do céu e o céu princípios e causas da geração.<sup>444</sup>

---

<sup>440</sup> Observe-se que não há nada nos escritos de Jâmblico que sugira uma descida dos gêneros superiores semelhante à das almas particulares.

<sup>441</sup> À exceção de uma elite espiritual que encarna com o propósito de salvar, purificar e aperfeiçoar os demais e que é implantada impassível e imaculada nos corpos, a maioria se vê sujeita a afecções e tem sua liberdade comprometida na descida à Terra (*De Anima* 380, 16-24). Alhures, contudo, a alma é concebida como impassível, sendo apenas o composto formado de corpo e alma sujeito a afecção (*De Myst.* I 10 [35] 6-9). Igualmente difícil de conciliar com o *De Anima* e os testemunhos sobre a visão de Jâmblico acerca da problemática é a menção a duas almas, uma proveniente do inteligível, a qual transcende o ciclo da geração, e outra concedida a partir dos corpos celestes, a qual segue os circuitos dos âmbitos celestiais (*De Myst.* VIII 6 [269] 1-6).

<sup>442</sup> Cf. *Parm.* 160b.

<sup>443</sup> Proclo.

<sup>444</sup> Cf. *In Parm.*, Fr. 2.

## REFERÊNCIAS

ADDEY, C. The Role of Divine Providence, Will and Love in Iamblichus' Theory of Theurgic Prayer and Religious Invocation. In: **Iamblichus and the Foundations of Late Platonism**. Ed. E. Afonasin; J. Dillon; J.F. Finamore. Leiden-Boston: Brill, 2012, pp. 133-150.

ADLER, A. (ed.) **Suidae Lexicon** (5 vols.). Stuttgart: B. G. Teubner, 1928-1938.

AESCHYLUS. **Oresteia: Agamemnon. Libation-Bearers. Eumenides**. Ed. e trad. A.H. Sommerstein. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

AFONASIN, E. The Pythagorean Way of Life in Clement of Alexandria and Iamblichus. In: **Iamblichus and the Foundations of Late Platonism**. Ed. E. Afonasin; J. Dillon; J.F. Finamore. Leiden-Boston: Brill, 2012, pp. 13-35.

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. 5ª ed. Trad. J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

ALEXANDER. **In Metaphysica**. Ed. M. Hayduck. Berlim: Academia Litterarum Regia Borussica, 1891.

ALEXANDER OF APHRODISIAS. **On the Soul**. Part I: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment, and Perception. Ed. e trad. Victor Caston. Londres: Bloosmbury Academic, 2012.

ALEXANDER OF APHRODISIAS. **Supplement to On the Soul**. Trad. R.W. Sharples. Londres: Bloosmbury Academic, 2004.

AMMONIUS. **In Aristotelis analyticorum priorum librum I commentarium**. Ed. M. Wallies. Berlim: Academia Litterarum Regia Borussica, 1899.

AMMONIUS. **In Aristotelis de interpretatione commentarius**. Ed. A. Busse. Berlim: Academia Litterarum Regia Borussica, 1897.

AMMONIUS. **In analytica priora**. Ed. M. Wallies. Berlim: Reimer, 1899.

AMMONIUS. **In Porphyrii Isagogen sive V Voces**. Ed. A. Busse. Berlin: Academia Litterarum Regia Borussica, 1891

ANONYMOUS. Commentary on Aristotle's De interpretatione (Codex Parisinus Graecus 2064). Ed. L. Tarán. **Beiträge zur klassischen Philologie**, n. 95. Meisenheimam Glan: A. Hain, 1978.

ANONYME. **Prolégomènes à la philosophie de Platon**. Ed. L. Westerink; A. Segonds. Trad. J. Trouillard. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

ARISTOTE. **De la génération et la corruption**. Ed. e trad. M. Rashed. Paris: Les Belles Lettres, 2005.

ARISTÓTELES. **Categorias**. Edição Bilíngue. Trad. J.V. Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

ARISTÓTELES. **Da Interpretação**. Edição Bilíngue. Trad. J.V. Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ARISTÓTELES. **De Anima**. Trad. M.C. Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

ARISTÓTELES. **De Caelo**. Trad. W.K.C. Guthrie. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Trad. M. da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Vol. II — Texto grego com tradução ao lado. Trad. G. Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARISTOTLE. **Meteorologica**. Trad. H. D. Lee. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1952.

ARISTOTLE. **Physics**. Trad. C. D. C. Reeve. Indianópolis: Hackett Publishing Company, 2018.

ARISTOTLE. **Prior and Posterior Analytics**. Trad. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957.

ARISTOTLE. **Topics**. Books I and VIII. Trad. R. Smith. Oxford: Oxford University Press, 1997.

ARMSTRONG, A.H. **The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

ASCLEPIUS. **In Aristotelis metaphysicorum libros A-Z comentaria**. Ed. M. Hayduck. Berlim: Academia Litterarum Regia Borussica, 1888.

ATHANASSIADI, P. The Chaldaean oracles: theology and theurgy. In: **Pagan Monotheism in Late Antiquity**. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 149—183.

BALTES, M.; D'ANCONA, C. Plotino, L'immortalità dell'anima IV 7 [2], 8. In: **Studi sull'anima in Plotino**. Ed. R. Chiaradonna. Nápoles: Bibliopolis, 2005, pp. 19-59.

BARACAT JÚNIOR, J. **Plotino, Eneadas I, II e III; Porfirio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas**. Tese de Doutorado — Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Instituto de Estudos da Linguagem, 2006.

BARACAT JÚNIOR, J. **Teorias do Tempo na Antiguidade Tardia**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2021.

BARBIN, F. **"Parmênides", de Platão: introdução, tradução e notas**. Campinas: Unicamp, 2022.

BARTOŠ, H. Soul, Seed and Palingenesis in the Hippocratic de Victu. **Apeiron**, n. 1, vol. 42, 2009, 1-31.

BIDEZ, J. Le philosophe Jamblique et son école. **Révue des Études Grecques**, t. 32, fasc. 146-150, 1919, pp. 29-40.

BONUGLIA, C. A interpretação lógica do “Parmênides” de Platão no médio platonismo. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**. Vol. 11, n. 1, 2020, pp. 111-117.

BRISSON, L. Chapter 18 of the De communi mathematica scientia. Translation and Commentary. In: **Iamblichus and the Foundations of Late Platonism**. Ed. E. Afonasin; J. Dillon; J.F. Finamore. Leiden-Boston: Brill, 2012, pp. 37-49.

CALCIDIUS. **On Plato's Timaeus**. Trad. J. Magee. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016.

CASSIN, B. et al. **Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon**. Princeton: Princeton University Press, 2014.

CHIARADONNA, R.; LECERF, A. Iamblichus. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Ed. Edward N. Zalta. 2019.

CHIARADONNA, R.; RASHED, M.; SEDLEY, D.; TCHERNETSKA, N. **A Rediscovered Categories Commentary**. Oxford Studies in Ancient Philosophy, vol. 44. Ed. B. Inwood. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 129-194.

CHLUP, R. **Proclus: An Introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

CICERO. **Academicorum reliquiae cum Lucullo**. Ed. O. Plasberg. Leipzig: Teubner, 1922.

CÍCERO. **Discussões Tusculanas**. Trad. B. Bassetto. Uberlândia: Editora da Universidade Federal de Uberlândia, 2014.

CICERO. **Letters to Atticus**. Ed. L. Purser. Dublin: Hodges & Figgis, 1904.

COUGHLIN, S. Cohesive Causes in Ancient Greek Philosophy and Medicine. In: **Holism in Ancient Medicine and Its Reception**. Ed. C. Thumiger. Leiden-Boston: Brill, 2021, 237-267.

DALSGAARD LARSEN, B. **Jamblique de Chalcis**. Exégète et Philosophe. 2 vols. Aarhus: Universitetsforlaget, 1972.

DAMASCIUS. **Commentaire du Parménide de Platon**. Trad. J. Combès et al. Paris: Les Belles Lettres, 1997-2003.

DAMASCIUS. **Commentaire sur le Philèbe de Platon**. Ed. e trad. G. Van Riel et al. Paris: Les Belles Lettres, 2008.



DAMASCIUS. **Damascii Successoris Dubitationes et solutiones de primis principiis, in Platonis Parmenidem.** Ed. C.-E. Ruelle. Paris: Klincksieck, 1889.

DAMASCIUS. **In Platonis Phaedonem Commentaria.** Ed. e trad. L.G. Westerink. Amsterdam: North-Holland, 1976.

DAMASCIUS. **Problèmes et Solutions touchant les premiers Principes.** 3 vols. Trad. e ed. A. Chaignet. Paris: Leroux, 1898.

DAMASCIUS. **Lectures on the Philebus.** Ed. L.G. Westerink. Amsterdam: North-Holland, 1959.

DAMASCIUS. **The Philosophical History.** Ed. P. Athanassiadi. Atenas: Apamea Cultural Association, 1999.

DAMASCIUS. **Traité des premiers principes.** Trad. J. Combès. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

D'ANCONA, C. À propos du De anima de Jamblique. **Revue des Sciences philosophiques et théologiques.** Vol. 4, n. 90. 2006, pp. 617–640.

DAVID THE INVINCIBLE. **Commentary on Porphyry's Isagoge.** Old Armenian Text with an English Translation, Introduction and Notes (CAA. Davidis Opera 3). Ed. G. Muradyan. Philosophia Antiqua 137. Leiden-Boston: Brill, 2014.

DE ASSIS NOGUEIRA BARROS, F. **Eutífron de Platão: Estudo e Tradução.** Dissertação de mestrado. São Paulo: USP, 2014.

DE SOUZA PIRES DIAS, A.C. **Alcibíades Primeiro de Platão: estudo e tradução.** Dissertação de mestrado. São Paulo: USP, 2015.

DES PLACES (trad. e ed.). **Oracles Chaldaïques.** Paris: Les Belles Lettres, 2003.

DEXIPPUS. **In Aristotelis categorias commentarium.** Ed. A. Busse. Berlim: Reimer, 1888.

DIELS, H. **Die Fragmente der Vorsokratiker.** Griechisch und deutsch von Hermann Diels. Fünfte Auflage herausgegeben von Walther Kranz. Berlim: Weidmann, 1935.

DIELS, H. **Doxographi Graeci.** Berlim: de Gruyter, 1958.

DILLON, J. Damascius on the Ineffable. **Archiv f. Gesch. d. Philosophie,** n. 78. Bd., S., 1996, pp. 120-129.

DILLON, J. Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads. **Phronesis.** Vol. 17, n. 2. 1972, pp. 102-106.

DILLON, J. Iamblichus' Νοερά Θεωρία of Aristotle's Categories. **Syllecta Classica.** Vol. 8, 1997, pp. 65-77.

DILLON, J. The Letters of Iamblichus: Popular philosophy in a Neoplatonic Mode. In: **Iamblichus and the Foundations of Late Platonism**. Ed. E. Afonasin; J. Dillon; J.F. Finamore. Leiden-Boston: Brill, 2012, pp. 51-62.

DILLON, J. **The Middle Platonists**. 80 B.C. to A.D. 220. Londres: Bloomsbury Publishing, 1996.

DILLON, J.; GERSON, L. **Neoplatonic Philosophy: Introductory Readings**. Indianópolis: Hackett Publishing Company, 2004.

DIOGENES LAERTIUS. **Lives of Eminent Philosophers**. Trad. R. D. Hicks. 2 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1925.

DIÔGENES LAÊRTIOS. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Trad. M. da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

DI PASQUALE BARBANTI, M. **Ochema-pneuma e phantasia nel neoplatonismo: aspetti psicologici e prospettive religiose**. Catania: CUECM, 1998.

DODDS, E.R. The Greeks and the Irrational. **Sather Classical Lectures**, n. 25. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1951.

DODDS, E.R. **The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'**. The Classical Quarterly. Vol. 22, n. 3/4, 1928, pp. 129-142.

ELIAS. In **Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria**. Ed. A. Busse. Berlim: Reimer, 1900.

FESTUGIÈRE, A.-J. **La Révélation d'Hermès Trismégiste**. Paris: Gabalda, 1953.

FESTUGIÈRE, A.-J. **La Révélation d'Hermès Trismégiste**. Paris: Les Belles Lettres, 2014.

FINAMORE, J. Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul. **American Classical Studies**. Vol. 14. Chico: Scholars Press, 1985, ix + 173.

FINAMORE, J. Iamblichus on the soul. In: **The Routledge Handbook of Neoplatonism**. Ed. P. Remes; S. Slaveva-Griffin. Londres: Routledge, 2014, 280-292.

FINAMORE, J.F. Iamblichus on the Grades of Virtue. In: **Iamblichus and the Foundations of Late Platonism**. Ed. E. Afonasin; J. Dillon; J.F. Finamore. Leiden-Boston: Brill, 2012, pp. 113-132.

GALENUS. **Opera omnia**. Vol. IV. Ed. C. G. Kiihn. Hildesheim: Olms, 1964.

GALIEN. **Tome II: Exhortation à l'étude de la médecine**. Ed. e trad. V. Boudon-Millot. Paris: Les Belles Lettres, 2000.

GIAMBLICO. **De Anima: I frammenti, la dottrina.** Ed. L. Martone. Pisa: Pisa University Press, 2014.

GIAMBLICO. **I frammenti dalle epistole.** Ed. D. Taormina; R. Piccione. Nápoles: Bibliopolis, 2010.

GOLDSCHMIDT, V. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: **A religião de Platão.** Trad. E. Pereira; O. Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963, pp. 139-147.

GOULET, R. *et al.* **Dictionnaire des philosophes antiques II.** Babélyca d'Argos à Dyscolius. Paris, CNRS Editions, 1994.

GOULET, R. *et al.* **Dictionnaire des philosophes antiques III.** D'Eccélos à Juvénal. Paris, CNRS Editions, 2000.

GOULET, R. *et al.* **Dictionnaire des philosophes antiques V b.** De Plotina à Rutilius Rufus. Paris, CNRS Editions, 2012.

GOULET, R. *et al.* **Dictionnaire des philosophes antiques VI.** De Sabinillus à Tyrséno. Paris, CNRS Editions, 2016.

GRANGER, E.H. Aristotle on Genus and Differentia. **Journal of the History of Philosophy**, 22 (1), 1984, pp. 1-23.

GUTHRIE, K.S. **Numenius of Apamea, the Father of Neo-Platonism: Works, Biography, Message, Sources, and Influence.** Londres: G. Bell and sons, 1917.

HADOT, P. **Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga.** Trad. F. Fontenelle Loque e L. Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

HADOT, P. **What Is Ancient Philosophy?** Trad. Michael Chase. Cambridge: Belknap Press, 2004.

HADOT, P. La métaphysique de Porphyre. In Dörrie et al. Porphyre. **Entretiens sur l'Antiquité classique.** Vandœuvres-Genève: Foundation Hard, 1966, pp. 127-163.

HADOT, P. **What is Ancient Philosophy?** Trad. Michael Chase. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.

HERMIAS ALEXANDRINUS. **In Platonis Phaedrum Scholia.** Ed. P. Couvreur. Hildesheim: Olms, 1971.

HIPPOCRATE. **Du régime.** Ed. e Trad. R. Joly. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

HIPPOCRATES. **Generation. Nature of the Child. Diseases 4. Nature of Women and Barrenness.** Ed. e trad. P. Potter. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.

HIPPOLYTUS. **Refutatio omnium haeresium**. Ed. M. Marcovich. Berlin: De Gruyter, 1986.

HOMERO. **Ilíada**. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin-Companhia, 2013.

IAMBLICHUS. **De Anima**. Trad. John F. Finamore; John M. Dillon. Leiden: Brill, 2002.

IAMBLICHUS. **De communi mathematica scientia liber**. Ed. F. Nicola. Leipzig: Teubner, 1891.

IAMBLICHUS. **De Mysteriis**. Writings from the Greco-Roman World 4. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

IAMBLICHUS. **De Vita Pythagorica Liber**. Ed. L. Deubner; U. Klein. Stuttgart: Teubner, 1975.

IAMBLICHUS. **In Nicomachi arithmetica introductionem liber**. Ed. E. Pistelli. Leipzig: Teubner, 1894.

IAMBLICHUS. **In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta**. Trad. John M. Dillon. Westerink. Lydney, The Prometheus Trust, 1973.

IAMBLICHUS. **Protrepticus**. Ed. E. Pistelli. Leipzig: Teubner, 1888.

IAMBLICHUS. **The Letters**. Trad. John M. Dillon & Wolfgang Polleichtner. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

IAMBLICHUS. **The Theology of Arithmetic: On the Mystical, Mathematical and Cosmological Symbolism of the First Ten Numbers**. Trad. R. Waterfield. Grand Rapids: Phanes Press, 1988.

IOANNIS MALALAE. **Chronographia**. Ed. L.A. Dindorf. Bonn: Impensis Ed. Weberi, 1831.

IOANNES PHILOPONUS. **In Aristotelis categorias commentarium**. Ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1898.

IOANNES PHILOPONUS. **In Aristotelis analytica priora comentaria**. Ed. M. Wallies. Berlin: Reimer, 1905.

IOANNIS STOBAEUS. **Anthologium**. 5 vols. Ed. C. Wachsmuth; O. Hense. Berlin: Weidmann, 1884–1912.

IOANNIS STOBAEUS. **Eclogarum Physicarum et Ethicarum libri duo**. Ed. A.H.L. Heeren. 4 Vols. Göttingen: Holl, K., 1792–1801.

JULIAN. **Volume III: Letters. Epigrams. Against the Galilaeans. Fragments**. Trad. W.C. Wright. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923.

LAMPERT, L.; PLANEAUX, C. Who's who in Plato's 'Timaeus-Critias' and why. **The Review of metaphysics**, 52 (1), 1998, pp. 87-125.

JULIAN. **Orations 1-5**. Trad. W.C. Wright. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1913.

LIDDELL, H.G.; SCOTT, R.; JONES, H.S. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

KÖRBES HAUSCHILD, A. **A doutrina do trabalho divino: a influência da teurgia dos Oráculos Caldeus sobre a filosofia de Jâmblico**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRGS, 2019.

LECERF, A. Iamblichus and Julian's "Third Demiurge": a Proposition. In: **Iamblichus and the Foundations of Late Platonism**. Ed. R. Berchman; J. Finamore. Leiden-Boston: Brill, 2012, pp. 177-201.

LEWIS, C.S. **The Discarded Image: An Introduction to Medieval and Renaissance Literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

LINGUITI, A. Le scuole neoplatoniche. In: **Storia della filosofia antica IV**. Dalla filosofia imperiale al tardo antico. Roma: Carocci editore, 2016, pp. 203-246.

MAGGI, C. Iamblichus on Mathematical Entities. In: **Iamblichus and the Foundations of Late Platonism**. Ed. E. Afonasin; J. Dillon; J.F. Finamore. Leiden-Boston: Brill, 2012, pp. 75-89.

MESYATS, S. Iamblichus' Exegesis of Parmenides' Hypotheses and His Doctrine of Divine Henads. In: **Iamblichus and the Foundations of Late Platonism**. Ed. E. Afonasin; J. Dillon; J.F. Finamore. Leiden-Boston: Brill, 2012, pp. 151-175.

MEYER, M. (ed.) **The Nag Hammadi Scriptures: The Revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts Complete in One Volume**. São Francisco: HarperOne, 2009.

MICHAEL PSELLUS. **Philosophica minora**. Vols. I-II. Ed. J.M. Duffy; D.J. O'Meara. Berlim: De Gruyter, 1989-1992.

MICHAEL PSELLUS. **Theologica**. Vol. I. Ed. P. Gautier. Leipzig: Teubner, 1989.

MOREIRA, J. C. **Filosofia e Teurgia no De Mysteriis de Jâmblico: Um estudo dos Livros I, II e III**. Dissertação de mestrado. São Paulo: PUC-SP, 2013.

MOREIRA, J.C. O caminho virtuoso e a teurgia de Jâmblico. **Hypnos**. V. 33, 2014, pp. 315-23.

MOREIRA, J.C. The Quarrel Between Porphyry and Iamblichus on the Ochema-Pneuma and the Purification of the Soul. In: **Selected Papers from the Sixteenth Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies**. Ed. J. Finamore; E.D. Perl. Londres: The Prometheus Trust, 2018.

MORRISON, D. Le statut catégoriel des différences dans l'«Organon». Trad. J. Brunschwig. **Revue Philosophique de la France et de l'Étranger**, 183 (2), 1993, pp. 147-178.

NEMESIUS. **De Natura Hominis**. Ed. Moreno Morani. Leipzig: Bibliotheca Teubneriana, 1987.

NICOMACHUS OF GERASA. **Introduction to Arithmetic**. Trad. M.L. D'oooge., com estudos de F.E. Robbins e L.C. Karpinsky. Londres: Macmillan, 1926.

OLIVEIRA, L. **Plotino, Escultor de Mitos**. São Paulo: Annablume, 2013.

OLYMPIODORUS. **In Platonis Phaedonem Commentaria**. W. Norvin. Leipzig: Teubner, 1913.

OLYMPIODORUS. **Prolegomena et in categorias commentarium**. Ed. A. Busse. Berlin: Academia Litterarum Regia Borussica, 1898.

O'MEARA, D.J. New Fragments from Iamblichus' Collection of Pythagorean Doctrines. **The American Journal of Philology**. Vol. 102, n. 1, 1981, pp. 26-40.

O'MEARA, D.J. Porphyry's Philosophy from Oracles in Eusebius's Praeparatio evangelica and Augustine's Dialogues of Cassiciacum. **Recherches augustiniennes**, vol. VI, 1969, pp. 103-139.

O'MEARA, D.J. **Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity**. Oxford: Clarendon Press, 1989.

OPSOMER, J. To find the maker and father. Proclus' exegesis of Plato Tim. 28c3-5. **Études platoniciennes**. Vol. 2. 2006, pp. 261-283.

PHILON D'ALEXANDRIE. **De somniis I-II**. Trad. P. Savinel. Paris: Éditions du Cerf, 1962.

PHILOSTRATUS; EUNAPIUS. **Lives of the Sophists. Eunapius: Lives of the Philosophers and Sophists**. Trad. Wilmer C. Wright. Loeb Classical Library 134. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1921.

PLATÃO. **A República de Platão: Obras I**. São Paulo: Perspectiva, 2010.

PLATÃO. **Fédon**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa, 2011.

PLATÃO. **Fedro**. Trad. J. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores.

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

PLATÃO. **Filebo**. Trad. F. Muniz. São Paulo: Edições Loyola; PUC-RIO.

PLATÃO. **Górgias de Platão: obras II**. Trad. D. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011.

PLATÃO. **Teeteto**. Trad. A.M. Nogueira; M. Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

PLATÃO. **Timeu-Críticas**. Trad. R. Lopes. Coleção Autores Gregos e Latinos. Série Texto. Coimbra: Classica Digitalia Vniversitatis Conimbrigensis; Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2011.

PLATO. **Laws**. Trad. C. D. C. Reeve. Indianópolis: Hackett Publishing Company, 2022.

PLATO. **Theaetetus. Sophist**. Trad. H.N. Fowler. Cambridge, MA: Loeb Classical Library, 1921.

PLOTINUS. **Enneads**. 7 Vols. Trad. A.H. Armstrong. Cambridge, MA: Loeb Classical Library, 1966-1988.

PLUTARCH. **De animae procreatione in Timaeo**. Trad. H. Cherniss. Londres: Harvard University, 1976.

PLUTARCH. **Lives, Volume IX: Demetrius and Antony. Pyrrhus and Gaius Marius**. Trad. B. Perrin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1920.

PORPHYRE. **Commentaire aux Catégories d'Aristote**. Trad. R. Bodéüs, Paris: Vrin, 2008.

PORPHYRIUS. **In Platonis Timaeum Commentariorum Fragmenta**. Ed. A.R. Sodano. Nápoles, 1964.

PORPHYRE. **La Vie de Plotin**. 2 vols. Ed. L. Brisson et al. Paris: Vrin, 1982–1992.

PORPHYRE. **Sentences**. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire. Ed. L. Brisson et al. 2 vols. Paris: Vrin, 2005.

PORPHYRY. **To Gaurus On How Embryos are Ensouled and On What is in Our Power**. Trad. J. Wilberding. Londres: Bloomsbury Academic, 2011.

PORPHYRY. **On the Cave of the Nymphs**. Trad. R. Lamberton. Barrytown: Midpoint Trade Books Inc., 1983.

PORFÍRIO. **ISAGOGÉ**. Trad. J. Alves Maia Jr. João Pessoa: Ideia, 2022.

PRISCIANUS. Metaphrasis in Theophrastum. In: **Commentaria in Aristotelem Graeca**. Supl. 1.2. Ed. I. Bywater. Berlim: 1886.

PROCLUS. **Alcibiades I: A Translation and Commentary**. Trad. W. O'Neill. Nijhoff: The Hague, 1965.

PROCLUS. **Commentary on the First Alcibiades of Plato**. Ed. L.g. Westerink. Amsterdam: North-Holland, 1954.

PROCLUS. **Commentaire sur le Timée**. 5 vols. Trad. A.-J. Festugière. Paris: Vrin, 1966-1968.

PROCLUS. **In Platonis Parmenidem Commentaria**. Ed. C. Steel et al. 3 vols. Oxford: Clarendon Press.

PROCLUS. **In Platonis rem publicam commentarii**. 2 vols. Ed. W. KROLL. Leipzig: Teubner, 1899-1901.

PROCLUS. **In Platonis Theologiam Libri Sex**. Ed. Aemilius Portus. Hamburgo e Frankfurt Frankfurt sobre o Meno, 1618.

PROCLUS. **In Platonis Timaeum Commentaria**. 3 vols. Ed. E. Diehl. Leipzig: Teubner, 1903-1906.

PROCLUS. **On the Existence of Evils**. Trad. J. Opsomer; C.G. Steel. Ithaca: Cornell University Press, 2003.

PROCLUS. **Opera inedita**. Ed. Victor Cousin. Paris, 1864.

PROCLUS. **The Commentaries of Proclus on the Timaeus of Plato**. 2 vols. Trad. T. Taylor. Londres, 1820.

PROCLUS. **The Elements of Theology**. Ed. e trad. E.R. Dodds. Oxford: Clarendon, 1963.

PROCLUS. **Théologie platonicienne**. Ed. e trad. H.D. Saffrey; and L.G. Westerink, (Proclus: Théologie platonicienne, 6 vols.), Paris: Les Belles Lettres, 1968–1997.

PSEUDO-SIMPLICIUS. **On Aristotle On the Soul**. Trad. C. Steel; A. Ritups. Londres: Bristol Classical Press, 2013.

REALE, G. **História da filosofia grega e romana vol. VII: Plotino e o neoplatonismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

R.L. CARDULLO. La Νοερά Θεωρία di Giamblico, come Chiave di Lettura delle Categorie di Aristotele: alcuni esempi. **Syllecta Classica**. Vol. 8, 1997, pp. 79-84.

ROMANO, F. **Discorso e Realtà Dell'Universo. Giamblico esegeta di Aristotele**. Catânia: CUECM, 2012.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. L. Mammì. Penguin-Companhia, 2017.

SÉGUY-DUCLOT, A. A Genealogy of the Sublime. The Περὶ ὕψους of Pseudo-Longinus: An Attempt at Synthesizing Plato and Aristotle. In: **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques**, vol. 88, n. 4, 2004, pp. 649-672.



SHAW, G. The Role of *aisthesis* in Theurgy. In: **Iamblichus and the Foundations of Late Platonism**. Ed. E. Afonasin; J. Dillon; J.F. Finamore. Leiden-Boston: Brill, 2012, pp. 91-111.

SHAW, G. **Theurgy and the Soul, The Neoplatonism of Iamblichus**. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995.

SIMPLICIUS. In **Aristotelis categorias commentarium**. Ed. K. Kalbfleisch. Berlim: Academia Litterarum Regia Borussica, 1907.

SIMPLICIUS. In **Aristotelis de caelo commentaria**. Ed. J.L. Heiberg. Berlim: Academia Litterarum Regia Borussica, 1894.

SIMPLICIUS. In **Aristotelis physicorum libros comentaria**. Ed. H. Diels. Berlim: Academia Litterarum Regia Borussica, 1882-1895.

SIMPLICIUS. **On Aristotle Categories 5-6**. Trad. F.A.J. de Hass; B. Fleet. Londres: Bloomsbury Publishing PLC, 2014.

SLAVEVA-GRIFFIN, S. "A Feast of Speeches:" Form and Content in Plato's Timaeus. **Hermes**, 133 (3), 2005, pp. 312-327.

SMITH, A. Iamblichus, the first philosopher of religion? **Habis**, n. 31, 2000, pp. 345-353.

SMITH, W. **Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology**. Vol. I. Boston: Little, Brown and Company, 1867.

STEEL, C. **The Changing Self, A Study on the Soul in later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus**. Bruxelas: Paleis der Academiën, 1978.

SORABJI, R. **Animal Minds and Human Morals**. The Origins of the Western Debate. Ithaca: Cornell University Press, 2018.

STEPHANUS. In **librum Aristotelis de interpretation commentarium**. M. Hayduck (ed.), 1885.

SYRIANUS. In **metaphysica comentaria**. Ed. W. Kroll. Berlim: Reimer, 1902.

TAORMINA, D.P. **Jamblique critique de Plotin et de Porphyre: Quatre études**. Paris: J. Vrin, 1999.

TAORMINA, D.P. Iamblichus: The Two-Fold Nature of the Soul and the Causes of Human Agency. In: **Iamblichus and the Foundations of Late Platonism**. Ed. E. Afonasin; J. Dillon; J.F. Finamore. Leiden-Boston: Brill, 2012, pp. 63-73.

VASILAKIS, D.A. **Neoplatonic Love: The Metaphysics of Eros in Plotinus, Proclus and the Pseudo-Dionysius**. Tese de doutorado. Londres: King's College London, 2014.

WALLIS, R. T. **Neoplatonism**. Londres: Gerald Duckworth & Co., 1995.

W.C. GREENE (ed.). **Scholia Platonica**. Haverford, Pensilvânia: American Philological Association, 1938.