



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

LUCAS OLTMANN DE OLIVEIRA

DO UNO AOS ORÁCULOS: COMO JÂMBLICO TORNOU DIVINO O MUNDO
TARDO-ANTIGO (SÉC III-IV)

CURITIBA

2025

LUCAS OLTMANN DE OLIVEIRA

DO UNO AOS ORÁCULOS: COMO JÂMBLICO TORNOU DIVINO O MUNDO
TARDO-ANTIGO (SÉC III-IV)

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em História, Setor de História, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Orientador(a): Prof(a). Dr(a). Renan Frighetto

CURITIBA

2025

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Oliveira, Lucas Oltmann de

Do uno aos oráculos: como Jâmblico tornou divino o mundo tardo-antigo (séc III-IV). / Lucas Oltmann de Oliveira. – Curitiba, 2025.

1 recurso on-line ; PDF.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação do Mestrado em História.

Orientador: Prof. Dr. Renan Frighetto.

1. Neoplatonismo. 2. Oráculos. 3. Filosofia antiga. I. Frighetto, Renan, 1963-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação do Mestrado em História. III. Título.

Bibliotecário: Dênis Junio de Almeida CRB-9/2092



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO HISTÓRIA -
40001016009P0

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de LUCAS OLTMANN DE OLIVEIRA, intitulada: **DO UNO AOS ORÁCULOS: COMO JÂMBLICO TORNOU DIVINO O MUNDO TARDO-ANTIGO (SÉC III-IV)**, sob orientação do Prof. Dr. RENAN FRIGHETTO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 02 de Setembro de 2025.

Assinatura Eletrônica

03/09/2025 09:09:54.0

RENAN FRIGHETTO

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

03/09/2025 10:29:04.0

NATHANY ANDREA WAGENHEIMER BELMAIA AMADOR

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA)

Assinatura Eletrônica

03/09/2025 12:42:12.0

ANDRÉIA ROSIN CAPRINO TABORDA

Avaliador Externo (SEM VÍNCULO)

Dedico esta Dissertação a

Anizor de Oliveira

Galho firme e estável onde pude pousar minhas garras,
Para então – tal falcão – poder abrir minhas asas e alçar meu voo:

Sem teu suporte, eu jamais teria visto o Sol.

AGRADECIMENTOS

Minha escolha para ingressar no curso de Graduação em História da UFPR foi mediada, desde o princípio, pela minha vontade em estudar com um professor desta instituição, que eu já conhecia de estudos particulares, e que veio a se tornar o meu orientador: o Prof. Dr. Renan Frighetto. Como meu interesse sempre foi me especializar em Antiguidade Tardia, desde o primeiro ano todo o meu zelo se concentrou em torno das pesquisas que fiz sob a sua orientação.

No entanto, com esses sete anos de orientação, percebi que a grande virtude do Prof. Renan não é o seu grande conhecimento, mas sim sua sabedoria humana: pois sua postura sempre foi extremamente acolhedora, empática e estimuladora. Com seu jeito, pesquisar se tornou algo leve e pude perceber que a sabedoria, até no meio acadêmico, é mais importante do que qualquer conhecimento. Por isso, e por sempre me incentivar a pesquisar aquilo que chamava ao meu próprio Eros, confiando em minhas capacidades e escolhas temáticas, eu agradeço.

Meu segundo agradecimento é ao Prof. Dr. Bernardo Lins Brandão, por, de modo muito amigável, ter aceito certo dia, durante minha Graduação, conversar comigo sobre neoplatonismo. Em dez minutos de conversa na sala deste professor, pela primeira vez o platonismo se abriu para mim. Seu convite para participar das suas aulas na Pós-Graduação de Filosofia, como aluno ouvinte, foram divisores de águas para mim. Através da voz do Prof. Bernardo, o neoplatonismo se tornou vivo em mim – *noésis* e *theoría* que me acompanha desde então.

Agradeço, em especial, ao meu amigo pessoal, Dr. Danilo Micali Fucci, pesquisador na área de física quântica, com quem sempre pude compartilhar os desafios da pesquisa. Nossas conversas sempre fizeram eu sentir que não estava “sozinho” navegando pelas “Trevas Luminosas” da pesquisa, algo que, para mim e para ele, nunca foi um ofício pragmático, mas uma expressão do nosso modo de Vida. Neste barco de madrepérola, remamos juntos e, muitas vezes, descobrimos que o Mar é sempre o Mar, independente do nome que possamos dar a ele.

Agradeço a Lucas Zago de Oliveira, por ter confiado em mim ao ponto de ser meu primeiro aluno de neoplatonismo e, obviamente, por ser um irmão inconfundível, companheiro de jornada.

Agradeço à Loraine Oltmann de Oliveira, coração que me carrega, por *sempre me ver*.

Também agradeço à Alice Tavares, pela companhia amorosa nos últimos dias de escrita, fazendo doce o meu mundo às vezes tão amargo.

Por fim, a Gregory Shaw e sua capacidade inconfundível de *photogogia*: seus escritos conduziram a luz de Jâmblico até o espaço de meu ser e, uma vez ali presente, ela jamais foi embora.

Por último, e não menos importante, a Hadit, por ter feito rápida a minha pena – por causa dele em mim que eu não sabia.

Agora eu sei.

Há uma beleza indescritível neste
coração de corrupção, onde as flores
estão flamejando
Liber LXV (Cap IV:3)

Naquele lugar havia essa virtude,
que o Um tornou-se o todo
Liber LXV (Cap II:6)

RESUMO

Esta dissertação investiga como o filósofo sírio Jâmblico de Cálcis (séculos III-IV) reencantou o pensamento tardo-antigo ao deslocar a *henosis* neoplatônica de um exercício contemplativo privado para o espaço público dos rituais e dos oráculos. A partir de uma leitura detalhada do *De Mysteriis* e de obras correlatas, analiso a teoria da teurgia em diálogo com a polêmica contra Porfírio e com a releitura dos santuários clássicos—sobretudo Delfos—como paradigmas da perfeição filosófica. Combinando exegese textual e crítica historiográfica. Esta dissertação apresenta a filosofia neoplatônica, realizando uma crítica historiográfica às interpretações modernas, trazendo elementos importantes para a compreensão dos principais termos e conceitos do neoplatonismo. Em seguida, demonstra a cosmologia de Jâmblico e sua teurgia, demonstrando como o filósofo divinizou o mundo sensível-material, propondo uma prática que envolve corpo, alma e metafísica. Ao preencher lacunas da pesquisa atual e contestar narrativas que marginalizam o platonismo teúrgico, a dissertação revela que Jâmblico transformou a imaginação religiosa, filosófica e política do mundo romano tardio, oferecendo um modelo no qual ação ritual e ascensão divina são fases indissociáveis de uma mesma busca pela deificação.

Palavras-chave: antiguidade tardia; neoplatonismo; teurgia; oráculos; filosofia antiga.

ABSTRACT

This dissertation investigates how the Syrian philosopher Iamblichus of Chalcis (3rd–4th centuries CE) reenchanting Late Antique thought by shifting Neoplatonic *henosis* from a private contemplative exercise to the public sphere of rituals and oracles. Through a detailed reading of *De Mysteriis* and related works, I analyze the theory of theurgy in dialogue with the polemic against Porphyry and the reinterpretation of classical sanctuaries—especially Delphi—as paradigms of philosophical perfection. Combining textual exegesis and historiographical critique, this study presents Neoplatonic philosophy while challenging modern interpretations. It offers key elements for understanding the main terms and concepts of Neoplatonism. Subsequently, it explores Iamblichus' cosmology and his theory of theurgy, showing how the philosopher divinized the sensible-material world by proposing a practice that engages body, soul, and metaphysics. By filling gaps in current research and contesting narratives that marginalize the theurgical strand of Platonism, this dissertation reveals that Iamblichus reshaped the religious, philosophical, and political imagination of the Late Roman world, offering a model in which ritual action and divine ascent are inseparable phases of the same quest for deification.

Keywords: late antiquity; neoplatonism; theurgy; oracles; ancient philosophy.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	16
1.1 APRESENTAÇÃO.....	16
1.2 NEOPLATONISMO: UM PROBLEMA HISTORIOGRÁFICO.....	18
1.3 SOBRE A NATUREZA DESTA DISSERTAÇÃO E SUA PROBLEMÁTICA.....	23
1.4 USOS CONCEITUAIS.....	28
2 NEOPLATONISMO ENTRE RECEPÇÃO E DISTORÇÃO: PROBLEMAS HISTORIOGRÁFICOS.....	29
2.1 NEOPLATONISMO E O ANACRONISMO CRISTÃO.....	29
2.2 A NECESSIDADE DE RETORNAR A TEURGIA AO SEU CONTEXTO “POLITEÍSTA”.....	36
2.3 FILOSOFIA ANTIGA E MODERNA: O MESMO NOME PARA FENÔMENOS DIFERENTES.....	47
2.3.1 Problema do absolutismo textual.....	49
2.3.2 O problema da interpretação a-histórica do ato de “leitura” na antiguidade.....	54
3 HISTORICIZANDO O PLATONISMO.....	58
3.1 PROBLEMAS METODOLÓGICOS AO LIDAR COM AS TRADIÇÕES “PLATÔNICAS”.....	58
3.2 A ACADEMIA APÓS PLATÃO – ANTIGA ACADEMIA (C. 387–266 A.C.).....	62
3.3 ACADEMIA MÉDIA (266–160 E.C.) E A ACADEMIA NOVA (160–86 E.C.).....	64
3.4 MÉDIO PLATONISMO (SÉCULOS I–III).....	67
3.4.1 Médio platonismo e suas “inovações”.....	68
3.4.2 Principais nomes do médio platonismo.....	73
3.4.3 John Dillon, o “submundo” do platonismo e a recepção dessas tradições.....	79
3.4.5 O “Conhecimento Rejeitado” pela historiografia e o mito da “Queda do Império Romano”.....	83
4 JÂMBLICO E O DE MYSTERIIS.....	87
4.1 A VIDA E O CONTEXTO DE JÂMBLICO.....	87
4.1.1 Os filhos de “Abar-Nahara”.....	87
4.1.2 O sírio que divinizou o cosmos.....	93
4.2 DE MYSTERIIS: A OBRA EM SEU CONTEXTO.....	98

4.2.1 O documento e a análise crítica dos manuscritos.....	98
4.2.2 <i>De Mysteriis</i> e a resposta à <i>Carta a Anebo</i>	100
4.2.3 Abammon e o universalismo teúrgico de Jâmblico.....	106
5 TRANSFORMANDO O MUNDO EM DIVINDADE: OS FUNDAMENTOS DA TEURGIA DE JÂMBLICO.....	112
5.1 A TEURGIA PRÉ-JÂMBLICO E O MUNDO SÍRIO-HELENÍSTICO.....	112
5.2 A TEURGIA DE JÂMBLICO E OS ELEMENTOS SENSÍVEIS-MATERIAIS.....	119
5.3 PONTOS FUNDAMENTAIS DA ARTE TEÚRGICA NO <i>DE MYSTERIIS</i>	122
5.3.1 Teurgia não é “manipulação” dos entes divinos.....	122
5.3.2 Teurgia é transformar o material em divino e vice-versa.....	123
5.3.3 Existem diferentes “níveis” dentro da experiência teúrgica.....	125
5.3.4 Os deuses estão em todas as coisas – o mundo é uma grande hierofania...125	
5.3.5 Os símbolos teúrgicos derivam seu poder dos próprios deuses e não da mente humana.....	125
5.3.6 O processo teúrgico ocorre no “veículo da alma” (<i>ochēma</i>).....	126
5.3.7 A teurgia busca incluir na “arte sagrada” os aspectos desagradáveis da realidade como expressões dos deuses.....	127
5.3.8 Teurgia é um modo dinâmico de ser receptivo ao cosmos.....	128
6 QUANDO OS DEUSES DESCEM AO CORPO.....	130
6.1 O VEÍCULO DA ALMA: AFINIZANDO O CORPO AO INFLUXO DOS DEUSES.....	130
6.2 A POSSESSÃO DA ALMA: QUANDO OS DEUSES FALAM ATRAVÉS DO HUMANO.....	137
6.3 OS ORÁCULOS COMO POSSESSÃO INSTITUCIONALIZADA: O CASO DE DELFOS.....	144
6.3.1 Oráculo de Delfos e o espírito que abandonou o Santuário.....	144
6.3.2 Delfos, o centro do mundo e a relação entre mundo sensível e oráculos.....	147
6.3.3 Em defesa da pitonisa: Jâmblico e a interpretação teúrgica da inspiração délfica.....	149
7 CONCLUSÃO.....	150
APÊNDICE A.....	155
NEOPLATONISMO EXPLICADO PARA INICIANTES.....	155
PLOTINO E AS <i>HIPÓSTASIS</i>	156
<i>HIPÓSTASIS</i> – O COSMOS EM ESPELHOS.....	159

Introdução.....	159
Pensando a Realidade a partir da noção de “ <i>Hipóstasis</i> ”.....	163
Os atletas do fogo.....	167
UNO, <i>NÔUS</i> , ALMA E O MUNDO SENSÍVEL.....	168
A Alma – fundamento do mundo sensível.....	168
O <i>Nôus</i> e o acesso às experiências além da linguagem.....	175
A teurgia situada no contexto neoplatônico.....	181
Principais termos utilizados (léxico).....	186
REFERÊNCIAS.....	190

1 INTRODUÇÃO

1.1 APRESENTAÇÃO

Iniciei minha jornada acadêmica no curso de História na Universidade Federal do Paraná (UFPR) completamente decidido daquilo que queria estudar: minha adesão ao bacharelado foi motivada, principalmente, pela presença de um historiador de renome na área conhecida como “Antiguidade Tardia”, um tema que sempre me causou um enorme fascínio, quando comecei – ainda na adolescência – meus primeiros estudos de história e filosofia. O professor em questão, o Dr. Renan Frighetto, que me deu o privilégio de ser seu orientando, já era uma figura conhecida por mim, porque grande parte dos meus interesses circulavam em torno das conexões entre metafísica e prática mágica e/ou religiosa no período tardo-antigo, por meio de textos como o *Corpus Hermeticum* e as escrituras gnósticas.

Obviamente, é na Antiguidade Tardia que veremos o desenvolvimento das inúmeras correntes que ficaram conhecidas como “Cristianismo” e – segundo alguns critérios – é nesse período que o terreno será preparado para a emergência do Islã. Tudo isso sempre me interessou, mas o que realmente mobilizava minha alma em direção à pesquisa eram determinados “grupos” que geralmente apareciam referenciados nos escritos de um modo um tanto quanto misterioso e enigmático. Alguns deles recebiam a alcunha de “gnósticos”, outros de “hermetistas” e alguns mais de “neoplatônicos”.

Minha pesquisa sobre esse tema iniciou antes da Graduação, de modo autodidata, mas faltavam, para mim, boas referências sobre qualquer um desses temas. Qualquer pessoa que pesquise sobre esses assuntos – talvez com exceção do neoplatonismo em um sentido mais básico – se verá confrontada com uma série de anacronismos, inverdades e análises carentes de rigor científico sobre essas tradições. A entrada na Graduação em História da UFPR foi, para mim, a busca por obter ferramentas mais hábeis para analisar criteriosamente esses antigos textos.

Logo no início, percebi a praticamente ausência de publicações sobre esses temas no Brasil e no mundo – se formos comparar, por exemplo, com a quantidade de artigos que já foram escritos sobre Platão, Aristóteles, Santo Agostinho e outros autores. Precisei buscar em muitos(as) pesquisadores(as) internacionais referências sobre esses temas, principalmente porque eu estava decidido a pesquisar algo

“novo”, que poderia contribuir para a compreensão desse período tão rico e complexo como o mundo da Antiguidade Tardia¹.

Minha primeira inspiração surgiu quando me deparei com o *Elenchos* (HIPPOLYTUS, 2016), um texto heresiológico dos primeiros séculos da Era Comum, um verdadeiro compilado, de dez livros que descrevia uma série de práticas mágicas, filosóficas, religiosas e metafísicas associadas aos grupos considerados “gnósticos”. Decidi estudar o *Livro V* do *Elenchos*, principalmente o documento conhecido como *Sermão Naasseno*, mas tive a infelicidade (ou não) de descobrir no meio do caminho que não havia absolutamente nenhuma produção sobre esse documento em língua portuguesa.

Com as indicações do meu orientador, consegui ter uma base teórica para pensar os gnosticismos da Antiguidade, mas tive de contatar por e-mail a historiadora italiana Maria Grazia Lancellotti, uma das únicas historiadoras a se aventurar pelo universo dos gnósticos naassenos, para conseguir ter acesso a sua pesquisa de doutorado, que ela prontamente me enviou. Com base em alguns materiais, elaborei – junto à orientação do Prof. Dr. Renan Frighetto – três pesquisas de Iniciação Científica sobre o “Gnosticismo Naasseno”², as primeiras realizadas em língua portuguesa. Meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) abordou o mesmo tema, sintetizando grande parte das minhas pesquisas anteriores.

Após cinco anos de estudos, percebi que escritos como os dos antigos “gnósticos”, o *Corpus Hermeticum*, os Oráculos Caldeus e os tratados neoplatônicos faziam parte, na verdade, de uma grande corrente “platônica”, que teve uma influência decisiva no mundo da Antiguidade Tardia. Ao me aventurar sobre a literatura, percebi, ainda na Graduação, um fato considerável: a peça-chave mais importante em todo este caldeirão cultural foi um sujeito chamado Jâmblico de Cálcis (século III-IV).

Sendo um filósofo sírio de nascença, Jâmblico de Cálcis é, em realidade, o fundador do “neoplatonismo tardio”, porque sua proposta de um “neoplatonismo

¹ Entendendo “Antiguidade Tardia”, principalmente, com base no debate contido em Frighetto (2011), bem como em uma exposição prática e didática da aplicabilidade desse tipo de investigação em Frighetto (2012). Ao abarcar os séculos II-VIII nesse conceito, podemos incluir uma série de elementos que são discutidos nessa Dissertação. Obviamente, não há como deixar de citar a contribuição de Peter Brown (1971).

² Um “agrupamento gnóstico” que parece ter se desenvolvido antes do século III. Uma das peculiaridades desse grupo é o culto à Naas, a Serpente do Éden. A documentação disponível está restrita ao *Elenchos*, texto já citado.

teúrgico” é o modelo que será seguido pelas mais importantes escolas neoplatônicas dos anos seguintes, como as escolas de Apameia, Pérgamo, Atenas e Alexandria, moldando pensadores como Proclo e Damáscio (PRÆCHTER, 1910). Se olharmos atentamente ao neoplatonismo realizado a partir do século IV veremos que a principal inspiração destes pensadores será a metodologia trazida por Jâmblico, pois inúmeros elementos de sua obra inspiram as bases fundamentais de seus escritos³.

Também é reconhecível que Jâmblico foi a inspiração para as reformas religiosas e institucionais do principado de Juliano (361-363), através da linhagem que remonta via Aedésio em direção a Máximo de Éfeso (BROWN, 1978, p. 61-63), adquirindo, assim, um caráter institucional para sua filosofia. A atuação deste enigmático pensador sírio atravessou inúmeras esferas sociais – políticas, religiosas, filosóficas, éticas e sociais. Se sua presença é tão importante neste período, os estudos de Antiguidade Tardia não podem se apartar de pesquisar e comentar Jâmblico⁴.

Por este motivo, acabei por optar em pesquisar Jâmblico de Cálcis em minha Dissertação de Mestrado, sem perceber – no entanto – que estava incorrendo em um grande problema. Isto deriva do fato de que esse autor tem sido pesquisado nos últimos anos com mais intensidade, mas esses estudos praticamente não chegaram ao Brasil e autores de renome como Emma Clarke, Gregory Shaw e Crystal Addey quase não aparecem nas notas de rodapé sobre Antiguidade Tardia. Jâmblico é muito pouco citado e, quando o é, raramente é feito dentro da área de História, mas sim nos Departamentos de Filosofia e/ou Letras Clássicas.

1.2 NEOPLATONISMO: UM PROBLEMA HISTORIOGRÁFICO

Esse problema foi contornado, em partes, pelo acesso que tive – novamente via e-mail - a Gregory Shaw da Stonehill College, no qual fui prontamente atendido e tive muitas das minhas dúvidas respondidas. No entanto, na medida em que fui me aprofundando em Jâmblico, percebi um problema ainda maior: o fato de que esse é

³ E nisto, já surge a primeira problemática: por que um autor tão importante é tão pouco estudado? É possível, realmente, compreender este período sem um olhar para Jâmblico?

⁴ Inúmeros trabalhos são produzidos tentando tratar do fenômeno das “religiosidades” na Antiguidade Tardia, mas a citação sobre Jâmblico é quase sempre esporádica. Quando aparece, geralmente traz categorias historiográficas incertas, como abordaremos mais adiante.

um autor extremamente difícil de ser compreendido por quem não é “iniciado” no vocabulário neoplatônico ou em suas ideias.

Esse problema percorre o neoplatonismo como um todo e, sem uma forte introdução à filosofia neoplatônica, ficamos no risco de simplesmente não tornarmos inteligíveis as nossas análises. Minhas pesquisas demonstraram a existência de um enorme abismo entre o que é escrito sobre neoplatonismo por aqueles que são especialistas no tema, e aquilo que é produzido por eruditos/historiadores/pesquisadores que tangenciam a temática, mas não tem um aprofundamento teórico e conceitual no assunto⁵.

De fato, grande parte dos artigos que li sobre neoplatonismo são simplesmente especialistas atuais, que releram esses autores, dedicando páginas a explicar o porquê muito do que tem sido escrito sobre esse assunto está, de alguma maneira, incompleto. De fato, neoplatonismo exige – sem restrição – um acesso à documentação no idioma original, mas também um conhecimento profundo de grande parte das tradições filosóficas que o antecedem.

Antes mesmo de concluir a Graduação, participei como ouvinte de uma disciplina da Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) ministrada pelo Prof. Dr. Bernardo Lins Brandão. Nessas aulas, aliando-as aos meus estudos e ao contato posterior com Gregory Shaw, consegui perceber aquilo que o próprio Prof. Bernardo certa vez comentou: o curioso fato de que para entender neoplatonismo precisamos praticamente “virar o nosso mundo de ponta cabeça”.

Se analisarmos esses filósofos com os olhares com que estamos acostumados a interpretar outros pensadores, seremos logicamente levados ao erro. Grande parte desta Dissertação, portanto, é uma tentativa humilde de tentar contribuir para isso. No plano geral, esta pesquisa é – para brincarmos com nosso tema – um ritual teúrgico que tenta exorcizar, dentro dos limites possíveis do nosso círculo mágico, a sombra do anacronismo.

⁵ Este processo é natural, visto que muitas vezes este tipo de conhecimento e pesquisa tem sido produzido por áreas diferentes: filosofia e história. Acredito que os pesquisadores da filosofia podem receber muitos estímulos das pesquisas historiográficas e a perspectiva inversa também é verdadeira.

Essa tarefa é impossível, pois os *kakodaimones*⁶ do anacronismo estão incutidos dentro da própria estrutura da nossa pesquisa acadêmica e da nossa própria percepção de mundo, e qualquer tentativa que se acredite bem-sucedida certamente não estará consciente da percepção de seus limites e objetivos. Comecei esta pesquisa, portanto, sabendo que ela não será completa em muitos aspectos, e que a “incompletude” é uma pré-condição para a existência desse processo. Sem ela, não caberia nada escrever, nada falar, pois a perfeição é inimiga da ação, e o acadêmico é chamado – sobretudo nos dias de hoje – ao fazer reflexivo, que é a sua principal nota enquanto ser social.

Estar nesse papel de “exorcista”, portanto, me colocou em muitas situações difíceis. E em inúmeras páginas tive de tomar decisões conscientes de apresentar o tema por uma “perspectiva”, deixando outra de lado, o que me foi difícil de fazer, estando consciente de que abordar algo integralmente é sempre impossível. Mas todo exorcista deve fazer escolhas: se ele não escolher um “encantamento” apropriado e permanecer perdido em meio às múltiplas possibilidades encontradas em seus papiros, as sombras jamais se levantarão.

Nesse aspecto, escolhi alguns “encantamentos” e um modo muito específico de operar esta pesquisa e seus capítulos – de lidar com as sombras espessas de incontáveis gerações. Minha primeira escolha foi apresentar, em inúmeros momentos, muito mais as diferenças de Jâmblico para com qualquer outra coisa do que suas semelhanças, tornando esse autor bastante “específico” e buscando retirar algumas das projeções lançadas sobre ele.

Isso ficará visível pela minha ênfase constante no fato de que a teurgia síria desse filósofo não pode ser interpretada, por exemplo, com base nas lentes usadas para se estudar tradições como o cristianismo e outras religiosidades estranhas a esse contexto e de paradigmas duais como matéria-espírito, queda-redenção e outros. Se quisermos compreender Jâmblico, precisamos olhar para esse autor e seu contexto sob outra perspectiva. Um mesmo termo, em contextos diferentes, pode significar coisas quase antagônicas, e no caso das palavras gregas empregadas pelo filósofo sírio, é preciso um reconhecimento do plano geral de sua obra para que elas façam algum tipo de “sentido” historiográfico.

⁶ *Daemones* a serem exorcizados do ritual teúrgico. São seres “carentes de beleza” e, portanto, de compreensão.

A segunda questão, talvez a mais importante, veio de uma reflexão sobre o meu papel enquanto acadêmico produzindo uma Dissertação no século XXI, mas também de uma pessoa que além do bacharelado, licenciou-se em História. Eu percebi a necessidade – apontada em minha qualificação pela banca avaliadora – de explicar neoplatonismo para que pessoas leigas possam ter uma compreensão mínima dos conceitos e/ou experiências cruciais para esta tradição.⁷

De nada adianta escrever análises rigorosas se estas palavras não ecoarem sentidos para aqueles que as lerem. Portanto, o Apêndice tem uma função pedagógica: tornar alguns dos conceitos dos neoplatônicos – como Alma, *Nôus* e Uno – compreensíveis e minimamente palpáveis para pessoas do nosso tempo. Apresentar essas ideias de modo que possam ser apreendidas em seus contextos é uma tarefa muito difícil e me faz lembrar um diálogo que tive certa vez com um especialista em filosofia, quando comentei com ele que estava me aprofundando em neoplatonismo. Sua resposta sarcástica foi:

– Parabéns! Você escolheu estudar a tradição metafísica mais difícil do Ocidente.

Sem fazer um juízo de valor sobre essa constatação, o que se apresentou para mim foi a seguinte problemática: como escrever uma introdução ao neoplatonismo que seja acessível e, ao mesmo tempo, minimamente fiel à profundidade que esses pensadores estão tentando transmitir?

Para tentar concretizar esse projeto, precisei novamente fazer algumas escolhas, e a principal delas foi trazer uma “explicação” dos conceitos com base em exemplos práticos, passíveis de serem aprendidos por qualquer um, ao invés de me ater à letra dos textos, buscando referenciar letra por letra do que aparece na documentação.

No capítulo dedicado a isso, que aparece no Apêndice, busquei trazer um estilo textual mais livre, cuja proposta é dialogar com o leitor, incrustar reflexões e aproximar a estilística do modo filosófico da própria filosofia antiga. Esse texto pode ser lido antes dessa pesquisa em si, se o leitor tiver um interesse em um exercício “prático” de reflexão sobre algumas ideias e conceitos neoplatônicos. A proposta de um texto acadêmico em História é ater-se profundamente à documentação e aos

⁷ É importante aqui ressaltar que, por leigos no assunto, entendemos não somente pessoas de fora dos círculos acadêmicos, mas também pesquisadores(as) que não são especialistas – ou nunca foram introduzidos(as) apropriadamente – em neoplatonismo.

registros históricos e, por esse motivo, esse capítulo foi deixado como um Apêndice – um acréscimo – a essa Dissertação.

Por isso, no mencionado Apêndice, o tom do meu texto será completamente didático, repleto de metáforas e exemplos. Os especialistas no assunto poderão perceber que, em inúmeros momentos, construí alegorias que aparecem nas próprias obras desses autores, mas dando a elas uma didática mais pessoal, diferente, projetada para o público contemporâneo. Para brincar com a metáfora, como um “mago”, precisei selecionar esse encantamento específico para atingir um público em específico, que nem sempre será pesquisadores profissionais versados na história dos conceitos descritos nesta Dissertação. Assim, caso um leitor mais leigo tenha interesse em acompanhar o debate acadêmico e historiográfico que se segue, ele poderá se valer do Apêndice para ter uma compreensão mais leve desse quadro.

A decisão de tornar esse capítulo de fácil acesso também se deveu às reflexões que produzi, no âmbito pessoal, sobre a evolução da Inteligência Artificial (AI) e o papel do(a) pesquisador(a) diante de uma sociedade que cada vez mais se ampara nesse tipo de recurso. Na minha perspectiva, a diferença que historiadores e pesquisadores podem ter, depois de longos anos de pesquisa acadêmica sistemática, atualmente, talvez seja tornar nossas produções um pouco mais “humanas” e não tão mecânicas. Parece que, hoje, interessa mais do que nunca que o conhecimento seja produzido com um toque “humano” e não meramente uma mecânica de constatação e reprodução.

Nesse caso, ao tentar lidar com dois demônios – o do anacronismo e o da falta de acessibilidade ao neoplatonismo –, acabei usando demais os meus recursos como mago e sei que, por isso, corro o risco, como Apuleio de Madara, de cair vítima da *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis* e ter de realizar minha Apologia, pois abri muitos espaços para críticas e imprecisões. Todas essas críticas são bem-vindas e devem ser feitas, pois estou consciente de que, ao tentar falar ao público mais geral, acabei abrindo o tema a não iniciados, na tentativa de deixar essas instâncias compreensíveis.

No entanto, essa é uma abordagem que utilizei nesse Apêndice em específico, pela necessidade de situar os termos e de trazer uma compreensão geral para o neoplatonismo de Jâmblico. Na medida em que a Dissertação prossegue, partindo do pressuposto de que algumas das questões mais elementares foram

compreendidas, o tom que utilizo na redação do texto muda consideravelmente. Ao abordar a obra de Jâmblico em si, a documentação e as análises sobre teurgia, acabo por trazer um discurso muito mais formal, analítico, científico e historiográfico.

1.3 SOBRE A NATUREZA DESTA DISSERTAÇÃO E SUA PROBLEMÁTICA

Toda Dissertação precisa, obviamente, de uma problemática, mas existem alguns casos – que acredito ser o de Jâmblico – que o próprio tema em si já é um “problema historiográfico”, pois, nesse caso, temos um autor que:

- a) foi praticamente marginalizado pelos estudos acadêmicos, existindo um grande “buraco” na história da Antiguidade Tardia, porque um dos seus elementos mais fundamentais encontra-se praticamente ausente;
- b) quando interpretado, foi feito de um modo profundamente anacrônico por intelectuais do século XX. Isto gera um problema sistemático, porque qualquer pesquisa futura que queira se debruçar sobre os desdobramentos da filosofia de Jâmblico não terá uma “base segura” para alçar seu voo. Logo, isso prejudica a formação de qualquer entendimento sobre as projeções de sua filosofia e a análise dos contextos que lhe sucederam;
- c) dentro desse panorama, não existem elementos sólidos para se propor debates futuros sobre, por exemplo, a relação entre Jâmblico e o Cristianismo, sua influência no desenvolvimento de tradições “herméticas” posteriores ou sua presença enquanto vetor político nos embates religiosos e filosóficos dos séculos seguintes.

Visto que temos um “autor-problema”, grande parte dessa Dissertação tem por objetivo corrigir essa lacuna. No entanto, é preciso sempre enfatizar um “aspecto” dessa totalidade e, em minhas pesquisas, acredito que o ponto chave da obra de Jâmblico é o modo como, para esse autor, existe um processo específico de “divinização” do cosmos. Isto é importante porque, como demonstraremos mais para frente, o estatuto “ontológico”⁸ do “mundo sensível” (isto é, do mundo percebido

⁸ Por “estatuto ontológico” entende-se a relação que a coisa possui em relação ao “Ser”, ou seja, ao fundamental da realidade. Um objeto que possui um estatuto ontológico de “prisão” ou “ilusão” está, de certa maneira, bastante distante do “Ser” e possui um estatuto ontológico próprio, diferente de outros substratos da realidade, como a Alma e o *Nôus*. Pensar ontologicamente o mundo sensível é

pelos cinco sentidos) é posto em xeque nesse período por uma série de tradições, como é o caso do gnosticismo, de algumas formas de cristianismo e até da própria filosofia neoplatônica como protagonizada por Porfírio.

Geralmente costuma-se pensar nesse período, em termos de debate sobre as diferentes religiosidades, quais as diferentes propostas de “salvação” seriam apresentadas – seja por politeístas, cristãos ortodoxos ou outras tradições espirituais. Porém, a própria ideia de que toda tradição metafísica *a priori* postula uma “salvação” é demonstrada nesta pesquisa como falsa, pois em Jâmblico não há algo equivalente a uma ideia de queda e redenção, ou de “salvação” das instâncias materiais da vida (seja elas quais forem)⁹.

O ponto mais importante parece estar sendo negligenciado, que é justamente o lugar do “cosmos” – entendido enquanto a experiência do mundo material, do sujeito encarnado¹⁰ e do indivíduo que experiencia sua metafísica e religiosidade a partir do corpo físico. É preciso antes se perguntar o que é o cosmos e a vida encarnada para aquele autor para, depois, se houver sentido, tentar entender qualquer forma de “salvação”. Ao colocar no título dessa Dissertação “Do Uno aos Oráculos: como Jâmblico tornou divino o mundo tardo antigo”, obviamente com isso não quero dizer que ele foi o único a realizar tal empreitada. A noção de “divino” e “sagrado” é bastante plural em qualquer contexto, mas eu tento demonstrar que a relação específica entre materialidade e divindade é um ponto fulcral da obra desse autor.

Esse debate é importantíssimo porque ele tenciona diversos aspectos histórico-sociais, que podem parecer meramente “filosóficos”, mas que possuem um impacto histórico imprescindível: se o cosmos visível é divino, por exemplo, faz sentido a observância de rituais vinculados aos ciclos da natureza, uma característica marcante de alguns tipos de politeísmo. Se o objetivo “espiritual” de uma tradição está no acesso a um “outro mundo”, cindido da experiência imediata da materialidade, a prática ritualística, de um modo geral, começa a perder sua justificação. Coisas “materiais” – como santuários ao ar-livre, objetos materiais,

dizer, em outros termos, que está se investigando o “lugar” do “mundo visível” em relação ao projeto “cósmico” e “total” que envolve todas as coisas em suas relações para com o princípio absoluto.

⁹ Isso é importante para a historiografia: se a ideia não é se “salvar” do mundo material/sensível, é possível falar em “soteriologia”? Vamos investigar o tema mais a frente.

¹⁰ Por “encarnado” não se quer dizer algo própria de uma “doutrina da encarnação”, como vista em outras tradições espirituais, mas simplesmente usamos este termo como um recurso linguístico para falar do ato de “habitar” e “estar” em um corpo.

exercícios corporais etc. – perdem o seu valor. Isto implica em uma reestruturação enorme dos vínculos que o ser humano tece com o seu ambiente.

Portanto, essa pesquisa tem por intenção centrar o “cosmos” enquanto objeto de estudo no período tardo-antigo, partindo de Jâmblico e de seu debate com seu antigo professor, o filósofo Porfírio. A fonte estudada, o *De Mysteriis*, trata de uma resposta de Jâmblico a Porfírio sobre uma série de questões levantadas sobre a validade de práticas rituais, os sacrifícios rituais e outros elementos envolvidos naquilo chamado de “teurgia”. No entanto, um elemento que parece diferenciar os dois pensadores é que para o filósofo sírio o importante está justamente no engajamento com rituais coletivos e práticas tradicionais sempre praticadas pelos inúmeros povos mediterrânicos. Porfírio parece considerar que o acesso ao divino é uma prerrogativa do filósofo; Jâmblico responde dando um caráter universal à experiência do “sagrado”, percebendo-o não só na filosofia, mas nos templos egípcios, nas culturas orientais e nos oráculos – um tema enfatizado no final dessa Dissertação.

Nesse ponto, já podemos dar uma definição “prévia” de teurgia como um “modo de vida” que envolve o exercício do corpo, da alma e de todas as funções internas e externas de um indivíduo, na busca por uma experiência viva do fundamento da realidade e da comunhão com os deuses que são a manifestação externa desse fundamento, com o objetivo de realizar o objetivo máximo da vida humana: a deificação da alma em união com a divindade e a manifestação da Eudaimonia (bem-aventurança) e do senso de presença transcendental no instante presente.

Com base nessa definição, podemos acrescentar que a teurgia (do grego *θεουργία*, “ação divina”, “obra dos deuses” ou “trabalho com os deuses”), para alcançar seu objetivo, emprega uma série de práticas que variam desde exercícios ascéticos – entendidos como treinamento consciente sobre o corpo e as afecções da alma – e a reflexão filosófica em todos os seus âmbitos, mas também uma série de práticas ritualísticas, meditativas e que mobilizam experiências “transcendentais”¹¹

¹¹ Talvez seja preciso uma nota sobre este termo. Por “transcendental” aqui me refiro a experiências que, dentro da lógica neoplatônica, “avançam” para além do mundo da “alma”, ou seja, das condições racionais da linguagem e da apreensão pelos cinco sentidos. São experiências que vão “além” da condição humana ordinária e da própria natureza (*physis*). Não usei, nesta Dissertação, o termo “místico”, porque nos séculos III-IV este termo grego ainda não possui o sentido que receberá

em seus praticantes. Dentre estas últimas, encontramos desde práticas de possessão ritual consciente até diversos tipos de êxtase visionário, sacrifícios e ritos de purificação.

No entanto, a ênfase desta pesquisa não está nas práticas teúrgicas em si, mas na cosmovisão que elas pressupõem – ou que é sustentada por elas – e que torna possível esse tipo de experiência. A problemática recai, portanto, na pergunta: que tipo de cosmovisão era sustentada pela teurgia? De que modo a própria prática da teurgia oferecia uma renovação da visão de mundo trazida por outras tradições espirituais? Qual lugar o “mundo material”, um tema tão visceral e importante nesse período, ocupa na teurgia e na proposta de Jâmblico? Qual cosmovisão podemos extrair das observações de Jâmblico no *De Mysteriis* em sua resposta a Porfírio?

Para responder a esta pergunta esta Dissertação precisou percorrer vários caminhos. Primeiro, realizei uma análise sobre os modos como essa tradição vem sendo lida no Ocidente, tentando dispersas as sombras do anacronismo – antigo ou contemporâneo – sobre os termos neoplatônicos. Brincando com a metáfora do mago escritor, primeiro procurei exorcizar algumas das sombras que nublam nossa compreensão desse sistema, principalmente naquilo que diz respeito ao nosso filósofo estudado.

Em seguida, seguido ao exorcismo, prossegui a uma “invocação”: tendo dito tudo o que o neoplatonismo não é, pude invocar didaticamente aquilo que o fundamenta, seus conceitos e premissas fundamentais. Para realizar esta tarefa, trouxe um contexto histórico sobre o fenômeno do “platonismo” em geral, comentando um pouco do percurso dos escritos platônicos desde a Antiga Academia até o Médio platonismo. Em seguida, expliquei didaticamente a doutrina das *hipóstasis* e os conceitos de Mundo Sensível, Alma, *Nôus*, Uno, Dianóia, Noésis e *Henosis*.

Nos próximos capítulos, contextualizo Jâmblico e seu debate com Porfírio. Nesse processo, procurei trazer, além do debate filológico e contextual sobre a documentação, uma pequena biografia do nosso autor e uma espécie de “comentário” sobre os três primeiros livros do *De Mysteriis*. O motivo para realizar esse comentário é para dar uma noção aos leitores de como que os argumentos são postos por Jâmblico a partir da Carta Ihe endereçada por Porfírio. Nesta parte da

mais tarde, principalmente através da influência do seu uso por Pseudo Dioniso Areopagita (séc. VI).

Dissertação, acompanho as principais discussões que o filósofo tece nos *Livros I, II e III*, porque estes são – na minha opinião – os mais essenciais para uma apreensão não só do método dialógico do texto, mas também do próprio tema do “cosmos sensível”¹².

Posicionado o debate em si e o nosso autor, o capítulo “Fundamentando a Teurgia e o Cosmos Teúrgico” vai trazer uma explicação mais profunda sobre os processos teúrgicos. Como é o próprio Jâmblico quem vai discutir esse assunto, dando-lhe seus fundamentos, esse capítulo precisou vir depois de uma análise do nosso autor. Partindo da prática teúrgica em si e de seus fundamentos, abordaremos o “cosmos” no ato teúrgico e na proposta filosófica do autor. Ao final desse capítulo, trago algumas reflexões sobre o modo como Jâmblico interpreta os oráculos antigos – especialmente o de Delfos – na sua linguagem teúrgica.

A escolha de trazer o tema dos oráculos deve-se ao fato de que esse tipo de prática espiritual envolve diretamente a experiência de “possessão espiritual consciente”, que pretendo demonstrar como a mais clara prova de que a proposta espiritual de Jâmblico é uma deificação das totalidades do indivíduo, terminando em seu próprio corpo físico. Se em outros textos da época percebemos uma leitura negativa da experiência do corpo, em Jâmblico uma perspectiva diferente parece surgir. Pelo menos, sua associação entre corpo e presença divina parece se destacar diante de todas as outras abordagens. (SHAW, 1995; ATHANASSIADI, 2017).

No ato de “receber os deuses em corpo” o ato teúrgico encontra uma plenitude que não é alçada por absolutamente nenhuma outra tradição do período – da gnose valentiniana ao próprio neoplatonismo de seus antecessores. Demonstrar a “descida dos deuses” é o que fundamenta o fato de que, na realidade, a cosmovisão teúrgica implica em um tipo de experiência única e singular, contribuindo para a hipótese de “divinização do cosmos”.

¹² Talvez uma falha desta Dissertação seja o seu “tamanho” e este subcapítulo em si poderia ser omitido. No entanto, achei importante demonstrar, seguindo o texto de Jâmblico, como a dialética entre ele e Porfírio é trabalhada. Assim, a pessoa leitora pode entender melhor a própria estruturação do texto que, como explico posteriormente, não pode ser dissociada de seu contexto. Afinal, o *De Mysteriis* é uma “resposta” e, como tal, deve ser estudado. Não é um tratado sistemático.

1.4 USOS CONCEITUAIS

O nome da Dissertação é “Do Uno aos Oráculos: como Jâmblico divinizou o mundo tardo-antigo (séc. III-IV) e aqui é importante falar sobre o uso terminológico de “divinização”. Por esse termo em específico, derivado do latim, quero definir a percepção jambliquiana da presença do “divino” e da “realidade transcendental” em coisas consideradas “ordinárias” por outras filosóficas de seu tempo, ou até mesmo “antagônicas” ao processo de conexão com o divino, como é o caso do corpo, dos ritos coletivos e da própria natureza. Como esse termo aparece com frequência na Dissertação, é importante contextualizá-lo nesse momento.

Temos, no *De Mysteriis*, uma recorrência do termo *θεοποίησις* (*theopoíesis*), que significa “fazer divino” ou “fazer deuses”, como é o caso do Livro I, 12 e no Livro IV, 4. O termo é empregado para significar atos ou ações que fazem o “divino” (θεο) se manifestar enquanto presença. O termo *θεοποίη* (*theopoíia*) aparece em VII, 5, com um sentido bastante parecido, falando de elementos ritualístico que se tornam “veículos” de expressão das divindades. No Livro II, 11, temos a palavra *θεοποιεῖν* (*theopoiein*), que se refere expressamente a um acontecimento em que a alma se torna avivada pela presença dos deuses.

Em inúmeros casos, Jâmblico aborda “coisas” (ou “entes”) que se tornam participantes e/ou preenchidos pelos deuses (θεός). A própria palavra *θεουργία* (*theourgía*) significa “ação dos deuses”, porque os “agentes” do ato teúrgico são as próprias divindades. Portanto, o aspecto central desta terminologia é seu uso em referência ao mundo dos deuses (θεός) que, em Jâmblico, são entendidos não apenas no contexto religioso, mas enquanto o próprio substrato metafísico da realidade. A ação de “divinização” faz referência, portanto, a algo que passa a receber o influxo (ou se torna esse influxo), de algo que é “sagrado”, mas que também é vinculado ao princípio último da realidade, pois os deuses são a própria expressão do Uno metafísico.

Como é clássico da filosofia neoplatônica, a relação com o princípio metafísico não é meramente teórica, mas está vinculado ao “propósito da vida humana” (BARACAT, 2001) tema dos últimos livros do *De Mysteriis*. Logo, por “divinização” entende-se um processo que é, na verdade, a adequação de algo ao “princípio da realidade”, à esfera do sagrado e que participa, deste modo, do objetivo final de todas as coisas. A palavra em português “divinização” tem sua derivação de

divuse, aqui, é aplicada como uma tradução genérica pelos vários processos pelo qual algo “se transforma em deus”.

Já a palavra *κόσμος* (*kósmos*) representa o ordenamento natural das coisas e, em alguns sentidos aparece para representar a “totalidade”, enquanto em outros é uma referência específica ao *kósmos αἰσθητός* (*aísthetós*), que é o “*kósmos* visível” ou “sensível”, no sentido de que é percebido pelos cinco sentidos. A ideia de divinização do “*kósmos*” aqui é bastante inclusiva: ela representa que, para Jâmblico, todas as coisas (do inteligível ao visível) são divinas e/ou passíveis de divinização pelo ato teúrgico.

Portanto, ao usarmos o termo “divinização do cosmos”, estamos abordando explicitamente como que, na visão do autor, a “totalidade cósmica”, com principal ênfase no “mundo sensível”, é “divinizada”, tornando-se um aspecto integral do próprio plano cósmico dos deuses. Outros termos que virem a aparecer no texto serão, geralmente, explicados em seus usos e contextos a partir das notas de rodapé que se seguem. Falar de qualquer autor que escreve em grego antigo através da língua portuguesa é uma tarefa difícil: portanto, sempre que possível, vamos nos remeter a explicar nossos usos ou fazer referência à terminologia usada na documentação.

2 NEOPLATONISMO ENTRE RECEPÇÃO E DISTORÇÃO: PROBLEMAS HISTORIOGRÁFICOS

2.1 NEOPLATONISMO E O ANACRONISMO CRISTÃO

Uma Dissertação sobre Jâmblico de Cálcis, para se tornar acessível ao público não especializado, precisa, primeiramente, de uma introdução ao universo do neoplatonismo. Algumas questões precisam ser elucidadas no tocante às tradições neoplatônicas, porque muita incompreensão vem sendo formulada em torno desses filósofos e suas práticas, isso ocorre, primordialmente, porque:

- a) os neoplatônicos foram relidos e incorporados pelos teólogos cristãos, que sempre mantiveram uma relação dúbia com o neoplatonismo. Porque, se por um momento eles se utilizaram das ideias neoplatônicas para tornar mais lúcida e metafísica a teologia cristã, por outro lado, estavam esses autores

bastante cientes em ter nos neoplatônicos opositores ferrenhos do monoteísmo;

- b) nesse processo, uma “higienização” do neoplatonismo foi feita, em que os elementos mágicos, politeístas, teúrgicos, “pagãos”¹³ da tradição foram anulados em detrimento de outras categorias filosóficas (PAVLOS, 2019)¹⁴;
- c) como os autores cristãos “venceram” as tradições politeístas, quase tudo que foi legado às gerações posteriores foi um neoplatonismo monoteísta, que acabou por soterrar grande parte do modo de vida neoplatônico. A permanência de noções neoplatônicas no mundo árabe também não contribuiu para esse processo, pois a interpretação muçulmana do neoplatonismo seguiu um caminho análogo ao dos autores cristãos, procurando adaptar as doutrinas neoplatônicas ao monoteísmo abraâmico (NETTON, 1998);
- d) nesse processo de apropriação (ou releitura?) do neoplatonismo pela elite intelectual cristã, muitos autores fundamentais desse movimento foram ostracizados, enquanto outros foram priorizados. É o caso de Jâmblico, considerado muito mais influente no período do que qualquer outro autor, mas cujas ideias eram consideradas por demais “não cristãs” pela nova intelectualidade religiosa. Plotino, por exemplo, pôde ser mais bem adaptado às ideias cristãs devido a sua ênfase no Uno transcendente e em um tipo de ética mais adaptada à moralidade cristã. Apesar de que, como a historiografia recente tem demonstrado, essas leituras terem sido realizadas de modo bastante enviesado, negligenciado aspectos cruciais do próprio programa filosófico e espiritual de Plotino (SHAW, 1995)¹⁵;
- e) a “guerra” entre neoplatônicos e cristãos se acentuou durante o governo de Juliano (361 – 363 E.C), pois Jâmblico e outros autores politeístas foram a “matéria-prima” da ideologia de Juliano (ATHANASSIADI, 2017). O conflito,

¹³ Abro esta nota para falar que evito, nesta Dissertação, o uso do termo “pagão” ou “paganismo”, pelo seu caráter anacrônico e pejorativo. Prefiro o uso “politeísmos”, geralmente no plural, porque a principal marca das tradições não abraâmicas é a presença significativa (*poli*) de muitos deuses (*theoi*).

¹⁴ Pavlos (2019) descreve o processo que aqui chamo de “higienização”, assim como O’Meara (1982) aborda a questão da retirada dos elementos teúrgicos no neoplatonismo. Sobre correlações, ver Barnes (2024).

¹⁵ Shaw (1995) explica por que a teurgia “não cristã” de Jâmblico foi preterida por comentaristas medievais.

no entanto, é mais antigo, e até em Porfírio (opositor de Jâmblico) encontramos uma crítica ferrenha ao cristianismo e aos pressupostos do monoteísmo. A morte da filósofa neoplatônica Hipátia de Alexandria (355 – 415 E.C), por exemplo, por apoiadores de Cirilo de Alexandria (376 – 444 E. C) denota a brutalidade envolvida no conflito, que não se restringiu ao prisma ideológico, mas se incorporou na realidade material, através de assassinatos, destruição de templos e escolas de estudos etc.;

- f) dentro desse contexto, é importante destacar que o neoplatonismo que foi passado para as gerações posteriores, a partir dos manuscritos sobreviventes, não se trata do neoplatonismo antigo, que encontramos em Plotino, Jâmblico, Porfírio, Proclo e outros, mas um *neoplatonismo cristão*, que se subordina aos dogmas teológicos do cristianismo. Algumas questões fundamentais podem ser percebidas nesse sentido, pois há um conflito inerente, por exemplo, entre a perspectiva platônica de uma eternidade do cosmos com a narrativa criacionista das religiões abraâmicas ou a importância dos *daemones* (seres divinos que intermediam as relações com os deuses) para os neoplatônicos, considerados *demônios* pelo cristianismo. O Uno neoplatônico, como pode ser percebido por inúmeros textos, dificilmente pode ser reconciliado com o “deus pessoal” das religiões abraâmicas, sem que com isso ele perca algumas de suas características mais essenciais. Em alguns casos, para salvar sua transcendência absoluta em conexão com o deus cristão, como tentou Pseudo Dionísio Areopagita (séc. VI), a própria ideia de “divindade” no monoteísmo muitas vezes foi ressignificada, de modo que pouco contato percebemos entre o deus dos relatos bíblicos e a “Treva” incognoscível descrita por Areopagita (PERL, 2007).

Dentro desse contexto, é importante destacar que as relações na Antiguidade Tardia são extremamente complexas, e que politeístas e monoteístas, apesar de serem vistos em muitas dinâmicas de oposição, também se influenciaram mutuamente. Os discursos baseados nas obras de Platão eram quase hegemônicos no período tardo-antigo, e qualquer tradição que buscasse “alçar voos” para dentro da intelectualidade majoritária, se veria obrigado a lidar com algumas das propostas levantadas por Platão e seus intérpretes tardios. A grande “estranheza” que nos

interessa aqui, é que, ao olharmos o neoplatonismo dos séculos III-VI, perceberemos filósofos praticando rituais, invocando *daemones*, escrevendo sobre teurgia e seus métodos de ação, participando de sacrifícios aos deuses, consagrando estátuas e recebendo os deuses em seus próprios corpos, em atos de possessão extática.

Ao lermos a biografia de Plotino escrita por Porfírio (*Vita Plotini*) (PORFÍRIO, 2006), por exemplo, nos depararemos logo de cara com o grande filósofo, junto de um sacerdote egípcio, praticando uma invocação mágica ao seu *daemon* no Santuário de Ísis, também sendo catapultado por “ataques mágicos” e demonstrando poderes de percepção sobrenaturais¹⁶. O caso de Jâmblico e Proclo vai ainda além, pois abundam os relatos de seus “milagres” pelo uso da magia divina, como é o caso da materialização de Eros e Antheros na fonte de Gaddara, realizada por Jâmblico e relatada por Eunápius de Sardes (345 – 414 E. C).

O que é curioso é que, ao abrirmos manuais de filosofia, geralmente encontraremos na discussão sobre os neoplatônicos uma ênfase na doutrina do Uno, da unicidade divina e no ascetismo neoplatônico, muitas vezes confundido com uma renúncia ao mundo e aos prazeres carnavais. Ao lermos sobre Proclo, podemos ver diagramas e sintetizações das ἐνώδεις (Henades) - os aspectos não materiais e transcendentais da filosofia procleana – mas quase nada sobre os hinos às divindades politeístas de autoria do filósofo, escritos para serem usados em contextos de invocações teúrgicas. Como bem demonstra Gregory Shaw (2015), esses elementos foram propositalmente ignorados, obscurecidos e retirados de circulação¹⁷.

Um exemplo notório disso pode ser percebido na questão envolvendo os Oráculos Caldeus: considerado um texto sagrado e revelado para quase todos os filósofos neoplatônicos, sendo replicado nos escritos de Porfírio, Proclo e outros, com uma difusão enorme em toda a Antiguidade Tardia. No entanto, pouquíssimos são os trabalhos abordando os Oráculos Caldeus, e é possível que muitos(as) pesquisadores(as) de Antiguidade Tardia nem tenham um conhecimento razoável

¹⁶ E veja que Plotino, e o autor da sua biografia Porfírio, foram neoplatônicos “não teúrgicos”. Isso significa que, mesmo no caso daqueles que não eram aderentes à proposta da teurgia, estes processos eram normais, sendo parte indissociável do próprio filosofar no neoplatonismo.

¹⁷ Este artigo do autor é um divisor de águas. Shaw (2015) demonstra que não existia experiência filosófica no neoplatonismo da Antiguidade Tardia sem envolver o “poder pessoal” e “sobrenatural” do filósofo diante dos seus discípulos.

sobre esse texto, que foi a inspiração seminal para muitas obras e para grande parte da filosofia neoplatônica. Os estudos sobre os Oráculos Caldeus são incipientes, ainda engatinhando em nível mundial, *apesar de* Lewy (1956) e Majercik (1989), podemos perceber um preconceito exacerbado com esses escritos em grande parte dos autores que buscaram sintetizá-los para o público mais amplo.

Giovanni Reale (1931-2014), um historiador da filosofia antiga, autodeclarado “crente e cristão agostiniano”, em *História da Filosofia Antiga*. Vol. IV: *As escolas da era imperial* (REALE, 1994), chama a metafísica dos Oráculos Caldeus de “idolatria babilônica”, através de eufemismos como “heliolatria” (REALE, 1994, p. 389) e define a filosofia dos oráculos como “irracional” (REALE, 1994, p. 388), uma espécie de “obscurantismo” religioso. Como Lewy e Majercik demonstram, os Oráculos Caldeus afirmam uma estrutura coerente de estratos da realidade, e no *Frag. 1*, descrevem que a experiência para se conhecer a realidade suprassensível não pode ser mediada pelo pensamento racional ou especulativo, mas somente pode ser acessado pela “*Flor do Nôus*” (ἄνθος νοός), que demanda um tipo de intuição ou apreensão da realidade superior ao nível racional¹⁸.

Os neoplatônicos, sem exceção, eram verdadeiros “mestres” da dialética, do raciocínio lógico e do método de investigação socrático pelo uso do *logos*. No entanto, reconheciam também a possibilidade de um tipo de *conhecer* que seria muito superior às faculdades mentais ordinárias, um tipo de conhecimento direto e experimentado do *real*, que operaria por uma via outra que não as sensações (o mundo visto ou percebido pelos sentidos) ou a *Psykhé* (as coisas entendidas enquanto conceitos e passíveis de formulações mentais categóricas, assim como lógicas de inferência conceitual).

Os termos “irracional” e “obscurantismo”, denotam claramente as escolhas ideológicas do autor, fazendo eco aos argumentos dos apologistas cristãos. Curiosamente, para muitos autores, as narrativas “fantasiosas” da Bíblia, a crença na ressurreição dos corpos, os feitos milagrosos de Cristo e dos santos que o sucederam, não são descritos como “obscurantismo” e “irracionalidade”, mesmo

¹⁸ E aqui já se apresenta um elemento importante: para os neoplatônicos existe uma capacidade no ser humano, capaz de apreender a realidade, que transcende as faculdades racionais. Isto é bastante diferente do “irracional”, considerado ausência de *logos* e estrutura dialética. No “suprarracional”, na *Flor do Nôus*, a experiência é tão simples, tão imediata e espontânea, que toca um nível epistêmico de compreensão anterior à própria linguagem. É uma intuição direta da realidade, sem necessidade da mediação dos sentidos ou da razão.

onde há extremas semelhanças entre experiências taumatúrgicas no cristianismo e no politeísmo. A primeira é considerada “santa”, “inefável”; a segunda, uma forma de decadência e de perda das faculdades racionais.

Livros como o de Reale encontram-se traduzidos em uma série de idiomas (como o português) e, no mundo atual, não possuímos textos críticos sobre o assunto sendo debatidos fora de alguns restritos círculos acadêmicos americanos e europeus. Apesar da produção extensa que tem sido realizada nas últimas décadas sobre o assunto, com centenas de autores(as) dedicados ao tema, ainda assim a historiografia hegemônica parece não dar atenção ao “problema” das leituras equivocadas sobre o neoplatonismo.

Casos como o de Reale e E. R. Dodds (1893 – 1979), que citaremos mais adiante, apresentam interpretações extremas e leituras apressadas dos textos neoplatônicos, mas ainda assim são uma parte “menor” do problema. Quem se dedica seriamente ao assunto, e pesquisa os estados atuais da investigação sobre o tema, não demora muito para perceber que esses autores interpretaram o neoplatonismo com a ideologia cristã em mãos, e que estão meramente reproduzindo os debates ideológicos polemizados pelos antagonistas da teurgia e do modo de vista politeísta.

Mas há ainda um cenário ainda mais problemático, porque muitas vezes passa despercebido, e está inerente no modo de pensar historiográfico do Ocidente, que é a tentativa “inconsciente” por parte dos autores das religiões e filosofias antigas de interpretar coisas “alheias” ao cristianismo a partir de categorias básicas do pensamento cristão. Estas “categorias mentais” utilizadas para se olhar um fenômeno historiográfico são mais que problemáticas, porque elas são derivadas da concepção de “religião” fomentada pelos dogmas cristãos e pelo modo monoteísta de ver o mundo.

Elas são aparecem como tão “estruturantes” no ato de fazer pesquisa acadêmica no mundo ocidental, que se torna extremamente difícil desvencilhar-se delas, talvez até impossível. Elas se encontram na raiz da nossa linguagem e, portanto, do nosso “arcabouço conceitual” quando se trata de “religião”, e assim nossa própria estrutura cognitiva se torna obsoleta para se investigar tradições não cristãos – ou, de modo mais geral, não abraâmicas. Talvez caiba aqui comentar, obviamente, que o próprio conceito de “religião” é uma destas construções, e que é

extremamente difícil utilizar esta nomenclatura em um sentido genérico, apesar de ser praticamente impossível nos desvencilharmos dela¹⁹.

Nós podemos perceber a presença dessas “categorias” nos principais termos usados pelos historiadores dos fenômenos religiosos. Ao se deparar com uma tradição nova, o(a) pesquisador(a) é levado, inevitavelmente, quase por instinto, a procurar em sua documentação coisas como:

- a) Qual tipo de “salvação” esse documento expressa?
- b) Qual “problema” teológico, qual “queda”, eles estão buscando “resolver”?
- c) Como eles “explicam” o fenômeno da criação?
- d) Em que momento o “divino” se separou do “mundo”? E por quê?
- e) Quais são as “regras morais” para reverter essa separação e retornar a alma ao mundo divino?
- f) Qual a origem do “mal”?
- g) Quais “dogmas”, “leis” e “doutrinas” são fundamentais a serem seguidas pelos praticantes desse “sistema” religioso-filosófico?
- h) Como se resolve o “problema da morte” e da “vida eterna”?

Um olhar atento para estas perguntas perceberá que, na prática, todas estas estruturas são derivadas das categorias religiosas herdadas do cristianismo. Isso não significa que todas elas são, necessariamente, aplicáveis a todas as vertentes ou autores do cristianismo em si, mas sim de que há um “pré-conceito”, principalmente no estudo das tradições espirituais da Antiguidade Tardia, de que essas são as perguntas necessárias a que todos os “sistemas” estão tentando resolver. Ao falarmos da “doutrina” dos Oráculos Caldeus, do mesmo modo como falamos da “doutrina católica”, estamos perdendo de vista o fato de que estamos usando um termo de um contexto externo a esse texto para tentar explicá-lo²⁰.

¹⁹ Em alguns casos, usarei nesta Dissertação o termo “tradições espirituais”, apesar de o termo “espírito”, de onde deriva “espiritual”, não parecer ser o mais apropriado. Uso-o muito mais no sentido trazido por Hadot de “Exercícios Espirituais”, mas também como sinônimo de “ato noético”. Falar em “tradição noética”, no entanto, levantaria muitos outros problemas.

²⁰ Uma breve digressão sobre este assunto: é bastante evidente, para qualquer historiador, que o cristianismo não é um fenômeno monolítico, e que a própria organização “doutrinal” do cristianismo “católico” é uma construção histórica. Porém, existem categorias “herdadas” para os pensadores contemporâneos que, apesar de variáveis, operam dentro de um certo “padrão”. O problema é, justamente, que esses “padrões” não são abandonados ao olhar para as tradições da antiguidade. Para trazer uma metáfora, penso nessas “categorias” como uma “forma de gelo” com vários formatos, usada para congelar números líquidos “diferentes”: na história do cristianismo, muitas propostas

2.2 A NECESSIDADE DE RETORNAR A TEURGIA AO SEU CONTEXTO “POLITEÍSTA”

Estas perguntas todas são pertinentes, e você encontra ecos delas na grande maioria dos tratados de História das Religiões e História Antiga. O grande problema é que elas são, justamente, “categorias mentais” herdadas do *zeitgeist* cristão, e impostas sobre tradições totalmente alheias a esse tipo de especulação. Mesmo dentro da história dos cristianismos primitivos, estas questões não estão “postas”, mas foram desenvolvidas através de várias tensões sociais e ideológicas, interpostas durante o desenvolvimento histórico-social das estruturas religiosas da cristandade.

Um exemplo elucidativo para esta discussão, no tocante à história antiga, diz respeito aos “cultos de mistérios” do mediterrâneo antigo, também chamados de “religiões de mistérios”. Esses cultos, como preferimos chamá-los, eram conhecidos por proporcionarem aos devotos experiências de iniciação marcantes, em que o(a) candidato(a) era admitido a uma relação muito mais próxima com alguma divindade (BURKERT, 1987). Seja nos Mistérios de Elêusis, ou nos Cultos de Mithra, Átis e Cibele, Ísis e Osíris, o(a) iniciado(a) passava por um ritual geralmente noturno, sigiloso, em que ele(a) era consagrado(a) à experiência pessoal de um deus ou deusa. Essa participação efetivava a passagem do neófito de um estado para outro, do estado de “não iniciado” para o de μύστης (*mystes*, iniciado) e isso equivaleria a uma morte e renascimento típica de muitos ritos de passagem.

Muitas destas divindades, patronas dos mistérios, possuíam um mitologema associado à morte: Perséfone, em Elêusis, é levada ao Hades, Dionísio é desmembrado pelos Titãs, Osíris é assassinado por Seth etc. Como esses cultos foram muito populares nos séculos II – V da Era Comum, muitos pesquisadores decidiram estudá-los, buscando enxergar neles elementos típicos do cristianismo: morte e ressurreição do deus central, iniciação análoga ao batismo, senso de imortalidade ou “salvação” após a catarse do rito. De fato, muitas das fontes que

obedecem a estes “formatos”, apesar de conterem substâncias diferentes. O “líquido”, por exemplo, do “formato” da “salvação” vai variar na obra de Lutero e São João da Cruz, por exemplo. No entanto, a ideia de “salvação” está lá presente, enquanto “categoria/forma, mesmo que variante”. A grande questão é que essa “forma de gelo” em si, não apenas o líquido, não cabe ao nosso autor. É preciso jogar fora e recriar os recipientes, pois os formatos estruturantes são outros.

abordam os mistérios ou são cristãs, ou foram produzidas em contextos de forte ascensão do cristianismo. Existem semelhanças notáveis, mas, como Alvar (2008) demonstra, a documentação não é clara sobre qual tradição influenciou e qual foi influenciada, e como os relatos são esparsos, devido ao segredo prometido nas iniciações, não é possível concluir muito sobre esses sistemas.

Mas, durante muito tempo, a historiografia, principalmente a produzida na Alemanha no começo do século XX, destrinchou esses cultos a partir das ideias de salvação, imortalidade, ressurreição e outros componentes “cristãos”. Parecia haver, inclusive, um “modelo tipológico” para os “mistérios”, que se baseava na proposta dos sacramentos cristãos, gerando uma dinâmica de “parentesco”. Mas esses pesquisadores estavam “contaminados” pela noção cristã de religião e, principalmente, pelo papel do ritual enquanto “sacramento de salvação”. O modo como os cristãos interpretam o que é um ritual, no entanto, não pode ser universalizado, pois ele é uma particularidade desse “sistema” religioso, atrelado a uma teologia específica, que se formulou com alguns séculos de debates e nuances ideológicas.

Foi por esse motivo que Walter Burkert (1987), um especialista em politeísmo e uma das maiores autoridades do século XX em religião grega, decidiu pesquisar e escrever sobre os mistérios, procurando olhá-los não a partir de lentes cristãs ou das “categorias mentais” herdadas do cristianismo, mas a partir dos pressupostos tradicionais das religiões politeístas. De fato, estas tradições antecederam ao cristianismo, e trazem conceitos e formulações muito diferentes daquelas que se popularizaram no mundo semita e, posteriormente, no cristianismo “proto-ortodoxo”.

De fato, *σωτηρία* (*Sotéria*, salvação) não significa, no contexto politeísta, “salvação” da “morte” ou de algum “pecado”. O deus politeísta, na época clássica, salva dos problemas mais imediatos – naufrágios, doenças, guerras – e, no pensamento religioso que se desenvolveu durante o período helenístico, a “salvação” diz respeito aos ciclos astrais, ao determinismo cosmológico que impõe determinadas “restrições” sobre a vida encarnada. Ao libertar-se, o neófito se via pronto para uma nova vida, com menos restrições, maior proteção – empoderamento para o seu corpo e sua vida diária. Os “mistérios” até poderiam tangenciar a “vida após a morte”, mas a bem-aventurança da vida póstuma era uma consequência da *ἐλευθερία* (*eleutheria*, liberdade) conquistada em vida. A

experiência dos mistérios era praticamente alheia à ideia de “dois mundos” como concebida pelo cristianismo: o mundo da vida mortal e o mundo futuro de uma ressurreição plena dotada de imortalidade.

O “estranho” é que não é difícil deduzir as discrepâncias entre os cultos de mistérios politeístas e o cristianismo. Mithra, um dos principais deuses dos mistérios, não padece nenhum tipo de morte ou sofrimento. Átis muitas vezes apresentado como uma figura de “ressurreição”, de fato, nunca ressuscita – é seu membro viril que se levanta sobre seu cadáver. E Osíris, muitas vezes aclamado como o deus protótipo da morte e da ressurreição, nunca volta à vida: após ter seu corpo reconstituído por Ísis, Osíris inconscientemente é copulado por sua esposa e irmã, dando luz a Hórus. Seu destino, no entanto, é permanecer no mundo dos mortos (*Duat*), como senhor soberano do trajeto das almas no pós-vida, enquanto é seu filho Hórus quem é entronado no Egito, como regente e rei do plano da vida. Não há “ressurreição”: uma vez morto, Osíris se assenhora do *Duat*, e não mais interfere no mundo do dia a dia, salvo a exceção de quando esse mundo tangencia ao seu.

Se parássemos para ler esses mitos, com um conhecimento básico da cultura e língua em que eles forem produzidos, e sem nenhum conhecimento prévio do que quer que seja o cristianismo, jamais teríamos posicionado esses deuses como senhores da morte e da ressurreição. Também veríamos os iniciados, banqueteados alegres ao fim de suas iniciações, como pessoas seguras para velejar, governar, guerrear, existir, e não como meramente prometidas ao mundo eterno. Perceberíamos os “cultos de mistérios”, como bem aponta Burkert e Alvar, como mais uma faceta das variedades religiosas e culturais dos politeísmos antigos, e não como “protótipos” da religião cristã, que deve ser estudada levando em conta seus contextos, influências, mas também sua própria particularidade histórica.

O caso acima serve para ilustrar um “vício” recorrentes nas pesquisas historiográficas, que eu acredito ser um dos principais empecilhos para trilharmos uma compreensão sólida sobre o neoplatonismo antigo. Portanto, é preciso ressaltar que, nos escritos dos neoplatônicos, só enxergaremos uma “queda” se decidirmos utilizar categorias alheias e obsoletas para interpretar o fenômeno existencial do platonismo. Para escrever e apresentar a tradição platônica sem as lentes da experiência cristã, seria necessário praticamente desenvolver uma nova linguagem, porque até os termos gregos aparecem nos dicionários tensionados para a leitura

bíblica do Novo Testamento, e são poucos os trabalhos que conseguem diferenciar estas sutilezas de diferenciação cultural.

Em um exemplo breve, o tema do “mal” e do “bem” no neoplatonismo é extremamente problemático por conta das releituras cristãs. Não cabe a mim fazer uma leitura de algo que transcende o escopo deste trabalho – como é o caso do debate histórico sobre as noções de bem e mal no cristianismo ocidental -, mas é importante percebermos que a palavra “bem”, em grego *ἀγαθόν* (*Agathon*), é muito mais, no contexto neoplatônico, do que a ideia moral de “bem” ou “bondade” pressuposta na linguagem do mundo atual. O *Agathon* é um “bem” no sentido de que todas as coisas, independentemente de quais sejam, tendem invariavelmente a ele (PLOTINO, *Enéada* VI.7 [38], 1-22). O *Agathon* é um princípio metafísico, cosmológico e psicológico²¹: é aquilo para o qual tudo tende e almeja, o “bem” no sentido de “bem máximo”. Mesmo uma ação errônea e imoral tende ao “bem”, a única questão é que a mente não treinada pela filosofia e pela ascese muitas vezes não consegue distinguir o “bem” de seus reflexos “perecíveis” (PLOTINO, *Enéada* I.2 [19], 6, 1-2; I.4 [46], 10, 10-14).

Quando há desejo sexual (*Eros*) existe busca pelo *Agathon*, seja esse desejo fruto de uma reflexão esclarecida, seja ele um reflexo de um obscurecimento do entendimento. O *Agathon* é a fonte a partir do qual todas as coisas vêm, e a partir do qual todas elas têm sua existência. Se, em uma situação hipotética, “retirássemos” o *Agathon* de alguma coisa, retiraríamos automaticamente o seu ser, o seu existir. Em termos simples, que estou usando para deixar o conceito o mais didático possível, a coisa deixaria de existir, seja ela um objeto, uma pessoa, uma sensação da alma ou o próprio universo. Como o *Agathon* é fonte do ser das coisas, é natural que todos os seres busquem repousar na completude que ele apresenta. Todas as coisas miram e desejam o *Agathon*, que não é outra coisa que o desejo natural que os entes sentem por se plenificarem se tornando justamente aquilo que são em essência.

A ilusão se apresenta como um erro do discernimento. Os seres muitas vezes não sabem, por conta do esquecimento da vida cotidiana, o que é o bem, apesar de desejá-lo. Eles confundem o bem com riquezas, posses e gratificações

²¹ Psicologia aqui é entendida em seu contexto antigo como “terapia da alma”. É na Alma Individual que surgem essas concepções errôneas acerca do Ser e não em um princípio cosmológico, por isso trato este tema como “psicológico”.

desnecessárias, sem perceberem que, em termos psicológicos, todas essas coisas são perecíveis e não são capazes de dar a plenitude do bem. Por isso, a ética neoplatônica é uma “jornada para dentro”, não porque exista um mal inerente no mundo ou nas coisas, mas porque o entendimento apresenta o bem de modo mais firme na alma, na essência, no que é substancial e que existe “dentro de nós”. Uma vez que haja o contato com parcelas do “bem” na alma, o filósofo neoplatônico consegue desfrutar do *Agathon* no mundo: na beleza dos fenômenos, das relações, do modo de vida ético e das coisas que se apresentam aos sentidos.

O termo κακός (*Kakós*, o mal) aparece de modo muito sutil, muitas vezes representando a ação não esclarecida, e o apeço por aquilo que é efêmero. Voltar a atenção exageradamente aos objetos dos sentidos só é um mal para a consciência que não compreendeu a impermanência do mundo, e que não realizou o fato psicológico de que ao se apegar ao transitório, buscando transformar o objeto em uma posse eterna, a consequência natural será a frustração contínua. Uma vez, no entanto, que a alma tenha realizado que o “bem” e a “beleza”, isto é, aquilo que é verdadeiramente desejável, transcende os objetos que os sentidos nos mostram, o filósofo pode se comprazer com o mundo, pois ele retém a consciência e a sabedoria da distinção entre o permanente e o transitório. Por isso que costumamos ver filósofos platônicos bebendo vinhos, visitando termas, discursando sobre o desejo erótico-sexual, sem por isso deixarem de ser “virtuosos”.

Algumas vezes, as traduções para idiomas vernáculos vão colocar, por limitação da linguagem ou do próprio tradutor, frases na “boca” dos neoplatônicos que indicam que a “matéria” é a origem do “mal”. Esses conceitos causam extrema confusão, principalmente porque a ideia de “matéria” que temos em nossa mente contemporânea deriva do contexto materialista e atomista da ciência moderna. A “matéria”, para o público atual, é uma coisa em si, um ente físico, algo que tocamos e interagimos a todo momento, onde sentimos nosso corpo e nossa individualidade. Obviamente que, dentro dos paradigmas mais avançados das ciências, as colocações são bem diferentes – mas, de todo modo, o que nos interessa aqui é o que o termo “matéria” evoca na nossa mentalidade, isto é, essa “coisa física” e “existente” que constitui todo o cosmos.

Mas o termo platônico ὕλη (*hyle*) traduzido como matéria, possui conotações diferentes. Um dos seus significados próximos é “madeira”, no sentido de algo que é “usado” para dar “origem” e “formato” a outras coisas. Não é minha intenção debater

profundamente esse termo, porque ele é um dos assuntos mais controversos nos debates entre os platonistas, mas cabe aqui, para ilustrar minhas colocações, que a *hyle* não é um “ser”, não é um “algo”, não é “matéria” no sentido moderno, não é algo posto “fora” de nós e experienciável enquanto “coisa”. A *hyle* é como um “espelho” que reflete uma imagem, mas que, sem nada para refletir, não existe. Ela em si, é repetidamente descrita como um “não ser”, um “não ente”, como algo que não tem existência objetiva, é apenas uma condição de “possibilidade”, para que as coisas que experienciamos pelos nossos cinco sentidos sejam percebidas.

Usando nossa metáfora, tentando fazer um esforço para deixar didático ao público leigo algumas das diferenças do nosso modo de ver o mundo para o pensamento neoplatônico, podemos imaginar que, quando nos olhamos no espelho, uma imagem nossa é produzida na superfície. Essa imagem habita em um paradoxo muito sutil: ela é a pessoa refletida, porque é seu reflexo claro, e ao mesmo tempo não é. Ela não é a pessoa porque, se eu “quebrar” o espelho em pedaços, a imagem desaparece, mas a pessoa continua ali. Ela é uma *imagem* da pessoa. Desse modo, ela é *kakós* (mal ou ilusão) se eu acreditar, por um momento, que a imagem sou eu: se eu me sujeitar à ilusão de que a destruição do espelho vai, de fato, me destruir. Se eu me agarrar ao espelho, ao ponto de considerar minha imagem meu “verdadeiro eu”, perderei de vista quem eu realmente sou. Me “esquecerei” de mim mesmo, porque estarei identificado com uma ilusão, com uma *imagem*. E isto é o *kakós* – acreditar que a imagem é a coisa, o ente, e se perder no apego ilusório que isso gera.

Se eu tiver, contudo, consciência de mim mesmo, e de que o espelho reflete minha imagem, mas que eu não dependo dela para existir, poderei usufruir do espelho com sabedoria, usá-lo para produzir consciência sobre mim mesmo, autorrefletir-me nele e conhecer, pela imagem, aspectos de mim mesmo. Eu posso usar o espelho para escovar meu cabelo, perceber nuances no meu corpo, mas sem nunca deixar de ter a certeza de que eu não sou aquilo que está refletido.

Logo, o “*kakós*” está na relação tecida com o “espelho”. A *hyle* (matéria), para os neoplatônicos, é o próprio espelho em si: sem nada para refletir, ele praticamente não é, é desprovido de ser ou conteúdo. Por isso, afirmar que a “matéria” é um “não ser” e “fonte do mal” não está falando aquilo que imediatamente esses termos parecem comportar. O espelho é um “não ser” enquanto espelho em si que nada reflete, mas a experiência que temos do cotidiano – que é ver coisas

refletidas no espelho – torna a matéria repleta de possibilidades e, sem ela, a própria filosofia seria impossível. O “espelho” não existe em estado “bruto” para os neoplatônicos, mas somente enquanto aquilo que reflete as coisas e gera a experiência do mundo visível. O “mal” é o apego às imagens do espelho, fruto de um não entendimento acerca da própria natureza do reflexo.

Trago esses pontos, que parecem quase que estranhos a uma Dissertação em História, porque é preciso desconstruir os preconceitos conceituais ao se ler neoplatonismo. Portanto, o termo “mundo material” no neoplatonismo dos séculos III-V, não pode ser confundido com o “mundo material” das gerações posteriores ou com a ideia de “universo” materialista da ciência contemporânea. A partir disso, precisamos compreender que o “mal” no neoplatonismo não é produto da obra de um ser não material, como Satã, ou da consequência moral de um pecado fundamental. O “bem” não se mede pela ação feita em resposta a um código de conduta pré-estabelecido, como inúmeras vezes tende a aparecer na obra de autores cristãos.

Minha intenção não é reduzir o cristianismo, que é extremamente complexo e diversificado, a estas ideias mais gerais que venho colocando em contraposição ao pensamento neoplatônico. Cada autor cristão é diverso em sua perspectiva e as interpretações variam consideravelmente. Algumas perspectivas são realmente muito próximas da própria visão neoplatônica, mas meu objetivo é apontar que existem particularidades que precisam ser meditadas quando nos aproximamos das fontes disponíveis sobre neoplatonismo. Falar em “salvação” para Jâmblico só faz sentido se esse conceito aparecer dentro dos seus textos, e após uma investigação precisa do que isto significa dentro desse contexto.

Não existe “queda” na cosmologia dos filósofos-teurgos, assim como não há nada próximo de um “pecado original”. Logo, a “salvação” (caso ela apareça em algum contexto) tem que significar algo ligeiramente diferente. Jâmblico é radical, e tende a discordar de Plotino muitas vezes, pois para ele a própria *hyle* é “boa”. Na verdade, como vamos apresentar mais à frente, grande parte da prática teúrgica do nosso filósofo consiste em trazer o divino para a *hyle*, manifestar o transcendente no “espelho”. Jâmblico parte do pressuposto de que os deuses são os geradores dos espelhos e das imagens que nos cercam, e a função maior da teurgia é tornar o ser humano “uno” aos deuses. Na prática, isto implica que seu método espiritual não é

sobre “deixar” o cosmos ou quebrar o espelho, mas sobre criar no mundo ao modo como os deuses o fazem.

Então, é possível falar de “salvação” na teurgia? Talvez. Se com isso tivermos em mente que essa “salvação” implica em uma ação ativa no mundo, na consagração de estátuas para as divindades, na adoração dos santuários naturais intocados pelo homem, em ser amigo dos *daemones* (os “demônios” da literatura eremítica oriental) e não seus supressores. Podemos ver essa lógica de “salvação” em alguns escritos cristãos, na forma de agir ativamente no mundo, mas é importante traçar diferenças. O “príncipe” desse mundo, para usar um termo das epístolas paulinas, para Jâmblico não pode ser outro se não a própria divindade criadora. E a adoração acontece na natureza, os deuses vem ao corpo (em possessão extática), se apresentam no sol, na lua, nos astros, no rio, no Eros (no desejo libidinoso) e até nas “amoralidades” dos ritos orgiásticos, que são feitos para a descarga do corpo e do prazer²².

Também é importante falar que o post-mortem não é algo que preocupa Jâmblico de modo tão fundamental. Muitas vezes, o teurgo não tem grandes problemas em afirmar, na contramão de alguns de seus colegas, que a alma individual é mortal (SHAW, 1995), que ela é parte substancial do corpo e se submete a ele. Há algo de imortal na alma, obviamente, mas também não é possível dizer que ela escapa à morte: o morrer não é visto como um erro cosmológico, ele é parte natural das coisas e do modo como os deuses celebram a hierofania da vida. Jâmblico se preocupa com a alma encarnada, com os modos como ela pode ser veículo para manifestar os deuses no mundo.

Sua filosofia não busca transcender a morte. Isto fica claro no debate que o filósofo traz sobre os “deuses materiais”, que são aqueles que presidem a morte, o choque entre os corpos, as guerras e os conflitos – como Marte e Saturno²³ em suas revoluções pelas órbitas celestes. No Livro IV-V, Jâmblico afirma que os “deuses da matéria” são sim responsáveis pelo sofrimento, choques, colisões, mortes e desastres. Mas, curiosamente, eles não são arcontes a serem “transcendidos” e desprezados, não são demônios, no sentido cristão do termo, são seres

²² Jâmblico cita vários ritos orgiásticos, como Dioniso, Cibele, Pã e outros. Para ele, as imagens fálicas representam fertilidade e os ritos obscenos, com amoralidades, tem a função de “liberar” ritualísticas energias que, se reprimidas, tendem a se intensificar. A liberação ritualística dessas “pulsões”, em períodos determinados, auxilia no “equilíbrio” da alma.

²³ Respectivamente, o deus da guerra e do deus regente da morte e do tempo.

fundamentais dentro do próprio processamento da existência. Jâmblico vai além, e chega a afirmar que todos os ritos devem *começar* pela invocação dos deuses que presidem a matéria e o corpo – sem eles, nenhum rito teúrgico pode ser considerado efetivo e verdadeiro.

Os deuses materiais são literalmente as forças causais que produzem as divisões entre os corpos, a multiplicidade, e que por isso geram antagonismos naturais entre espécies, sociedades – trazendo dinamismo e conflito às imagens refletidas no espelho. Não há como negar que, apesar de, no nível mais fundamental os seres serem participantes de uma unidade transcendental, que habita em paz no plano das causas, no âmbito dos “efeitos” a experiência humana se articula, também, a partir da experiência da perda, do desastre, da morte e da doença. Mas nada disso é fruto do pecado ou de um tipo de falha a ser corrigida – essas relações apenas emergem como problemáticas a partir da perspectiva do indivíduo que se vê perdido no mar dos conflitos e dos apegos sensoriais. A obra dos deuses não rejeita a mortalidade, mas a abraça, porque ela é um dos modos a partir do qual a “poesia” do mundo é construída.

Por causa disso, Jâmblico defende assiduamente, contra alguns de seus antecessores neoplatônicos, os rituais que se utilizam de morte, violência e sacrifício animal. Os deuses materiais precisam ser adorados com aquilo que eles presidem e o teurgo da Escola de Apameia sabe bem que negar esse aspecto da adoração é cindir o mundo, considerando uma parte como divina e a outra como profana. Jâmblico está preocupado com a completude, e sua preocupação está muito mais na ideia de que estamos alienados não porque viramos carnavais, mortais e sofremos – mas porque perdemos a perspectiva do todo, em que todos esses fenômenos são vistos como parte do drama cósmico.

O ritual teúrgico recria o mundo como ele é, e se há morte e dor no mundo, isto deve ser incorporado. Obviamente, o ponto máximo da operação se dá na beleza e na fruição da unidade que habita em paz, mas se rejeitarmos os contornos “sombrios” das condições encarnadas, não poderemos habitar a mesma paz que a anima e a estabelece no nível fundamental. Em Jâmblico, portanto, é preciso “reconstruir o olhar”, pois ao ver o mundo em seus complexos de morte, destruição e decadência, estamos também vendo a vida como ela é – e a “vida” não é outra coisa se não a expressão do divino em suas inúmeras facetas. A preocupação de

Jâmblico é nos “salvar” de uma visão “cindida” de mundo, que divide as coisas enquanto boas e más, divinas e profanas, metafísicas e materiais.

A “salvação” de Jâmblico pode, assim, ser medida enquanto a necessidade de nos “salvar” das cosmovisões que muitos dos seus contemporâneos estavam a produzir sobre o mundo a partir de uma perspectiva dual. Rejeitar rituais que envolvem a morte, ou as forças cósmicas que presidem sobre os ciclos de decadência, implica em não ver o mundo “por inteiro”. Jâmblico quer nos salvar de Porfírio e seu excesso de dualidade, quer “salvar” o mundo de propostas filosóficas excessivamente racionais e mediadas pela linguagem que, perdendo a capacidade de olhar com a “Flor do *Nôus*”, não conseguem mais intuir a existência enquanto unidade contínua e divina.

Essas constatações são complexas, mas precisam ser introduzidas porque, sem problematizar as “categorias mentais” utilizadas para se ler Jâmblico, não poderemos dar a atenção necessária ao fenômeno histórico que ele representa. Hoje, os especialistas estão cada vez mais abordando Jâmblico como um pensador não dual, no sentido de que sua filosofia, mesmo quando recorre a dualidades, como é clássica da dialética platônica, está, na verdade, apenas apresentando um esquema conceitual para provocar a percepção de diferenças.

No nível fundamental, tudo é a mesma coisa, e não é possível separar o inteligível do sensível, o divino do material, o céu da terra. Esse é o problema fundamental da interpretação do neoplatonismo, porque os pesquisadores não se atentam para a dialética enquanto *método de aproximação*, e não como verdade final. As coisas são separadas no nível hermenêutico, no problema da linguagem, mas na experiência da teurgia, elas aparecem simultaneamente. No nível da Alma (ou da linguagem) o real é contemplado “em partes”, pois é parte da natureza da alma dividir, mas na experiência da teurgia, o “todo” é experienciado de modo imediato e simultâneo, sem diferenciação. Algumas vezes, como Jâmblico afirma logo na introdução do Livro I, ele vai usar o “método filosófico” para falar de coisas filosóficas – ou seja, vai abordar as “partes”, usando da linguagem. Em outros momentos, no entanto, ele precisa ser “teúrgico” e apresentar as coisas na sua simultaneidade.

Abordo a questão das diferenças entre perspectivas cristãs e as ideias de Jâmblico, porque isso é essencial para produzir uma honestidade intelectual e historiográfica com o nosso autor. Não podemos encaixar Jâmblico, sem muito

sacrificar, nos esquemas criação-criatura²⁴, pecado-redenção, queda-salvação, cidade dos homens-cidade de deus. Portanto, quando abordamos a ideia de “divinização” do cosmos, não estamos falando, por exemplo, que houve uma “queda” ou “ruptura” cósmica no processo da “criação” e que Jâmblico está tentando retificar essa “cisão” ao buscar conectar o divino e o material. Essa cisão nunca existiu.

O que acontece, para Jâmblico, é um problema de natureza muito mais social: as cosmovisões dos séculos III-IV, na lógica do filósofo sírio, estavam “caindo” em abstrações que negavam justamente o aspecto da unicidade divina e da presença dos deuses na matéria. A teurgia não somente responde a isso intelectualmente, propondo uma nova visão de mundo sustentada por argumentos platônicos, mas estimula uma *práxis* para que essa presença seja sentida, vivida e manifestada efetivamente. Pelo rito teurgo, o homem dos séculos III-IV pode experimentar o que a cosmovisão explica em termos cosmológicos: os deuses nunca deixaram de estar aqui.

Em Jâmblico, portanto, não existe uma ideia de “cisão” entre mundos (ou realidades), a dinâmica de produção das múltiplas realidades se dá no instante da eternidade e é simultânea, não havendo uma “criação temporal” das coisas, o mundo em si só pode ser apreendido por uma faculdade que transcende a razão e a própria deificação é a resposta da possibilidade da presença “transcendente” na matéria. Na mesma medida em que há a possibilidade de “ascensão” da alma em direção aos deuses, também há uma “descida” do divino em relação ao corpo e a matéria. O êxtase é a chave que produz a união e a visão da beleza do mundo é a principal “nota” de todo esse processo.

Esse problema, portanto, de interpretar o neoplatonismo de Jâmblico com características que lhe são estranhas e quase antagônicas aparece, principalmente, nas escolas preocupadas com a história das religiões, mas outros problemas – até maiores – surgem quando olhamos para o neoplatonismo no âmbito da “História da Filosofia”. E, para falar disso, precisamos novamente desconstruir, buscando ter um olhar mais atento para o fenômeno filosófico da Antiguidade.

²⁴ Uma ideia, por exemplo, que não existe em Jâmblico: criação temporal ou *ex nihilo* do cosmos.

2.3 FILOSOFIA ANTIGA E MODERNA: O MESMO NOME PARA FENÔMENOS DIFERENTES

A sombra do cristianismo paira muito forte sobre o neoplatonismo, porque os cristãos leram esses filósofos, e produziram suas próprias considerações a respeito, legadas à posterioridade. Um problema muito maior surge no que diz respeito à interpretação ocidental da filosofia antiga como um todo, e no caso do neoplatonismo, esta questão tem uma incidência especial. O Ocidente tem utilizado o termo filosofia para designar uma ocupação que, na sociedade contemporânea, quase nada toca aquilo que os filósofos designam por essa terminologia. Principalmente no caso dos neoplatônicos.

Não é minha especialidade abordar o problema como um todo, que já ganhou grandes páginas a respeito, mas é preciso afirmar que a filosofia dos nossos dias é produto de um tempo-espço específico e que suas premissas são diferentes daquelas dos filósofos da Antiguidade. É um erro percebermos o termo “filosofia” como algo monolítico, como uma mesma “coisa” que se estende intocada pelo tempo, sem fazer morada nas idiossincrasias de cada tempo histórico em específico.

Cada século ou período possui sua própria forma de se relacionar com o mundo e com a produção de textos ditos “filosóficos”, mas a própria ideia de que “filosofia” se resume a textos é algo que não pode ser estendido aos antigos filósofos. Existe uma “recepção” de conceitos, problemas e apontamentos realizados pelos filósofos do mundo antigo, mas a natureza da produção desse saber varia consideravelmente.

Uma transformação metodológica na relação com os estudos de filosofia antiga se deu a partir da obra de Pierre Hadot (1922 – 2010), pensador francês que apresentou à intelectualidade do século XX a ideia da filosofia como “Exercícios Espirituais”, propondo uma leitura sobre as diferenças entre o pensamento contemporâneo e moderno sobre “filosofia” e o modo de ação filosófica no mundo antigo. Com Hadot, ficou nítida a distinção entre um “filosofar” na antiguidade que não se resumia ao estudo dos textos filosóficos em si, e que não buscava a elaboração de uma “teoria” sobre a realidade, mas sim uma prática transformadora, que envolvia todos os elementos da personalidade de um indivíduo. Nos diz o intelectual francês: “A filosofia antiga aparece, antes de tudo, como um modo de

vida. [...] Ela é uma forma de vida, uma escolha existencial, que engaja o indivíduo por inteiro” (HADOT, 2004, p. 265).

Nesse sentido, podemos entender que há uma *cisão* na filosofia moderna e contemporânea, porque a produção filosófica passa a ser entendida enquanto produção textual e discurso “racional”. No caso dos filósofos antigos, segundo Hadot, o texto era um meio, não um fim em si mesmo, para produzir a *katharsis* (transformação/purificação) da alma pelo exercício filosófico.

O objetivo da prática filosófica era o encontro com a *Eudaimonia* – um termo que significa uma vida bem-aventurada, mas que não pode ser ignorado do seu contexto religioso-espiritual, pois Eudaimonia significa ser “possuído” pelo “bom daimon” (*eudaimon*). A filosofia contemplava uma construção do saber que funcionava como uma “ponte” para a experiência da Eudaimonia e o engajamento com uma tradição filosófica era uma forma de “conversão”, não no sentido religioso e moderno do tempo, mas no sentido de uma transformação que aborda a personalidade “por inteira” (HADOT, 2004, p. 265). Ele nos diz: “O discurso filosófico é apenas um meio, não um fim em si mesmo. [...] O objetivo último é a conversão da alma, a transformação da maneira de viver e ver o mundo” (HADOT, 2021, p. 71).

Os filósofos antigos – em seus diferentes sistemas – acreditavam a complexidade da vida humana como dotada de diversos fatores, não situando o ser humano somente como sujeito pensante ou racional. Desse modo, a filosofia visava uma ação que incidia não somente ao intelecto, mas ao corpo, às emoções, às relações com a vida coletiva e com a religião.

O “discurso filosófico” era um meio entre muitos outros, não sendo, muitas vezes, o principal “motor” para a transformação filosófica, apesar de ser uma etapa importante desse processo. É possível entender que outras formas de filosofar coexistiam com o discurso textual no caso, por exemplo, de Plotino, que encontrou como mestre filosófico e espiritual Amônio Saccas, alguém que ensinava em segredo, verbalmente e que, aparentemente, nunca escreveu.

A filosofia, no mundo moderno ocidental, se tornou, cada vez mais, um conhecimento “técnico” e “mecânico”, perdendo as nuances – talvez já “soterradas” pelos séculos anteriores – da filosofia enquanto um viver, uma transformação operante sempre contínua da vida e da totalidade psíquica do indivíduo. O discurso, usado como recurso de transformação, não poderia ser, portanto, uma coisa dotada de validade “em si mesmo”, mas somente em relação e referência para com a

transformação que ele engendra, ou seja, com a *bios* (vida) que ele transforma: "A filosofia contemporânea se tornou discurso universitário, técnica, especialização. Ela se afastou da vida, da experiência viva" (HADOT, 2014, p. 35).

Não é possível compreender a filosofia antiga – e o neoplatonismo em específico – se tomarmos os textos neoplatônicos como “coisas em si”, sem pensarmos a relação dialógica que o texto traz com a experiência íntima da vida dos seus leitores e seus níveis de transformação. Isto acaba por produzir um problema metodológico, porque nós não temos acesso a muitas informações sobre as vidas das pessoas impactadas pelos textos, nem conseguimos alcançar pela documentação o tipo de engajamento que um leitor filosófico possuía com determinada obra.

Nesta introdução, portanto, eu quero propor uma crítica histórica aos modos como a intelectualidade contemporânea tem se engajado com a leitura de textos antigos. Existe um pressuposto ahistórico recorrente na própria historiografia, que é a tentativa de dissociar os textos de seus contextos de produção, sem se perguntar “para quem” aquele texto era produzido, e com qual tipo de “experiência de mundo” ele procurava dialogar. De modo geral, acredito que esse problema pode ser resumido, diante de alguns tópicos, que irão ser abordados abaixo.

2.3.1 Problema do absolutismo textual

Os intelectuais contemporâneos tendem a pensar o texto filosófico como equivalente à ideia de atuação filosófica. Isto gera uma série de problemas, porque esse pensamento, herdado da filosofia moderna e contemporânea, acaba por restringir a filosofia antiga ao texto em si. Todos os outros níveis da ação filosófica, que envolvem desde exercícios ascéticos até práticas de imaginação, atenção, rituais e consulta a oráculos, acabam sendo “obscurecidos” por uma perspectiva que cinge a prática filosófica, perdendo a integralidade do fazer filosofia antiga. Vou nomear, a título didático para esta Dissertação, a partir da minha própria construção metodológica, esse problema como o “*problema do absolutismo textual*”. Uso esta terminologia para indicar que:

- a) trata-se de um “problema” de método e de aguçamento científico. Algo a ser resolvido ou ao menos “problematizado” dentro dos debates acadêmicos;

- b) uso a palavra “absolutismo”, no sentido concreto de algo que se torna absoluto, unívoco, em relação a outras possibilidades dentro de um mesmo contexto. Ao equivalermos filosofia antiga aos textos filosóficos, nós acabamos “matando” tudo aquilo que a filosofia significava fora do seu exercício discursivo: os exercícios, as práticas, os modos de agir e se comportar, as éticas estabelecidas nas relações com a sociedade, o modo de encarar o fenômeno religioso, a importância de rituais e da rotina religiosa dos filósofos, a relação interpessoal e a capacidade transformadora da relação mestre-discípulo etc.;
- c) integro o termo “textual” porque esse tipo de olhar tende a derivar de textos, considerando-os como a parte mais importante e fundamental de qualquer tradição filosófica.

O “problema do absolutismo textual” impacta em muitas interpretações sobre a antiguidade e o modo de se compreender a vida concreta e vívida das pessoas encarnadas em um contexto sócio-histórico, porque tenta “substituir” a experiência de mundo pela construção “teórica” de um texto. Isto, além de acabar por dar uma visão muito restrita sobre a filosofia antiga, deixando de lado uma série de experiências “centrais” para a atuação filosófica da antiguidade, acaba por gerar uma série de problemas porque, ao equiparar texto e filosofia, não somente perdemos a filosofia em si, enquanto modo de vida, mas também não damos olhares para filósofos e pensadores, como Sócrates e Amônio Saccas, que nunca escreveram, e que optaram por exercitar o modo de vista filosófico a partir de um modo de ser antagônico ao mundo contemporâneo.

Acabamos, nesse contexto, por equivaler a ideia de “saber” às possibilidades discursivas de um texto, sem entender que existe um tipo de “sabedoria” – muito mais fundamental – que está envolvida no dia a dia, no trato com as emoções e a sociedade, e que o “conhecimento técnico” ou “sabedoria” de um filósofo muitas vezes está na sua presença diante de seus discípulos, muito mais do que nos seus escritos, que acabam por ser a “letra morta” da sua atuação.

No caso de Jâmblico, isso é ainda mais considerável, pois a Escola de Apamea, onde o filósofo ensinava, tratava-se de um núcleo teúrgico, e a principal manutenção do saber estava nas experiências de transe e êxtase produzidos pelos rituais e ações teúrgicas. O teurgo sírio é enfático ao problematizar com Porfírio o

fato de que a teurgia não pode jamais ser descrita, mas somente experienciada. Não é possível, portanto, acreditar que uma leitura de Jâmblico possa nos dar contexto necessário para o que de fato significava ser um aluno do mestre em Apamea.

Através das descrições de Eunapius de Sardes, ficamos sabendo que o método de ensino de Jâmblico muitas vezes continha demonstrações mágicas, como é o caso em que o teurgo “materializou” aos olhos de seus alunos as deidades Eros e Antheros²⁵. Muitas vezes somos levados a perceber, a partir das biografias dos grandes filósofos na Antiguidade Tardia, que os *modus operandi* desses mestres os aproximavam muito mais daquilo que nos chegaria, a partir de textos, acerca dos “homens santos” do cristianismo, como é o caso de Santo Antão e outros, do que das referências modernas sobre filosofia. É difícil, portanto, falar inclusive de uma “doutrina” em Jâmblico e em outros neoplatônicos, ou mesmo de um “sistema” filosófico, se entendemos por doutrina e sistema o engessamento conceitual que é prévio ao modo de vida e ao modo de interação filosófica.

Gregory Shaw (2015), vai abordar a perspectiva de que a filosofia teúrgica de Jâmblico não pode ser dissociada da experiência direta vivida com o mestre, que atinge níveis extremamente impactantes para seus alunos e discípulos. O mundo dos sentimentos e dos afetos, da experiência espiritual e dos vários níveis de interação com o saber, acabam por serem apagados pela perspectiva centrada na textualidade. Shaw comenta, em muitos níveis, como a experiência vívida desses filósofos envolvia, inclusive, a manifestação de poderes “sobrenaturais” por parte dos neoplatônicos. As referências a esses fenômenos abundam nas descrições sobre neoplatonismo, mas são ignorados pelo mundo acadêmico, porque parecem “não se encaixar” na ideia preconcebida que possuímos – hoje – sobre “filosofia”.

E a grande questão é que, se não ressignificarmos o nosso conceito de “filosofia”, percebendo que a filosofia moderna não é equivalente à filosofia antiga, acabaremos por estabelecer relações extremamente anacrônicas com o saber filosófico antigo. Esse tipo de percepção leva a leituras equivocadas, onde são estabelecidas distinções para se interpretar a filosofia antiga como “racional” e “irracional”. Autores vão falar de uma “perda” da racionalidade na filosofia pós

²⁵ Analisaremos esse caso nos próximos capítulos.

Jâmblico²⁶, mas essa dicotomia só existe pela ignorância acerca dos contextos “gerais” de operação das filosofias na antiguidade, em que inúmeros exemplos de manifestações outras de “sabedoria”, que não a lógica/racional, estão expressas.

A grande questão que surge quando se trata da obra de Jâmblico – tema dessa Dissertação – é que a principal obra desse autor, o *De Mysteriis*, somente existiu a partir de um contexto histórico muito específico: a necessidade de posicionar suas práticas diante das críticas trazidas por Porfírio. Desse modo, Jâmblico não está apresentando uma “síntese” das ideias que circulavam em sua escola, nem está trazendo aquilo que seria o “fundamento teórico” de seus ensinamentos. Ele está respondendo, parte por parte, críticas trazidas por um contexto externo. Em vários momentos, ele mesmo afirma que está usando a linguagem filosófica em termos didáticos, e está escrevendo com respostas específicas a indagações bastante particulares trazidas por Porfírio.

A partir desse aspecto, é preocupante a tendência em interpretar esse e outros textos como “chaves gerais” a partir das quais Jâmblico teceu o seu “filosofar”. Um exemplo disso é que no *De Mysteriis* quase não percebemos referências a aspectos das culturas sírias e orientais, do qual Jâmblico claramente fazia parte. Quando trata de trazer à tona exemplos de ritos e práticas oraculares, por exemplo, o filósofo sírio opta por trazer elementos conhecidos a Porfírio e ao público geral falante de língua grega. Mais ainda, ele acaba por citar os exemplos recolhidos pelo próprio Porfírio, que são em grande parte extraídos da cultura helênica²⁷. Como a ideia geral do teurgo é rebater filosoficamente Porfírio, suas referências são bastante permeadas por aquilo que o próprio Porfírio traz de seu âmbito²⁸.

Como Jâmblico busca esclarecer esses elementos à luz da filosofia e do seu entendimento de teurgia, quase não vemos citações sobre os vínculos do autor com o próprio ambiente das religiosidades sírias. Porém, sabemos que Jâmblico, diferente de Porfírio, nunca helenizou seu nome, manteve-se sempre fiel aos aspectos “orientais” da sua própria criação, assinando inclusive o *De Mysteriis* com um nome egípcio (Abammon), que é desconhecido pelos historiadores, apesar das

²⁶ Como é o caso de Dodds e outros que seguiram sua escola. Shaw (2015) desenvolve esta crítica plenamente.

²⁷ Como é o caso dos Oráculos de Delfos, Claros e Dídima.

²⁸ Ao escrever para falantes de grego, Jâmblico fala grego, não apenas no sentido do idioma em si, mas das próprias referências culturais que são trazidas ao longo do texto.

inúmeras especulações modernas. Além do mais, sua ancestralidade remonta à classe sacerdotal de Emessa, e a decisão do filósofo em montar sua “Escola” em Apamea, na Síria, próxima ao templo de Baal, é bastante significativa²⁹.

Não conseguimos estabelecer, por exemplo, que tipos de trânsito culturais Jâmblico realizava com culturas orientais fora do próprio território romano. É possível que sua explicação da teurgia, se dada a um sacerdote de outra territorialidade, falante de outro idioma, fosse completamente diferente. Esse tipo de constatação, que deixa a historiografia no escuro, não é feita aqui para levantar “suposições”, mas para endossar ao fato de que ao responder ao discurso porfiriano montado sob bases de referências helênicas, as escolhas do autor também precisam ser mediadas através dessa “interface”.

O ponto crucial é que não podemos dissociar o texto de seu contexto, entendendo-o como algo que se sobressai absolutamente a outros dados que temos sobre o nosso autor, como sua ascendência, seu idioma natal e o espaço cultural utilizado para o fomento de sua Escola. As pesquisas precisam avançar em olhar para Jâmblico também a partir desses outros elementos e, se assim não for possível, devido ao silêncio da documentação, devemos ao menos desenvolver a humildade científica de se reconhecer que a filosofia do filósofo sírio, por mais potente que seja no *De Mysteriis*, é para grande parte de nós desconhecida. A Escola de Apamea não é a resposta de Jâmblico a Porfírio – ou seja, sua tradição não é equivalente ao *De Mysteriis*.

Esses problemas são parcialmente resolvidos quando entendemos que a filosofia antiga não é somente uma prática de produção de textos. E talvez a tradição em que isto se torna mais claro é o próprio neoplatonismo de Jâmblico: pois a teurgia é uma forma de prática e de experiência. A filosofia pode ajudar em questões “menores”, mas o tipo de apreensão ocasionada pela prática teúrgica foge inclusive ao escopo do diálogo e da produção textual. Com Jâmblico entramos em uma “zona cinzenta”: pois estamos diante de uma tradição que se declara, abertamente, estar além dos limites propostos pela linguagem.

Se o próprio filósofo lembra reiteradamente que o núcleo do seu saber transcende a linguagem, o “problema do absolutismo textual” se torna cada vez mais

²⁹ Ver a parte sobre a biografia de Jâmblico nos capítulos seguintes. Tudo aponta para o fato de que o nosso autor via a si mesmo e sua tradição, claramente, como participante das culturas “orientais” a que faz referência em seu texto.

importante. Não é possível pensar a filosofia de Jâmblico a partir dos padrões anacrônicos da filosofia contemporânea.

2.3.2 O problema da interpretação a-histórica do ato de “leitura” na Antiguidade

Esse problema pode ser resumido da seguinte maneira: os “intelectuais contemporâneos” tendem a projetar sua forma de ler e produzir textos a contextos estranhos aos seus. Nesse caso do estudado, a tendência é projetar sobre Jâmblico e seus escritos a experiência de leitura e escrita como conhecida no mundo contemporâneo.

Portanto, ressalto aqui o “anacronismo” no modo como entendemos a experiência da “leitura” na Antiguidade Tardia, principalmente no contexto da filosofia. Existe a impressão de que o ato de “ler” constitui um fenômeno ahistórico e atemporal e que o modo como lemos filosofia hoje – buscando teorias e construções conceituais – pode ser aplicado para os textos produzidos em outros espaços e tempos. Esse tema também foge ao escopo da Dissertação, tendo excelentes trabalhos produzidos nesta linha (CHARTIER, 1994; CHARTIER, 1998; CAVALLO, 1998; HADOT, 2021), mas no aspecto da filosofia antiga, é importante saber que existe uma diferença entre os modos de se ler e se engajar com o texto.

Hadot (1998) aprofunda estas diferenças, pois a leitura na filosofia antiga não era um ato cognitivo ou “passivo” – uma mera apreensão mental - mas uma experiência de transformação interior. Como a comunidade formada por Jâmblico possuía um aspecto “textual” – com leitura de textos como os Diálogos Platônicos e os Oráculos Caldeus – é importante compreender também estas experiências enquanto dotadas de uma particularidade. Ao tentarmos ler os escritos neoplatônicos meramente como um escrito cuja função é gerar um “ato cognitivo” no leitor, perdemos o horizonte específico desse tipo de experiência no neoplatonismo.

Ao escrever, esses autores estão buscando gerar uma experiência de transformação naquele que lê o texto, do mesmo modo como estão experienciando esse fenômeno ao ler os Diálogos de Platão. Os textos platônicos eram lidos pela Escola de Apamea dentro de uma cadência específica, visando experiências transformativas em momentos diferentes. Curiosamente, sabemos que as experiências de leitura de Platão com Jâmblico começavam no Alcebíades I, no Fédon e nos diálogos platônicos em que existe uma maior “ênfase” na separação

entre corpo e alma, mundo sensível e mundo inteligível. No entanto, no final do percurso, o filósofo-teurgo amadurecido estaria pronto para ler o *Timeu* e o *Parmênides*, textos considerados “perfeitos”, e no primeiro o cosmos sensível é apresentado a partir de uma ótica positiva, como um “ícone” dos deuses³⁰.

Gregory Shaw traz à tona o fato de que a experiência transformativa no neoplatonismo de Jâmblico objetivava gerar diferentes tipos de “purificação” (kathársis) na medida em que havia uma progressão na senda teúrgica. O primeiro contato filósofo implicava em um processo de “separação” entre a percepção da alma e o apego aos objetos das sensações. Textos como o Fédon, entendidos enquanto experiência, e não a mera descrição da morte de Sócrates, são capazes de gerar aquilo que a teurgia vai entender enquanto a capacidade de perceber os diferentes “níveis de realidade”, fazendo a primeira “separação”: entre corpo e alma. O filósofo consegue experienciar sua alma estando para além do seu corpo físico, algo sem o qual a teurgia não seria possível de ser realizada em seu estágio inicial.

No entanto, essa “consciência” da separação é apenas temporária, pois uma vez que o teurgo tem a alma “liberta” para interagir com os deuses, o processo culmina em uma “descida” da divindade em direção à matéria. Esta “deificação” do mundo material envolve, principalmente, o próprio corpo do teurgo, que se torna divino na medida em que é possuído por uma divindade, e Jâmblico chega a comentar inclusive os benefícios físicos (como saúde) trazidos pela descida dos deuses à corporalidade³¹.

Portanto, um mesmo autor neoplatônico pode, em determinado momento, recorrer a um “recurso linguístico-dialético” para produzir em seu leitor uma experiência de “separação” e, logo em seguida, tornar a afirmar a unidade do mundo, entrelaçado a partir das relações espirituais e materiais/sensoriais. Como Jâmblico afirma que a própria matéria é boa e sua preocupação está muito mais no “encarnar” do divino no mundo, nós podemos perceber que os momentos em que ele aborda a purificação do corpo pelo desvincular-se da materialidade trata-se de

³⁰ No capítulo 26 de Westerink (2010), temos a lista de leituras recomendadas por Jâmblico. Em seguida, começando no Alcebíades I Dillon (1973), reúne fragmentos dos comentários de Jâmblico aos diálogos e testemunhos sobre o currículo; referência indispensável para a reconstrução da ordem.

³¹ No Livro II do *De Mysteriis*, são listados os inúmeros “efeitos” da aparição dos entes divinos no “corpo” dos teurgos.

um processo, na mesma medida em que, em outros contextos, permear-se pelo divino no mundo material também designa uma nova forma de experiência.

Os Diálogos Platônicos, portanto, eram vistos como “medicinais”, no sentido de que eles funcionavam para causar determinadas experiências, curar determinados malefícios da alma, dependendo da pessoa que o lê e do seu estágio de desenvolvimento dentro da tradição teúrgica. Nesta lógica, uma pessoa que não passou pela purificação dos sentidos, não adentrou a realidade da alma e não contemplou os deuses de forma pura, não pode jamais realizar o processo inverso de “voltar” à matéria e perceber a mesma substância divina permeando os níveis de realidade “inferiores”.

Os textos platônicos e, principalmente os Oráculos Caldeus, eram entendidos na Escola de Jâmblico como dotados de inúmeros sentidos ocultos e “suprarracionais”. Por esse motivo, somente uma alma que tivesse tido uma série de experiências “transcendentais” teria a habilidade espiritual para lidar com o conteúdo de determinados textos. Por esse motivo, o *Parmênides* e o *Timeu*, por exemplo, seriam lidos somente por teurgos já avançados nas práticas propostas pela tradição. Cada texto possui um contexto e uma singularidade específica dentro desta proposta.

Se há uma tentativa de conceber o *Corpus* de um autor como monolítico, desintegrando seus escritos das experiências que ele intenta produzir, a grande tendência é que o resultado da análise de sua obra será algo fragmentado, dispersivo e incoerente. Isto decorre, na minha leitura, do anacronismo acerca da produção literária: estamos acostumados a entender que um autor, ao produzir diferentes visões em tempos ou obras diferentes, quer com isso significar que ele mudou de ideia com o passar do tempo ou que caiu em algum nível de contradição.

Mas isso ocorre porque sempre estamos habitados a perceber o texto enquanto ferramenta para uma “teoria”, para uma “descrição” do que as coisas “são”, e na medida que o discurso se altera, ele acaba por aniquilar as constatações anteriores.

Mas se sabemos que os textos filosóficos dos neoplatônicos são ferramentas para um tipo de experiência e não “descrições” literais do “real”, podemos ampliar nossas percepções e compreender que talvez um texto x pode ser adequado a um determinado “aluno” em uma fase x de sua jornada, enquanto para outro a construção discursiva do texto y vai ser mais eficiente. Em linhas gerais, o

Corpus de um filósofo não pode ser dissociada do contexto de ensinamento em que seus textos eram vividos e apresentados.

Isto é importante porque, a partir destas constatações, percebemos que não interessa a Jâmblico uma interpretação literal de Platão, ou a abstração de algum sistema metafísico inerte, mas sim as funções “espirituais” da leitura de determinado texto. Provavelmente, devido ao caráter teúrgico da Escola de Apameia, essas leituras eram sempre acompanhadas de uma série de exercícios teúrgicos, funcionando como um “catalisador” ou até um “apêndice” das práticas em si. Isso nos ajuda a compreender o neoplatonismo de um modo mais geral, e a questionarmos a ideia, geralmente pré-concebida, dos neoplatônicos enquanto meros “exegetas” de Platão, que mesclaram o filósofo clássico a ideias “orientais” alheias ao seu sistema e/ou discurso.

Os neoplatônicos são inspirados pelos Diálogos Platônicos, mas o que eles entendem por esse tipo de texto é algo bastante diferente do que geralmente tendemos, enquanto acadêmicos contemporâneos, a interpretar. O texto aparece em relação com as formas de vida que ele instiga e a “interpretação” é, na verdade, aquela que circunda a experiência ocasionada pela leitura em si. O Platão “suprarracional” da Escola de Apameia não é aquele que está sendo estudado pela academia contemporânea, com seus recursos filológicos e historiográficos.

O “centro” está na bios, na vida, que no caso dos alunos de Jâmblico estava intimamente ligada à teurgia e sua experiência transformadora. O texto “circula” esta experiência e tem um momento determinado para ser experimentado. Da mesma maneira, o *De Mysteriis* é uma resposta – um “quase” diálogo – a Porfírio, e as respostas dadas pelo nosso autor tem por função posicionar a teurgia dentro desses conceitos levantados. Quando fala sobre a separação da matéria e do corpo, Jâmblico faz referência a um tipo de procedimento necessário ao caminho que ele propõe; quando reforça a vinda dos deuses ao corpo e a deificação da matéria, está abordando uma “oitava” diferente da sua proposta.

Tendo isso em mente, no capítulo que segue iremos trazer um contexto sobre o platonismo de modo geral e suas várias vertentes pós Platão, procurando enfatizar não tanto as diferenças históricas de um sistema para outro, mas seus possíveis elos de continuidade. Vamos abordar vários fenômenos que são importantes para se compreender o desenvolvimento neoplatônico, dando uma ênfase principal ao médio-platonismo. A intenção não é tanto “descritiva”, mas sim

de buscar fundamentos a partir do qual a própria tradição neoplatônica se desenvolve. Pois, em vários momentos, podemos perceber que é na interação com as ideias desses outros autores que Jâmblico formula sua “filosofia de vida”.

3 HISTORICIZANDO O PLATONISMO

3.1 PROBLEMAS METODOLÓGICOS AO LIDAR COM AS TRADIÇÕES “PLATÔNICAS”

A tradição platônica que se inicia com Platão (427-347 a.C.) não se encerra com sua morte, mas inaugura uma das mais complexas e influentes linhagens de pensamento da história da filosofia ocidental. Aqui vamos apresentar um breve contexto, pois o nosso intuito é, principalmente, visitar os conceitos trazidos por Jâmblico, para que haja uma compreensão sobre os termos e ideias centrais que circulavam nos escritos neoplatônicos.

Um elemento importante, no entanto, de se considerar, é que as várias divisões trazidas dentro do fenômeno de transformação histórica do "platonismo" são recentes, e que não há uso de termos como *"neo"*, implicando novidade, em nenhum dos autores neoplatônicos. Esses filósofos não se entendiam enquanto criadores de uma coisa nova, mas pensadores que aprofundaram grandes temas trazidos pelas obras de Platão.

Nesse sentido, é fundamental problematizar a própria noção de "neoplatonismo" enquanto categoria historiográfica. Como demonstram autores como Pierre Hadot (1991) e Dominic O'Meara (1989), o uso da expressão "neoplatônico" carrega em si uma série de anacronismos, frequentemente utilizados para demarcar um suposto afastamento do "platonismo puro" – o que pressupõe, equivocadamente, uma fixidez doutrinária na filosofia de Platão. Mais recentemente, Lloyd Gerson (2013) tem defendido que os chamados neoplatônicos, como Plotino, Porfírio, Jâmblico e Proclo, consideravam-se simplesmente "platônicos", portadores de uma tradição unitária que eles buscavam restaurar e preservar, e não inovar.

A expressão "neoplatonismo" surge de maneira mais sistemática no século XIX, especialmente em contextos idealistas e românticos alemães, sendo frequentemente associada a uma leitura sincretista e decadente da tradição clássica. Tais enquadramentos historiográficos, como aponta Brisson (2019), ignoram os

compromissos espirituais, ritualísticos e ascéticos desses pensadores, os quais concebiam a filosofia como uma forma de vida e a atividade teórica como inseparável de práticas teúrgicas e éticas. Portanto, qualquer análise rigorosa do chamado "neoplatonismo" exige que levemos em consideração a historicidade do próprio ato de nomear, e reconheçamos que o uso dessa categoria é mais revelador das condições intelectuais modernas do que da autocompreensão dos filósofos da Antiguidade Tardia.

Utilizamos aqui o termo "neoplatonismo" para fins didáticos, portanto, apesar de termos ciência de que há inúmeras críticas em relação a esse termo. Em nenhuma parte desse texto irei incluir as contribuições dos neoplatônicos enquanto diferentes de uma "originalidade platônica", visto que os debates sobre Platão em si são extremamente problemáticos, e não cabe aqui uma digressão sobre se há ou não doutrinas "originais" de Platão em seus escritos e autores posteriores que divergem significativamente (ou não) do que se pretende ser uma interpretação "fiel" de Platão.

Pois é precisamente nesse ponto que se evidencia a dificuldade de falar em um "platonismo puro". A própria obra de Platão, composta majoritariamente por diálogos, evita propositalmente a sistematização dogmática. Platão raramente fala em primeira pessoa e recorre a personagens, mitos e analogias, o que torna sua filosofia deliberadamente aberta a múltiplas interpretações. Essa abertura levou diversos autores antigos – de Aristóteles a Proclo – a tentar sistematizar ou reconstruir aquilo que seria o núcleo da filosofia platônica.

O problema se agrava com a tradição das chamadas *doutrinas não escritas*, ou *agrapha dogmata*, cuja existência é relatada por Aristóteles, Simplicius, Sexto Empírico e outros. Segundo esses testemunhos, Platão ensinava oralmente certas doutrinas metafísicas – sobretudo relativas aos princípios primeiros (o Uno e a Díade Indeterminada) – que não aparecem explicitamente em seus diálogos. Giovanni Reale (1990) defende que essas doutrinas constituem a chave hermenêutica para a leitura do corpus platônico e fornecem a base sobre a qual os neoplatônicos edificaram sua metafísica hierárquica. No entanto, essa tese é contestada por estudiosos como Harold Cherniss (1945), que considera especulativa a reconstrução das doutrinas orais.

O fato é que mesmo os antigos já interpretavam Platão de modos distintos. O próprio Aristóteles já divergia de seu mestre em pontos centrais, e os médio e

neoplatônicos desenvolveram interpretações ainda mais metafísicas e teúrgicas. Por isso, o que se convencionou chamar de "platonismo" é, em verdade, uma tradição viva e dinâmica, que se transforma de acordo com os contextos históricos, espirituais e filosóficos de seus intérpretes.

Assim, se os neoplatônicos parecem inovar, é porque suas fontes, contextos e propósitos também o são. A fidelidade que reclamam não é à letra dos diálogos, mas ao espírito de uma filosofia que busca a contemplação do Uno, a purificação da alma e a ascensão aos níveis superiores do ser – temas que estavam, de um modo ou de outro - presentes em toda a tradição platônica desde sua origem.

Quando compreendemos, à luz do que trouxemos nos debates anteriores, que a experiência da leitura de um texto platônico está sujeita a determinadas experiências de transformação, como relatadas pelos neoplatônicos, também somos convidados a pensar o "platonismo" enquanto algo que vai para além de um corpo de "doutrinas" sistemáticas, devido aos inúmeros anacronismos dessa suposição. O debate sobre o que significa ser platônico precisa ser diferente, por exemplo, de quando no mundo contemporâneo consideramos um autor como adepto de uma escola específica de pensamento, pressupondo uma adesão a determinadas teses fundamentais e a anuência escrita a elas.

Um bom exemplo disso é a Eneada III:7 de Plotino, sobre a "eternidade e o tempo", em que o autor se debruça sobre uma frase do *Timeu*, em que o "tempo" é a imagem móvel da "eternidade" (*Timeu*, 37d). Plotino, nesse tratado, convida o leitor a uma série de intuições sobre o tempo, a natureza do movimento temporal, para convidá-lo a um tipo de experiência da "eternidade" que não se encontra, por exemplo, explícita nos diálogos platônicos.

Porém, a frase de Platão é um ponto de partida para uma experiência das relações entre o ser humano e sua alma para com o tempo. E o texto deixa evidente que sua compreensão envolve a capacidade humana de interiorização para que a experiência da eternidade se torne realizável e compreensível. A ideia das "inovações" de Plotino em relação a Platão, parte da premissa de que Platão é a fidelidade de seu texto e que o sujeito do "fazer platonismo" é a cópia a um sistema rígida de cognição e sistematização conceitual³².

³² Com isso, obviamente, não estamos dizendo que não há "inovações" no texto plotiniano. O que queremos ressaltar, contudo, é que Plotino não se entendia enquanto um "inovador", mas sim uma

Portanto, as categorizações como “médio platonismo” e “neoplatonismo” são bastante úteis e importantes, sendo usadas nessa Dissertação, mas isso não significa que elas não devam, em alguma instância, serem também problematizadas. Talvez, no futuro, a academia decida revisar alguns desses conceitos, por considerar que - entendendo o “platonismo” como algo bastante “vivo” e permeável - uma categorização simplista e cronológica, baseada nas “doutrinas” apresentadas pelos filósofos, precise talvez ser substituída, entendendo principal a diferença de um “movimento” para o outro muito mais no que se refere ao modo de vida do que aos aspectos doutrinários.

A minha abordagem ao abordar a “história” breve do platonismo até chegarmos aos contornos do neoplatonismo será, obviamente, passível de inúmeras críticas. Mas, como essa Dissertação tem por objetivo apresentar o neoplatonismo em si, minha recorrência a esses aspectos anteriores ao pensamento neoplatônico terá, principalmente, um fim didático, pois pretendo apresentar brevemente os pensamentos desses autores seguindo a seguinte lógica:

- a) não interessa, como já foi explicado aqui, qualquer tentativa de afirmar uma “fidelidade” ou não à originalidade de Platão. Entendendo o platonismo como uma corrente viva de inspiração a partir de Platão, podendo perceber que cada vertente em singular ressignifica em novas oitavas os diálogos, buscando experiências e intuições que não se encontravam explícitas em seus antecessores;
- b) obviamente, nenhum desses contextos está imune aos seus múltiplos contextos, então não cabe tentar justificar, por exemplo, o aspecto “cético” da academia média meramente como fidelidade ou desvio de Platão. A influência de Pirro obviamente será decisiva nesse caso em específico, mas esses autores parecem encontrar no ceticismo uma correspondência com o *elenchos* socrático das obras platônicas. Novamente, a inspiração nos diálogos é central e os materiais “novos” que surgem em novos contextos culturais aparecem como recursos para extrapolar o texto à luz de novas experiências;
- c) em vários momentos, procurarei indicar como que, nesses movimentos embrionários, existem chaves de leituras que se encontram nos

peessoa que, a partir dos textos platônicos, penetrou os seus sentidos mais profundos e os desvelou à posterioridade.

neoplatônicos. O neoplatonismo é sincrético em muitos aspectos fundamentais e as leituras anteriores a Platão são, na realidade, também ferramentas para um novo tipo de experiência com o texto;

- d) dentro desta chave que eu proponho, do texto enquanto experiência, há um deslocamento da ideia de “doutrina” ou “sistema” para a análise dos “resultados” imediatos dos textos na bios dos praticantes platônicos – isto é, em suas próprias vidas e entendimentos de si e do mundo;
- e) esta perspectiva, portanto, pode ser criticada ao afirmar que não estou sendo fiel ao texto em si de cada autor em cada período anterior ao neoplatonismo, mas essa noção de fidelidade pressupõe vários dos problemas que eu já apontei anteriormente. Também reitero que essa crítica em muitos aspectos pode estar correta, mas que a intenção de todo este capítulo é trazer luz ao neoplatonismo para aqueles que desconhecem essa tradição, principalmente ao apontar os “gêrmens” desse movimento. Portanto, o objeto central é abordar essas correntes buscando pincelar elementos que já fazem referência a aspectos que se manifestam no modo neoplatônico de conceber o mundo;

3.2 A ACADEMIA APÓS PLATÃO – ANTIGA ACADEMIA (C. 387–266 A.C.)

Após a morte de Platão, a condução da Academia foi assumida por seu sobrinho Espeusipo, seguido por Xenócrates, Polemo, Crates e outros nomes frequentemente associados à chamada “Antiga Academia” (c. 387–266 a.C.). Esses pensadores foram responsáveis por desenvolver certas orientações filosóficas inspiradas nos diálogos platônicos, incluindo abordagens ontológicas e éticas que buscaram alguma forma de “sistematização”. Xenócrates, por exemplo, é conhecido por propor distinções claras entre alma, corpo e intelecto (Nous), organizando a realidade em uma tripartição metafísica (DILLON, 2007).

A distinção trazida por Xenócrates entre alma, corpo e intelecto (Nous) será de crucial importância nas explicações que desenvolveremos sobre os três níveis de realidade no neoplatonismo. Esse tipo de organização ontológica encontra possíveis correspondências em passagens dos diálogos platônicos, ainda que nunca de forma sistematizada por Platão. Um exemplo relevante se encontra na *República* (509d–

511e), onde Platão apresenta a divisão das formas de conhecimento por meio da célebre analogia da linha.

Nessa analogia, ele distingue quatro modos de apreensão da realidade: a *eikasía* (imaginação), *pistis* (crença), *diánoia* (pensamento discursivo) e *noêsis* (intelecto). A distinção entre *diánoia* e *noêsis* será especialmente valorizada nas tradições posteriores: a primeira refere-se ao raciocínio hipotético e ao pensamento matemático-conceitual, enquanto a segunda está ligada à apreensão direta das Formas.

Xenócrates, portanto, segundo relatos fragmentários preservados por autores como Sexto Empírico e Simplicio, parece ter elaborado uma doutrina tripartida da realidade, não apenas referente aos “modos de conhecimento”, mas abordando teses tripartidas sobre o cosmos – composto pelo Uno, pelos Números e pela Alma – que almejava oferecer uma estrutura mais determinada ao que se encontrava apenas sugerido nos diálogos (DILLON, 2007; MANSFELD & RUNIA, 2010). Essa tentativa de conciliação entre os aspectos éticos, ontológicos e epistemológicos do corpus platônico é um dos primeiros indícios do impulso sistematizador que se aprofundaria nas correntes posteriores do platonismo. a diferença clara entre formas de conhecimento, trazendo uma distinção, por exemplo, entre *dianoia* e *noêsis*.

Um aspecto a ser considerado aqui, novamente, é que nas correntes platônicas o método para se conhecer algo não pode ser separado da coisa em si que é conhecida e do nível de realidade a qual ela pertence. O mundo inteligível só pode ser conhecido pela presença de uma faculdade inteligível no ser humano, do mesmo modo como as sensações só são experienciados pelo usufruto dos cinco sentidos. A distinção contemporânea entre epistemologia, ética e ontologia, portanto, não cabe e não se aplica, na minha leitura, aos contextos de desenvolvimento da filosofia platônica. Esse é, novamente, um anacronismo que decorre da má interpretação sobre o que significam esses movimentos.

A partir de Arcesilau (c. 266 a.C.), tem início o período conhecido como *Academia Média*, marcado por uma inflexão cética no interior da tradição platônica. Arcesilau, de acordo com os testemunhos de Cícero (*Acadêmica*, I.45), rejeitava a possibilidade de conhecimento seguro (*epistēmē*) e argumentava que a suspensão do juízo (*ἐποχή*, *epoché*) era a única atitude filosoficamente legítima diante da multiplicidade e incerteza das opiniões humanas. A ele é atribuída a máxima de que

"nada pode ser conhecido, nem mesmo essa própria máxima" (CÍCERO, *Acadêmica*, I.45).

Esse ceticismo dialogava diretamente com a tradição socrática do não saber e com o pirronismo, embora o foco da Academia Média estivesse em questões éticas e epistemológicas mais próximas da filosofia helenística. Arcesilau argumentava que, diante da impossibilidade de alcançar o conhecimento seguro, o sábio deveria orientar-se pela verossimilhança (*pithanon*), ou seja, por aquilo que se mostra persuasivo ou provável em termos práticos (LONG; SEDLEY, 1987)³³.

3.3 ACADEMIA MÉDIA (266–160 E.C.) E A ACADEMIA NOVA (160–86 E.C.)

Seu sucessor, Carnêades de Cirene (c. 214–129 a.C.), aprofundou a crítica às doutrinas estoicas, especialmente sua teoria da percepção e do conhecimento racional. Segundo relata Sexto Empírico (*Adversus Mathematicos*, VII.159-165), Carnêades sustentava que mesmo as impressões mais vívidas (*phantasiai kataleptikai*) podiam ser enganosas, e que o assentimento firme a qualquer representação era logicamente injustificável. Ainda assim, admitia graus de plausibilidade (*pithanotēs*) como guias para a ação cotidiana, introduzindo assim um ceticismo prático que permitia juízos provisórios sem comprometer a suspensão dogmática (ANNAS, 1990).

Esse ponto, geralmente, aparece em alguns comentadores do platonismo também como um "desvio" do platonismo "original" ou de uma "reviravolta na academia", mas essa interpretação, na minha leitura, decorre novamente de uma busca de tornar "monolítica" a obra de Platão, quando podemos perceber inúmeros diálogos e pontos em que construções aparecem trazendo o questionamento socrático sobre a possibilidade de algum tipo de acesso à verdade.

Isso pode ser relacionado a passagens dos próprios diálogos platônicos, especialmente a *Apologia de Sócrates* (21d), onde Sócrates afirma que sua sabedoria consiste em reconhecer sua ignorância, e o *Teeteto* (161d–162a), onde se questiona a possibilidade de definição estável do conhecimento. Em sua análise, Charles Brittain (2001) argumenta que a epistemologia de Arcesilau e Carnêades

³³ Perceba, por exemplo, como este aspecto é importante: o ceticismo abala as “certezas” da linguagem, das sensações e a possibilidade do “conhecimento”. O neoplatonismo de Jâmblico posiciona, no entanto, uma experiência que transcende tudo isso: o êxtase teúrgico.

deve ser lida como uma continuação crítica da tradição socrática de questionamento, em diálogo com as escolas estoica e epicurista. O próprio Sexto Empírico (*Adversus Mathematicos*, VII.150–157) enfatiza que os acadêmicos não negavam a utilidade prática da razão, mas apenas sua pretensão à infalibilidade.

Falando sobre o nosso tema de pesquisa, também não é possível afirmar que esses diálogos platônicos ou que o próprio método cético não tenha uma influência sobre o neoplatonismo. Cada vez mais, a partir de Plotino, se torna patente e evidente a incapacidade do pensamento discursivo em produzir acessos absolutos à verdade. As palavras, cada vez mais, tendem a perder seu valor enquanto “coisa em si”, passando a representar verdades fundamentais que transcendem ao próprio escopo racional. É o próprio Plotino quem afirma que suas palavras são ícones, no sentido de que apontam para algo além de si mesmas.

Essa ideia está expressa, por exemplo, na *Eneada* V.3.17, onde Plotino compara os discursos filosóficos a imagens (*eikones*) que servem como meios para a alma ascender à contemplação do Uno, mas que devem ser abandonadas uma vez que a visão direta é alcançada. Ele afirma que os raciocínios são como degraus que conduzem ao cume, mas que não substituem a experiência da presença. Essa concepção foi estudada por autores como Pierre Hadot (1995), que ressaltam o caráter iniciático e transformador do discurso filosófico em Plotino., no sentido de que apontam para algo além de si mesmo.

Esse desenvolvimento, no entanto, se aprofundará ainda mais a partir de Jâmblico, pois nesse autor há um reconhecimento profundo das limitações do pensamento racional e discursivo. Esse é um ponto que muitas vezes é tocado pelos comentadores do neoplatonismo, mas existem nuances profundas que acabam por escapar a uma leitura apressada desse autor.

Obviamente, o fenômeno do ceticismo foi extremamente importante para a filosofia helenística, tendo parte de suas raízes nos próprios diálogos platônicos e na figura de Sócrates, e a própria Academia se voltou para um pensamento cada vez mais cético. Isto não pode ser interpretado meramente como um “buraco” histórico dentro do que viria a ser o médio-platonismo e o neoplatonismo, mas sim como parte fundamental da formação dessas tradições, sem o qual elas perdem grande parte do seu “eixo” e de sua própria capacidade de vinculação às tradições anteriores que lhe antecederam.

- a) a abordagem cética no platonismo rejeita a possibilidade apreensão absoluta da verdade através da linguagem e dos cinco sentidos. Isto não significa, no entanto, não fazer uso dessas faculdades, mas sim o reconhecimento de suas problemáticas e a ineficácia desse método para se acessar o conhecimento do ser;
- b) curiosamente, as tradições platônicas que se desenvolvem posteriormente, como o médio-platonismo e o neoplatonismo, passam a dar uma atenção específica cada vez mais íntima a um tipo de experiência “suprarracional”, que visa transcender os limites da razão e dos sentidos, envolvendo práticas teúrgicas e de alteração de consciência³⁴;
- c) quando Jâmblico comenta a impossibilidade de a razão compreender a teurgia, possibilitando-a como uma “oitava superior” do ato de conhecer, ele em alguma medida ressignifica o ideal cético;
- d) porém, isso não faz dele, um “irracional”, como muitas vezes foi descrito, especialmente em leituras modernas que contrastam sua ênfase teúrgica com a suposta “racionalidade” da filosófica clássica. Autores como Gregory Shaw (1995) e Emma Clarke (2001) argumentam que, embora Jâmblico seja frequentemente acusado de anti-intelectualismo, sua proposta não exclui a razão, mas a integra numa perspectiva superior, ritual e simbólica. Seus textos são descritos como potentes em termos de uso dos recursos dialéticos clássicos da filosofia grega.

³⁴ Aqui preciso abrir uma “nota explicativo” sobre “alteração de consciência”. De fato, essa nomenclatura é moderna e não aparece no neoplatonismo. O uso do termo “consciência” tem sido adotado por alguns pesquisadores para denotar algo que, na documentação original, aparece com inúmeros termos diferentes. Temos, por exemplo, o termo αἴσθησις / συναίσθησις (sensação, co-percepção, perceber “juntamente”), que aparece em Plotino (*En.* IV 8 8); também σύνεσις (sýnesis), uma forma de “compreensão reflexiva” ou “metacognição”, παρακολούθησι (parakolouthesis), termo que pode significar algo semelhante à “atenção” que “acompanha” uma “ação mental”. Existem muitos termos diferentes e um dos melhores estudos do tema em Plotino é do Prof. Dr. Bernardo Lins Brandão: *Estados de consciência e níveis do eu em Plotino* publicado na Revista *Archai* 10 (2013). Também é interessante em Dominari (2022).

O termo “alteração de consciência”, usado neste texto, denota uma “atividade” que se manifesta enquanto “outra” em relação ao estado de sensopercepção “ordinário”. Eu justifico o uso do termo pelo trecho do *De Mysteriis* (250, 15-19) em que Jâmblico afirma que “a alma abandona sua existência anterior [...] e, alterada, recebe outra vida.” O termo usado é ἀλλάττεται (alláttetai) que, no contexto, traduzo como “alterado”, pois significa “outro”, no sentido de “alteridade”. Jâmblico usa muitos termos diferentes em grego para esses estados, como ἔκστασις (êxtase), sair de “si”; ἐνθεουσιασμός (entheousíasmos), de em (dentro) e theos (deus), ter deus dentro de si; ἐπιπνοία (epipnoía), uma ação alterada sobre a mente; μανία (manía), no sentido platônico de “loucura sagrada” e outros.

Antes do surgimento do chamado médio-platonismo, outras correntes desenvolveram-se no interior ou a partir da tradição platônica. Após o período da Academia Média, que foi fortemente marcado pelo ceticismo de Arcesilau e Carnêades, emerge a chamada *Academia Nova*, nome que se refere sobretudo ao período final da escola sob a influência de Filon de Larissa (c. 154–84 a.C.) e Antíoco de Ascalon (c. 130–68 a.C.).

Esse período é marcado por um forte sincretismo, e em Filon de Larissa temos uma aproximação do platonismo de ideais estoicos. A aproximação de Filon ao estoicismo consistia, sobretudo, em aceitar a possibilidade de conhecimento probabilístico (*verisimile*) e em valorizar a razão prática como guia da ação – algo compatível com o ideal do *sábio* estoico. Embora mantivesse a suspensão do juízo em questões especulativas, Filon admitia que em contextos práticos era possível agir com base em representações persuasivas, retomando elementos do *pithanon* de Carnêades, mas aproximando-os do critério de assentimento racional dos estoicos (BRITTAIN, 2001).

Além da Academia institucional, ideias inspiradas no platonismo circularam em outras escolas e tradições. O ecletismo filosófico do período helenístico favoreceu diálogos entre platônicos, estoicos e peripatéticos, bem como o surgimento de perspectivas religiosas que reinterpretaram o platonismo à luz de tradições orientais e cultos de mistério. Esse ambiente cultural formará o pano de fundo para o desenvolvimento posterior de sistemas como os Oráculos Caldeus, o Hermetismo e o Gnosticismo – todos profundamente influenciados por temas platônicos, como a ascensão teúrgica da alma, a estrutura metafísica enquanto separada em “níveis de realidade” e a proposta de ascese³⁵ espiritual.

3.4 MÉDIO PLATONISMO (SÉCULOS I–III)

Para compreender o fenômeno do médio platonismo é preciso se atentar para as conjunturas históricas e sincréticas que permitiram o desenvolvimento de

³⁵ A ascese aqui também deve ser explicada. No contexto platônico, ela simplesmente significa “exercício” e a “ascese” assume contornos diferentes em cada autor. Não deve ser confundida com a ascese cristã, que vai evocar tonalidades específicas deste tipo de exercício espiritual/religioso. No neoplatonismo, as ascetes fazem referência, de modo geral, ao modo como o filósofo “trabalha” sua atenção, deslocando-a de seus referenciais mais imediatos para níveis de “absorção” em outros estratos do real.

uma série de diferentes tradições notavelmente “platônicas” nos séculos seguintes. Para tanto, é preciso trazer um pouco do contexto histórico-cultural desses séculos e dos espaços-tempos em que essas novas filosofias foram construídas.

Uma grande presença que podemos constatar, a partir do influxo de inúmeros “cultos de mistérios”, é que estas tradições começam a se atentar para um tipo de “saber” que não emerge diretamente da linguagem ou do método filosófico tradicional. Os cultos de mistérios (Burkert, 1987) eram bastante conhecidos por produzir experiências de “alteração de consciência”³⁶ em seus iniciados, e a popularização desse tipo de fenômeno se torna cada vez mais importante dentro do platonismo que circula nos primeiros séculos da Era Comum.

3.4.1 Médio platonismo e suas “inovações”

Esse fenômeno geralmente aparece descrito por alguns autores como um “apoio na religião” ou um “direcionamento ao irracionalismo”, mas isto, na minha perspectiva, decorre de uma incompreensão sobre a própria obra de Platão e de seus seguidores – e, novamente, de um anacronismo projetado sobre a ideia de filosofia antiga. Existe uma tendência “moderna” em ler os diálogos platônicos sem levar em conta os aspectos de seus escritos que são profundamente influenciados pela atmosfera espiritual de seu tempo. Um grande exemplo disso está na própria figura de Sócrates, que é descrito enquanto uma manifestação de “Apolo” e, no *Banquete*, associado ao poder de “Dioniso” (Platão, *Banquete*, 215a–218b).

Algo bastante ignorado é o quanto as tradições filosóficas – em especial o platonismo de modo geral – estiveram engajadas com as práticas espirituais de seu tempo. O caso emblemático da sabedoria de Sócrates, do reconhecimento de sua própria ignorância, deriva não de uma reflexão racional meramente, mas de uma consulta ao Oráculo de Delfos (Platão, *Apologia*, 21a–23c). Ou seja, o ato que faz Sócrates tomar consciência da sabedoria do não saber emerge da sua interação com uma pitonisa – uma mulher que se dizia profundamente possuída pelo deus Apolo, em estado de transe, e que comunicava sabedorias oraculares.

³⁶ Burkert, nesta obra de referência, enfatiza essa característica. O sentido é próximo ao descrito nas notas acima.

Obviamente, também é bastante evidente a importância da figura do *daemon* de Sócrates, a entidade divina que era, em grande parte, portadora da sua sabedoria. Esse aspecto aparece de forma recorrente em diversos diálogos, como na *Apologia* (31c–32a), *Fedro* (242b) e *República* (VI, 496c). Quando Platão utiliza esse tipo de terminologia ele está, na verdade, fazendo uso de uma série de vocábulos que são considerados “espirituais” e “religiosos”, sem fazer com isso uma distinção entre experiência “espiritual” e “filosófica”. As descrições trazidas por Platão em relação ao post-mortem e ao ciclo da vida possuem relações bastante implícitas com os Mistérios Órficos e parecem “beber” da terminologia dos Mistérios de Elêusis. Uma parte importante do *Banquete* diz respeito à associação entre a descrição de Eros e do erotismo enquanto uma forma de pedagogia associada aos Mistérios (Platão, *Banquete*, 210a–212b).

Com isso, quero ressaltar que não é possível apresentar o platonismo anterior ao desenvolvido nos territórios romanos como um “platonismo puro” que depois foi “corrompido” pela relação com práticas oraculares e religiosas. Isso não significa, contudo, afirmar que essas interações não tenham se intensificado e adquirido dimensões cada vez mais específicas. Uma das principais características do médio platonismo, na minha perspectiva, é a de que há uma forte integração com elementos do Médio Oriente e do Egito nas obras desses autores. A experiência “religiosa”, também, se torna cada vez mais “pessoal” e “misteriosa”, pois vemos que filósofos como Apuleio de Madara, em sua *Apologia*, são apresentados como possuidores de saberes “mistéricos” e “secretos” acerca das divindades³⁷.

Isto se deve, principalmente ao intercâmbio proporcionado pelas transformações políticas culturais dos primeiros séculos da Era Comum. A consolidação do Principado Romano, a partir de Augusto (27 a.C.), inaugurou uma nova organização estatal que manteve a aparência republicana, mas centralizou o poder em torno do Princeps e da elite senatorial. Nos três primeiros séculos da era comum, o principado vivenciou, segundo a documentação, uma série de transformações, que favoreceu não apenas o desenvolvimento econômico e

³⁷ Para explicar o médio platonismo da maneira como gostaria, seria preciso acrescentar uma sessão sobre os Cultos de Mistérios e o que eles parecem “mudar” na mentalidade religiosa do período. Também aqui seria um espaço para se discutir a “helenização” e as aberturas culturais incidentes na filosofia. Como não é possível devido ao escopo da pesquisa, apresento algumas recomendações de leitura na bibliografia.

administrativo, mas também um vasto intercâmbio cultural entre as diversas regiões do império (Roldán et al., 1984, p. 23–40).

Durante esse período, o Oriente romano – em particular as províncias do Egito, Síria, Ásia Menor e Palestina – deixou de ser percebido como periferia cultural e passou a desempenhar papel central na produção simbólica e filosófica do império. Cidades como Alexandria, Éfeso, Antióquia e Pérgamo tornaram-se verdadeiros polos intelectuais e espirituais, abrigando escolas filosóficas, comunidades religiosas e centros de saber e culto. Alexandria, por exemplo, era não apenas um entreposto comercial e sede da administração romana no Egito, mas também um espaço de efervescência religiosa e filosófica, onde judeus, egípcios, gregos e romanos partilhavam rituais, cultos e tradições interpretativas (Bricault, 2008; Fowden, 1993)³⁸.

A documentação epigráfica e literária revela que, já no século I, a aristocracia grega do Oriente havia integrado plenamente os quadros administrativos romanos, e que os cultos locais, como o de Serápis, eram objeto de reformulações teológicas com pretensões universais. O sincretismo religioso, assim como o uso da filosofia para legitimar experiências espirituais, passou a ser uma marca da religiosidade romana urbana. A cultura das elites misturava estoicismo, platonismo, astrologia e práticas mágicas – contexto que preparou o terreno para a emergência do neoplatonismo e de movimentos como o hermetismo alexandrino e a gnose cristã (PUECH, 1978; História de Roma II, p. 51-53).

Não acredito, contudo, que devemos pensar que o “influxo oriental” ou “religioso” no platonismo dos primeiros séculos se deva única e exclusivamente a uma “influência” - palavra historiográfica problemática - porque esta implica em uma “passividade” por parte do receptor que é “influenciado”. O contato com outras culturas produziu impactos gerais, principalmente nos territórios orientais do território romano, e essas trocas culturais foram recíprocas.

Arnaldo Momigliano (1984) contribui para essa leitura ao enfatizar que o helenismo, longe de ter sido suprimido pelo poder romano, foi absorvido e reconfigurado. Para Momigliano, o que ocorre não é a substituição de uma cultura por outra, mas um processo de adaptação mútua, no qual elementos egípcios,

³⁸ Fowden (1993) é um dos melhores nomes para explicar a emergência da teurgia a partir destes vínculos.

judeus, gregos e romanos são reinterpretados em novos ambientes políticos e religiosos, como Alexandria, Roma e Antióquia. Ele destaca que, nesse ambiente de contato e entrelaçamento cultural, o judaísmo alexandrino (exemplificado em Fílon), o sincretismo religioso greco-egípcio e a racionalização filosófica das tradições locais passaram a dialogar diretamente com o platonismo e o estoicismo.

A filosofia imperial, portanto, emerge como resultado de um mundo profundamente entrelaçado, onde o saber grego se reencontra com tradições orientais num esforço comum de interpretar o cosmos, a alma e o divino (MOMIGLIANO, 1984, p. 115–132). Ao enfatizar que o helenismo, longe de ter sido suprimido pelo poder romano, foi absorvido e reconfigurado, Momigliano nos ajuda a pensar que o “platonismo imperial”³⁹ surge, assim, como produto de um ambiente em que o saber filosófico é progressivamente religado a inúmeros saberes advindos de culturais diferentes, mas que circularam e se aproximaram da experiência filosófica platônica anterior.

Quero propor, aqui, uma interpretação, bastante incipiente, sobre alguns aspectos desses entrelaçamentos culturais, partindo do ponto de vista da absorção do platonismo por tradições oriundas dos territórios orientais:

- a) a universalidade do pensamento platônico permitiu que muitas tradições “orientais” pudessem ter um aparato dialógico e discursivo para referenciar suas experiências religiosas;
- b) isso pode ter ocorrido pelo fato de que, ao escrever em grego e tornar inteligível determinadas experiências culturais específicas, esses autores procuraram se inserir dentro da comunidade letrada greco-romana;
- c) por outro lado, também é importante reconhecer a possibilidade desses autores terem percebido a capacidade transformadora do platonismo, vendo-o como um recurso útil para que sua própria experiência pudesse ser traduzível ao nível de uma linguagem filosófica. Esse aspecto torna-se importante de levarmos em consideração, principalmente quando compreendemos que muitos desses textos eram reservados a uma pequena parcela de iniciados(as) ou membros de comunidades fechadas, questionando a universalidade da hipótese b;

³⁹ Termo usado por Giovanni Reale na obra já citada. Esta terminologia enfatiza a formação destes corpos filosóficos devido à influência das conquistas romanas.

- d) como Platão podia ser visto como um intérprete de alguns mistérios derivados da cultura grega, esses autores passaram a entender que seus mistérios eram, de algum modo, equivalentes aos dos gregos. Isso é importante quando temos em conta que há, também, no âmbito dos “cultos de mistérios” um fenômeno sincrético, em que divindades egípcias, gregas e frígias passam a ser associadas umas às outras⁴⁰;

No tocante ao modo como os platônicos dos primeiros séculos lidaram com essas tradições, quero trazer alguns pontos importantes, que emergem da minha reflexão pessoal sobre tema e que podem vir a ser contestados por pesquisas futuras mais específicas sobre esse tipo de sincretismo, mas que vale a pena serem expostas:

- a) é bem possível que, devido ao movimento do ceticismo filosófico, houvesse um ar de descontentamento geral com as capacidades de apreensão do mundo pela linguagem. A experiência dos mistérios parece convidar esses filósofos, justamente, a um tipo de experiência do mundo não mediada pelos aparatos da razão especulativa. Desse modo, não veríamos tanto um “rompimento” com a Academia Média, mas uma continuidade “sutil” de determinadas “intuições” trazidas pelo próprio Platão e continuadas pela Academia sobre as impossibilidades do saber;
- b) este elemento fica cada vez mais patente, por exemplo, em Jâmblico de Cálcis e na sua proposta de que a experiência última da existência – a unificação com o divino – jamais poderia ser alcançada pela razão ou pelo método racional. Em inúmeros casos no *De Mysteriis*, Jâmblico cita experiências de “êxtase” que seriam consideradas como causadas por enfermidades do corpo e da mente, considerando-as não teúrgicas e passíveis apenas de produzir ignorância. No entanto, as práticas teúrgicas – bastante específicas – possuiriam uma “metodologia” para o acesso às verdades superiores;
- c) os neoplatônicos, no entanto, no período posterior aos médio-platônicos, não deixam de explicar teoreticamente as possibilidades dos tipos de experiência “suprarracionais”, pois o próprio método filosófico é usado para expor as

⁴⁰ O caso emblemático é a associação de Ísis a Deméter.

camadas epistêmicas de acesso ao real, apontando o “momento” em que a linguagem – enquanto *dianoia* – “finda” e não consegue acessar estados mais unitivos de realidade;

- d) estes autores do médio platonismo podem, simplesmente, estar dando uma atenção especial aos vários aspectos dos escritos platônicos em que são pressupostas conexões com o universo dos deuses, a reencarnação das almas, *daemones* e deuses.

3.4.2 Principais nomes do médio platonismo

Quando falamos de autores do médio platonismo, entre os principais nomes associados estão os de Antíoco de Ascalon, Plutarco de Queroneia, Albinus, Apuleio e Numênio de Apameia. Cada um à sua maneira propõe leituras metafísicas e cosmológicas que articulam a transcendência do mundo das Formas, a hierarquia da Alma e o papel do Uno ou do Bem como princípio supremo da realidade. Numênio de Apameia, por exemplo, é conhecido por sua famosa pergunta: "O que é Platão, senão um Moisés que fala ático?" (fragmento 8), sinalizando a convergência entre tradição filosófica e uma espiritualidade que demonstra diálogo com a tradição hebraica.

No entanto, como abordaremos nas próximas páginas, o médio platonismo não pode ser descrito somente como a escrita desses filósofos nomeados, porque uma série de tradições estão incluídas dentro desse período, e que são, por esse mesmo motivo, médio-platônicas. São elas:

- a) os “gnosticismos” cristãos: termo usado no plural, pois faz referência a uma série de grupos e/ou sistemas espirituais, desenvolvidos nos primeiros séculos da Era Comum, que se utilizaram de uma série de elementos “platônicos” para descrever a realidade e a “queda” da alma. Nesses sistemas, o indivíduo encontra um tipo de “salvação” através da “gnose”, que é uma experiência suprracional de conhecimento imediato da realidade divina;
- b) os textos que compõem o *Corpus Hermeticum*. Se no gnosticismo temos uma grande “mescla” de elementos platônicos com tradições judaicas e/ou cristãs, aqui aparecem com força símbolos derivados das tradições egípcio-helenísticas. Um personagem curioso desses tratados é Hermes

Trismegistus, considerado uma “fusão” do deus egípcio Thoth com Mercúrio e Hermes. Fowden (1993) descreve os desenvolvimentos desses textos, apontando sua grande rede de influências sobre o próprio Jâmblico e autores posteriores;

- c) os Oráculos Caldeus, texto em fragmentos, derivados dos séculos II-III, que descrevem uma cosmovisão explicitamente platônica, mas com o uso de métodos mágico-teúrgicos para realização a “elevação” da alma em direção aos mundos metafísicos e essenciais. Foi considerado, por muitos, como a “bíblia” no neoplatonismo.

Todas estas tradições descritas são extremamente policromáticas, possuindo inúmeros textos que revelam tradições e corpos de conhecimento completamente diferentes. Mas a presença de termos e elementos platônicos é bastante definitiva. Sem a visão destas tradições, nossa percepção do médio platonismo ficará “obscurecida”, devido à alta importância que todos esses textos tiveram não somente nos primeiros séculos, mas, sobretudo, na Antiguidade Tardia como um todo. Fowden (1993) sugere que seu estudo sobre o “Hermes Egípcio” é, na verdade, uma análise da “mentalidade tardo-antiga”, como o próprio título de seu trabalho se apresenta – *A Study of the Late Antiquity Mind*.

Também, cada vez mais, nesse período, a ideia de μυστήριον (mistério), geralmente aplicada a cultos isolados e mantidos secretos, passa a se estender para a leitura de textos de um modo geral. O olhar para a textualidade passa a enxergar em Platão e outros autores “símbolos vivos” que precisam ser decifrados por aquele que os lê. Trazendo novamente a perspectiva de que a leitura deve ser entendida dentro do seu contexto, é importante sabermos que é nesse ponto que os textos começam a se apresentar enquanto dotados de camadas cada vez mais profundas, abertas geralmente aos olhos daquele que se libertou das limitações dos seus sentidos mais imediatos. Ou seja, o texto é *vivo* e nele não existe apenas um único sentido, mas uma multiplicidade de camadas ora escondidas, ora reveladas.

Esse ponto é muito importante e precisa ser meditado para uma apreensão correta do fenômeno do platonismo na antiguidade. Na visão dos médio-platônicos e, mais apropriadamente, dos posteriores neoplatônicos, a realidade (o Ser) é vista não como um “ente” monolítico e dado, mas como uma coisa “viva”, capaz de desvelar uma série de camadas sobrepostas umas às outras. Ao conceber o cosmos

enquanto “tripartido”, esses filósofos estão afirmando que o mundo experienciado pelo aspecto imediato dos sentidos pode ser “atravessado” e que, com outras capacidades da alma, o filósofo consegue captar outros “níveis de realidade”, não reconhecidos pela simples capacidade de ver, ouvir, tatear, cheirar e degustar.

Portanto, existem níveis que podem ser acessados em uma dinâmica cada vez mais profunda, mas o acesso a esses “outros planos” só pode acontecer na medida em que a pessoa que o experiencia avança, ela mesma, a estados de consciência diferentes daquele em que esse mundo da imediatez dos sentidos é experienciado. O mundo é “tripartido”, mas a “alma” também o é – e é somente através dos outros níveis da própria alma que a realidade “oculta” pode ser experienciada. A revelação dos “mundos ocultos” é, na verdade, o desvelar das próprias capacidades da alma e por isso a ascese – entendida enquanto exercício espiritual de transformação dos estados da alma – é pré-condição para esse tipo de experiência.

Um exemplo disto está bem claro nas tradições gnóstica que compõe parte daquilo que está sendo nomeado como “médio platonismo”. Em minha pesquisa sobre Gnosticismo Naasseno (2021), analisei o modo como esses gnósticos (do século III) percebiam os “três níveis de realidade” a partir das “três naturezas” presentes no ser humano: corpo, alma e pneuma (espírito).

A realidade seria, na visão desses gnósticos, composta por esses três níveis de “ser”, assim como o próprio ser humano, por ser parte natural do próprio mundo. Pelo corpo, os sentidos imediatos são experienciados; pela alma, o mundo da linguagem, da razão e da imaginação. Através do pneuma, a terceira camada, uma nova realidade se desvelaria, assim como um novo modo de conhecer (gnosis) se mostraria, inacessível àqueles que só conseguem “ver” o mundo através do corpo ou da alma.

O que é curioso sobre esses gnósticos é a afirmação de que poucas pessoas conseguem atingir o estado de “pneumático”, que representa o acesso a uma consciência além da alma e do corpo. Esses seriam os “eleitos” capazes de perceber os mistérios do mundo e de revelá-los àqueles que não possuem gnosis. Porém, um aspecto muito importante desta perspectiva, é que os naassenos afirmam que, por exemplo, Jesus Cristo, ao falar aos seres-humanos, falou de modo tripartido, direcionando, através de uma mesma “frase” ou “ensinamento” três diferentes mensagens, direcionadas aos hylicos (aqueles que estão no nível do

corpo), os psíquicos (aqueles que foram além do corpo e conseguem compreender no nível do pensamento discursivo e da interpretação) e aos pneumáticos (aqueles que verdadeiramente entenderam sua mensagem) (LANCELLOTTI, 2001).

Uso os naassenos como “exemplo” devido à clareza da exposição e porque os gnosticismos são reconhecidos como parte do médio platonismo, mas sem buscar fazer generalizações, porque cada documentação precisa ser analisada dentro do seu contexto em específico. A ideia da “tripartição”, contudo, aparece no período em uma série de gnosticismos e outras tradições herméticas e textos filosóficos, sendo que em algumas delas as pessoas podem, por via do conhecimento, adquirir a capacidade pneumática, enquanto em outras tradições os seres-humanos já nascem limitados por suas capacidades de nascimento.

A “grande questão” aqui levantada é que os textos lidos e interpretados nesse período passam cada vez mais a ser associados a “sentidos ocultos”, que só seriam “descortinados” por uma parcela menor de pessoas que, por obterem algum tipo de sucesso espiritual, teriam uma leitura privilegiada dos textos. Parece que a lógica dos “Cultos de Mistérios” que ocorriam em “segredo” passa a ser “transposta” para os próprios textos e, não à toa, nesse período vemos a emergência de grande parte daquelas literaturas consideradas “reveladas”, como os escritos do *Corpus Hermeticum*, os Evangelhos Gnósticos e os Oráculos Caldeus. Quando Jâmblico afirma, no Livro I do *De Mysteriis*, que sua resposta está regida por “Hermes”, o comunicador das verdades divinas, ele está – de algum modo – fazendo referência a estas tradições que passaram a enxergar os textos enquanto veículo de “acesso” ao mundo espiritual e vice-versa⁴¹.

Os médio-platônicos frequentemente, nesse período, interpretaram Platão de modo alegórico e propunham um sistema tripartido da realidade, composto por um princípio supremo (o Uno ou o Bem), um Intelecto intermediário (*Nôus*) e uma Alma do Mundo, antecipando estruturas que serão formalizadas pelos neoplatônicos. Isto não significa, obviamente, que esses filósofos liam Platão do

⁴¹ Veja, por exemplo, que um mesmo texto x, neste aspecto, teria interpretações completamente diferentes, a depender do “estado espiritual” daquele que o lê. Uma pessoa “hýlica” (material), segundo os gnósticos naassenos, veriam nos Evangelhos um Jesus Cristo literal, material; o intérprete psíquico, geralmente associado aos próprios padres da Igreja proto-ortodoxa, poderiam captar “símbolos” e “ensinamentos” mais gerais; mas apenas os “pneumáticos” poderiam “ver” a verdadeira proposta por detrás daquelas palavras. Em um mesmo texto, existem três níveis de interpretação.

mesmo modo como os naassenos, citados no exemplo anterior, concebiam os Evangelhos. Mas sim que, a título de contexto, a leitura “alegórica” e “simbólica” vai se tornando cada vez mais natural e parte da vida cotidiana desses pensadores.

Outros autores que também se sobressaem nesse período são Plutarco e Albinus. O primeiro, em sua obra *Sobre o E de Delfos*, defende a concepção de um Uno transcendente que emana a ordem inteligível e sensível, tema que será amplamente apresentado no neoplatonismo posterior. Aqui, contudo, é importante ressaltar que Plutarco, além de filósofo, era um sacerdote de Delfos, e que algumas de suas obras orbitam bastante em torno de temas de caráter “espiritual”, como é o caso de sua interpretação do mito de Isis e Osíris e de seus escritos sobre a pitonisa e o transe do deus Apolo. De modo análogo ao que os gnósticos – não somente os naassenos – estavam fazendo com os escritos dos Evangelhos, buscando camadas profundas de entendimento, Plutarco o faz com os mitos do Egito. Já Albinus, em sua *Introdução à filosofia de Platão*, oferece uma leitura didática da metafísica platônica que servirá de base para autores posteriores (DILLON, 2007).

Um outro ponto importante que nos interessa no contexto do médio platonismo, é a obra de Apuleio de Madaura (c. 125–170 d.C.), que ocupou um lugar central como filósofo latino que incorporou dialeticamente elementos mágicos e espirituais ao pensamento platônico, sendo ele próprio também um sacerdote de Esculápio⁴². Sua autobiográfica *Apologia*, escrita como defesa de uma acusação de feitiçaria, revela sua compreensão sofisticada da magia como alinhada à filosofia de seu tempo – e não como superstição ou crime social.

A autora brasileira Semíramis Corsi Silva, em sua dissertação de mestrado intitulada *Relações de poder em uma acusação de magia no século II d.C.: análise do discurso "Apologia" de Apuleio* (SILVA, 2006), destaca que a acusação partiu de interesses familiares e patrimoniais ligados à viúva Pudentila, e que Apuleio se defende como filósofo que utiliza rituais de conhecimento natural como parte de uma tradição espiritual genuína. É um momento curioso em que podemos perceber a figura do filósofo enquanto um personagem associado a práticas mágicas consideradas potencialmente perigosas pela população em geral.

⁴² *Relações de poder em uma acusação de magia no século II d.C.: análise do discurso "Apologia" de Apuleio* (UNESP, 2006).

Aqui percebemos, por exemplo, não somente que os filósofos desta época poderiam demonstrar certo tipo de poder “sobrenatural”, como é bem demonstrado em inúmeros casos por Gregory Shaw (1995), mas também que eles passaram a ser encarados como figuras potencialmente perigosas pelo coletivo social. É curioso, nesse aspecto, para aprofundarmos o debate sobre as diferenças entre filosofia antiga e filosofia contemporânea, pensarmos que ao conhecermos um “filósofo” do nosso mundo, se tivéssemos por parâmetro esse período, isso automaticamente poderia levantar medos e suspeitas de que esse personagem pudesse, de algum modo mágico e sobrenatural, nos fazer “mal” – ou, em um outro sentido, nos curar profundamente e transformar nossa condição de ser por um habilidade sobrenatural⁴³.

Outro autor importante foi Numênio de Apamea, ativo na primeira metade do século II d.C., frequentemente apontado como um dos mais importantes filósofos da tradição platônica e pitagórica. O filósofo é conhecido por seus fragmentos e testemunhos que exibem semelhanças com os Oráculos Caldeus, embora o sentido exato de dependência – se Numênio apropriou-se das ideias oraculares ou se houve desenvolvimento paralelo – permaneça objeto de debate acadêmico (JOURDAN, 2023; DODDS, 1956; MAJERCIK, 1989). O fato é que, como salientamos anteriormente, os filósofos desenvolvem “noções especulativas” sem dissociá-las do âmbito mais geral da experiência “teúrgica”.

Para Numênio, a natureza hierárquica do cosmos, que vemos refletida nos oráculos, onde se destaca a tríade divina – transcendente, intermediária e imanente – convergia com sua afirmação de uma realidade primeira, superior àquelas descritas por outros platonistas (DILLON, 1996). Quanto à teoria do conhecimento, Numênio propõe que a alma, por meio da contemplação filosófica, pode participar das emanções divinas através de uma ascensão espiritual, traçando um caminho de retorno ao Princípio primeiro através de práticas de elevação contemplativa (COOK, 2010; LEWY, 1956).

Percebe-se, portanto, que o médio platonismo é um “caldeirão” cultural onde convergem muitas oitavas diferentes, mas que há uma acentuação forte na das “realidades superiores”, que se dá pela elevação das faculdades da alma. Nesse

⁴³ Imagine um curso de “Graduação” em Filosofia e compare com este cenário. Ele não faz absolutamente nenhum sentido para nós, e isto mostra o abismo entre a forma de filosofar destes pensadores e o nosso.

ponto, o platonismo se configura enquanto uma prática de “ascensão espiritual”, no sentido de que a vida platônica serve ao propósito de transportar a consciência para planos mais elevados e refinados de percepção.

3.4.3 John Dillon, o “submundo” do platonismo e a recepção dessas tradições

Um trabalho importante sobre o médio platonismo foi apresentado por John M. Dillon na obra *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220* (1996). No capítulo oitavo desse livro, o autor introduz o conceito de “submundo do platonismo” (*Platonic Underworld*) para designar um conjunto de tradições filosófico-religiosas que, embora situadas ao que estaria fora das escolas platônicas propriamente ditas, foram essenciais para o desenvolvimento desta tradição, influenciando profundamente os escritos neoplatônicos posteriores, em especial a própria obra de Jâmblico. Dillon destaca, em seu trabalho, três dessas correntes: o gnosticismo – dando ênfase à escola valentiana –, a tradição hermética e os Oráculos Caldeus.

Dillon (1996) propõe o estudo desse “subsolo platônico” como forma de compreender a difusão de elementos do pensamento platônico no interior de práticas espirituais e iniciáticas do século II d.C., constituindo, assim, uma vertente mais “ritualizada” e menos “filosófica” do platonismo. Dillon estrutura seu argumento por meio de três estudos de caso. Em primeiro lugar, o sistema valentiniano é apresentado como uma adaptação criativa do esquema platônico de Uno, Intelecto e Alma, incorporando pares eônicos (syzygies) e redefinindo o papel do *Nous* e da Alma do Mundo. Pois, na gnose valentiana, existe uma separação brusca entre o mundo sensível e o mundo inteligível, causada pela queda do “Demiurgo”.

Em segundo lugar, os textos herméticos – particularmente o *Poimandres* – são analisados como portadores de uma cosmovisão tripartida (intelecto, cosmos estrelado e mundo sublunar), refletindo diretamente o universo descrito por Platão no *Timeu*, embora com uma ênfase maior na iniciação e na revelação divina. Por fim, Dillon examina os Oráculos Caldeus e sua tríade Pater–Nous–Hecate⁴⁴, estabelecendo um paralelo direto com a tríade platônica e realçando o papel da

⁴⁴ Um ponto curioso nessas tradições é a presença contínua de uma entidade “metafísica” feminina: Hecate, nos Oráculos Caldeus; Sophia, na Gnose Valentiana; Barbelô, nos escritos sethianos; a Alma do Mundo em outros autores.

teurgia como prática que busca restabelecer a ligação da alma com o *Nôus* (DILLON, 1996).

Ao final do capítulo, Dillon sublinha que essas tradições, ainda que heterodoxas no interior do pensamento platônico clássico, foram fundamentais para a formação do neoplatonismo teúrgico, especialmente nas figuras de Jâmblico e Proclo. O “submundo” do platonismo é, portanto, ao mesmo tempo um campo de difusão e de transformação da tradição platônica, em que a ênfase no conhecimento intelectual é complementada por práticas rituais, purificadoras e revelatórias. Apesar das limitações documentais – como a então recente descoberta e ainda incompleta edição dos manuscritos de Nag Hammadi –, Dillon reconhece a importância dessas fontes para o entendimento mais amplo da religiosidade filosófica da Antiguidade Tardia.

Complementando as análises de Dillon, o trabalho de Dylan M. Burns reforça a relevância do “submundo do platonismo” como categoria útil para a historiografia filosófico-religiosa. Em especial, Burns (2014; 2019) investiga o platonismo presente na soteriologia dos setianos, mostrando como conceitos como o Uno, o Intelecto e a Alma do Mundo são assimilados e transformados em estruturas mitológicas e salvíficas nos textos gnósticos. Sua leitura confirma que essas tradições não apenas incorporaram vocabulário platônico, mas também se engajaram profundamente em seu imaginário cosmológico e escatológico, contribuindo para a hibridização entre filosofia, teologia e ritual na virada do século II.

Apesar da importância destas pesquisas, acredito que existem alguns pontos que devem ser ponderados. A ideia de um “submundo” parece implicar algo “deslocado”, marginal ou oculto em relação a algo que, como o próprio Dillon parece apontar, seria “ortodoxo”. No entanto, acredito que o “obscurecimento” destas tradições se deva não ao contexto dos séculos II-III em si, ou enquanto “propriamente platônicas”, mas sim ao modo como esta documentação sobreviveu (ou não) nos séculos seguintes, influenciando a maneira como esse tipo de literatura foi apropriado nos períodos posteriores.

Como ressaltamos já nesta introdução, há uma apropriação significativa de ideias platônicas por grande parte da teologia cristã, e muitas das tradições consideradas “inapropriadas” ao pensamento cristão acabaram por encontrar outras formas de divulgação e recepção. Porém, no âmbito geral da antiguidade, vemos filósofos de renome como Numênio realizando inúmeros paralelos com os Oráculos

Caldeus, assim como várias tentativas de filósofos que eram grandes nomes da filosofia neoplatônica em citar e interpretar esses oráculos. A grande questão aqui parece ser que esses pensadores foram trazidos para um "submundo" pela própria recepção cristã e pela academia europeia, não sendo um "fato" do platonismo antigo.

Alguns trabalhos acadêmicos mais recentes contextam a ideia de que o platonismo do *Corpus Hermeticum*, dos Gnosticismos e dos Oráculos Caldeus seriam uma espécie de "submundo" do platonismo, algo marginalizado. O primeiro ponto a ser destacado aqui é que Porfírio comenta que inúmeros gnósticos frequentavam a Escola de Plotino em Roma, citando especialmente as seitas de um tal de Adelphius e de Aquilinus, que continham seus próprios "textos revelados", como "Zoroastro, Zostrianos, Alogenes" e outros (*Vita Plotini*, 16). É dito que Plotino, com frequência, entrava em desacordo com esses gnósticos.

Esse "desacordo" em específico levou o filósofo a escrever alguns tratamentos como resposta a estas gnósticos, como é o caso da *Eneada II:9*, chamada *Contra os Gnósticos*, e outros escritos como V,8 e VI,9 abordam temáticas parecidas. O que é curioso nesse aspecto é que, por mais que Plotino escreva contra esses gnósticos, eles eram alunos que frequentavam a sua escola, que participavam de um mesmo meio "social" e que, portanto, estavam incluídos no meio "platônico" romano do seu tempo. Não eram grupos "marginais", sem nenhum contato com "escolas tradicionais", mas sim pessoas ativas nas atividades sociais envolvidas na filosofia.

A própria necessidade de se escrever uma "refutação" contra esses personagens e suas ideias demonstra a popularidade de suas ideias entre os aderentes do platonismo e ouvintes do próprio Plotino. O dito "fundador do neoplatonismo" escreveu inúmeras vezes contra os epicuristas, estoicos e outras escolas filosóficas, e ninguém parece considerar, por isso, que esses pensadores eram "marginais" ao exercício filosófico do seu tempo. Ao acrescentar tratados explícitos de discordâncias com ideias gnósticas, Plotino demonstra o quanto eles eram "presentes" dentro da própria esfera social que circulava esses pensadores.

Se os gnósticos fossem uma "escola marginal", "obscura", de natureza "misteriosa", sem contato com o mundo coletivo, eles provavelmente não apareciam com tanta frequência em tratados "polêmicos" do período, cuja função era, justamente, discordar de alguns pontos da doutrina gnóstica. É importante, também,

descrever que Plotino ataca apenas alguns pontos doutrinários desses grupos – e não o grupo como um todo ou seu próprio sistema – porque as semelhanças contêm muitas evidências de paralelos entre as duas formas de pensamento.

Puech (1960) inaugurou a leitura de Plotino à luz das fontes gnósticas então recém-editadas, mostrando semelhanças terminológicas e a disputa filosófica explícita em *Enéada* II 9, demonstrando justamente que o debate só faz sentido por uma gama explícita de convergências. Paralelamente, muitos grupos gnósticos estão demonstrando poder e influência dentro das próprias mentalidades cristãs, tanto que a literatura conhecida como “heresiologia” nasce, principalmente, com o fundamento de demonstrar as falhas e diferenças entre o que seria uma suposta “ortodoxia” cristã (do ponto de vista dos heresiólogos) e os grupos gnósticos. É o caso de Ireneu de Lyon (séc. II) em *Adversus Haeresis* (IRENEO DE LIÃO, 1983), autor cristão que comenta em inúmeras passagens a presença desses personagens no próprio núcleo das comunidades cristãs.

Recentemente, porém, uma nova tese transformou completamente a interpretação das relações entre neoplatonismo em si e as tradições médio-platonicas gnósticas: a tese de Zeke Mansur, *The Platonizing Sethian Background of Plotinus's Mysticism* (MANSUR, 2020). Esse autor demonstra como que os processos de “descida” e “ascensão” espiritual descrita em textos gnósticos possui inúmeros paralelos com os processos de “ascensão” ao *Nôus* e ao Uno descritos por Plotino nas *Eneadas*. Os principais tratados gnósticos estudados – Zostrianos e Allogenes – encarnam inúmeras semelhanças com as experiências descritas pelo próprio fundador do neoplatonismo.

Mansur, nesse sentido, dá a entender não apenas uma dinâmica de interconexão, mas a possibilidade de que as experiências descritas por Plotino de união com o *Nôus* e o Uno serem, na realidade, o fundamento da própria sistematização desses estados unitivos descritos nas *Eneadas*. No *International Journal of the Platonic Tradition*, ano de 2017, Zeke Masur trouxe uma provocação com o tema “*A Gnostic Icarus?*”, em que afirma que a “queda de Sophia” dos inúmeros gnosticismos que abordam esse tema pode ter tido uma influência decisiva no modo como Plotino aborda a separação entre a “Alma” e o “*Nôus*”. Infelizmente, devido à morte recente do autor, suas produções no assunto cessaram.

Sobre o *Corpus Hermeticum* e os *Oráculos Caldeus* a discussão tende a operar pelas mesmas chaves de influência, como na obra de Fowden (1993) já

apresentada, em que o hermetismo é apresentado enquanto fundamental para o “pensamento tardo-antigo” de modo geral. A tendência em se olhar para fontes latinas e ocidentais, negligenciando o “caldeirão cultural” de Alexandria e outras cidades do oriente é, também, bastante significativo nesse aspecto. Não curiosamente, muitas destas tradições se perpetuam – a nível de documentação – no mundo árabe para, depois, chegarem ao ocidente.

Dentro desta “percepção”, percebemos que a ideia de um “submundo” diz respeito muito mais ao modo como estas tradições foram recebidas na posterioridade e não no núcleo do platonismo em si. Esses pontos são importantes de serem abordados porque Jâmblico também, junto de todas essas outras tradições, será relegado como uma espécie de “autor rejeitado” pelo mundo ocidental. E sua importância histórica reside no fato de que, enquanto grande autor teúrgico, ele, mais do que ninguém, se coloca em seu tempo enquanto preservador das tradições que lhe antecedem – como as já citadas – mas também enquanto fonte de novas inovações, tornando-o o filósofo mais importante do platonismo tardio.

3.4.5 O “Conhecimento Rejeitado” pela historiografia e o mito da “Queda do Império Romano”

Se possuímos, como descrevemos, uma tradição platônica “viva” durante o período estudado, que dialoga uma série de elementos da especulação filosófica com práticas consideradas mágicas, espirituais, visionárias e de êxtase sobrenatural, por que somos quase inconscientes desses temas ao estudarmos o período tardo-antigo? O problema que se levanta é que essas tradições foram “rejeitadas” pelo cristianismo ocidental e pela formação da academia contemporânea. Geralmente, elas passaram a receber a alcunha de “esotéricas”, um termo que não aparece com esse sentido na Antiguidade Tardia, e que só surgirá em outros contextos, fazendo referência ao modo “secreto” como estas tradições foram sendo transmitidas em diante. No entanto, essa “transmissão” (documental, oral ou textual) sempre ocorreu nas “margens” dos períodos posteriores, ganhando uma nova “nota” social, de conhecimento rejeitado e profano.

Em *Esotericism and the Academy* (2012), Hanegraaff - um dos primeiros a estudar aquilo que se convencionou chamar de “Esoterismo Ocidental” sob prisma

histórico-social e não enquanto categoria mística-espiritual - argumenta que doutrinas como o hermetismo, a teurgia neoplatônica e formas gnósticas de espiritualidade originadas na Antiguidade Tardia, na verdade, nunca deixaram de “circular” completamente no Ocidente. No entanto, a partir da consolidação da ortodoxia cristã e, mais tarde, do racionalismo iluminista, esses saberes passaram a ser rotulados como “irracionais”, “heréticos” ou “supersticiosos”, tornando-se o que ele denomina *rejected knowledge*.

Hanegraaff enfatiza que a Antiguidade Tardia é o momento formativo dessas tradições. Textos como os Oráculos Caldeus, o *Corpus Hermeticum*, os escritos setianos e as formulações teúrgicas de Jâmblico não apenas refletem um ambiente sincrético, mas operam como fundações estruturais de uma espiritualidade filosófica baseada na ascensão da alma, no poder visionário e na mediação ritual.

Essa matriz, embora pressionada pela patrística cristã, foi preservada, adaptada e reencenada em contextos como o neoplatonismo bizantino, a filosofia islâmica, o renascimento hermético e, mais tarde, no ocultismo oitocentista. No livro *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed* (2013), Hanegraaff sistematiza essas transmissões históricas em camadas cronológicas, apontando que a visibilidade dessas tradições varia conforme os regimes de poder e ortodoxia intelectual de cada época⁴⁵.

A marginalização não significou esquecimento. Como mostra *Hermetic Spirituality and the Historical Imagination* (2022), as práticas teúrgicas da Antiguidade Tardia – com seus estados alterados de consciência e complexas cosmologias – foram preservadas por meio de manuscritos e traduções que lhes atribuíram novas formas e sentidos. Nesse processo, a “ocultação” desses saberes não foi produto de sua natureza intrinsecamente secreta, mas sim da rejeição sistemática operada por sucessivos paradigmas hegemônicos. A história do que popularmente se chama de “esoterismo ocidental” a partir desses textos, para Hanegraaff é, portanto, a história de múltiplas tradições que, após a Antiguidade Tardia, se tornaram ocultas não por desejo de mistério, mas por exclusão ativa. Estas constatações são importantes pelos seguintes motivos:

⁴⁵ Elas, obviamente, não são “monolíticas”, cada uma respeitando seu contexto histórico-social, como o próprio autor afirma. No entanto, sua reincidência sempre aparece no âmbito do “rejeitado”, feito às “escondidas” e, portanto, enquanto alvo de “herético”, “supersticioso”, “satânico” e muitos outros adjetivos pejorativos.

- a) existe uma tendência por parte de acadêmicos em “cindir” o platonismo da antiguidade (séc I – IV) em algo “ortodoxo” – vinculado às escolas platônicas – e tradições de “submundo” ou “heterodoxas”;
- b) essa divisão, no entanto, é um anacronismo, visto que o tipo de saber que mescla metafísica à meditação ritual só se torna um *rejected knowledge* a partir do imperativo cristão e das pesquisas posteriores, quando esse tipo de “platonismo” passa a ser marginalizado (VI em diante);
- c) pensar estas tradições enquanto “marginais” nos primeiros séculos da Era Comum não faz sentido. Essa separação entre “central” e “marginal” é, simplesmente, uma referência herdada dos recortes feitos da documentação por intelectuais ocidentais que estudaram a antiguidade a partir destas referências conceituais já criticadas.

Tentando trazer o médio platonismo para aquilo que ele sempre foi não é um esforço isolado – na verdade, isto é essencial, em todos os sentidos, para que tenhamos uma introdução ao neoplatonismo de Jâmblico. O “platonismo tardio” – isto é, a modalidade de platonismo teúrgico que se inspirou em Jâmblico e sua Escola – não representa uma “corrente marginal” que se tornou central ou representa uma tradição especulativa que caiu em alguma espécie de irracionalismo. Tenho a convicção que esse tipo de leitura sobre a tradição teúrgica dos séculos IV-VI está atrelada aos debates sobre “Antiguidade Tardia” e o mito da “queda do Império Romano”, que busca apresentar nesses séculos uma era de “obscurecimento”. Desta maneira, podemos elencar alguns pontos:

- a) ao considerarmos todo o histórico do platonismo em suas várias vertentes, percebemos inúmeros anacronismos e leituras despreparadas sobre a própria historicidade destas tradições;
- b) isto ocorre porque o neoplatonismo teúrgico se transformou, junto do hermetismo, das espiritualidades gnósticos e dos Oráculos Caldeus em um “conhecimento rejeitado”, como bem apontado por Hanegraaff;
- c) o mito historiográfico de que o neoplatonismo teúrgico se desvinculou completamente da proposta “racional” de Platão e de seus antecessores está atrelado ao quadro geral da grande hipótese da “queda do Império Romano”, pois há uma necessidade anacrônica de apresentar esse período como fonte de declínio e obscurecimento;

- d) este é o motivo do porquê as pessoas estão acostumadas a ouvir falar em Plotino e Santo Agostinho, dois autores com inspirações platônicas, mas não necessariamente envolvidos com teurgia, e na maioria das vezes nada sabem sobre Jâmblico e autores de inspiração teúrgica;
- e) ao considerar, erroneamente, que há uma profunda descontinuidade na história do platonismo, muitos autores viram no neoplatonismo e nestas outras correntes sintomas de uma “queda” do mundo clássico, atrelando esse debate aos temas sobre a “queda” do Império Romano;
- f) com as novas críticas e ressignificações trazidas pela historiografia sobre o período tardo-antigo e o mito da “queda” do Império Romano, podemos também contribuir com esse movimento ao demonstrar como esse mesmo processo foi feito com as tradições filosóficas do período – em especial, o neoplatonismo teúrgico e tradições assemelhadas;
- g) esta Dissertação tem por finalidade suprir um pouco desta lacuna deixada pelo mito da “queda”, trazendo a atenção para o neoplatonismo de Jâmblico, considerado talvez o personagem mais importante desse período.

Esta introdução histórica ao contexto de produção do neoplatonismo teve por objetivo muito mais problematizar algumas construções sobre esse tema, tomando por base seus antecedentes históricos, do que apresentar uma “narrativa fiel” de acontecimentos ou doutrinas. A intenção é que possamos, a partir das questões levantadas, trazer mais perguntas do que respostas no que concerne à investigação neoplatônica.

A historiografia tem usado – desde o século XVIII – termos muito problemáticos para se referir aos processos sociais, políticos e culturais dos séculos II-VI, trazendo muitos conceitos como “crises”, “decadência”, “irracionalismo”, entre outros adjetivos que vem sendo criticados pela historiografia mais recente. O mesmo fenômeno tem sido aplicado ao neoplatonismo tardio, em especial o de Jâmblico de Cálcis e de seus sucessores. Pretendemos demonstrar como as experiências de Jâmblico não são “irracionais”, mas sim “suprarracionais”; que elas não são uma “fuga do mundo”, mas sim uma divinização do cosmos; que sua tradição e os textos que a antecedem não são “esoterismos” supersticiosos e heréticos, mas que estão fundamentos na própria lógica filosófica do platonismo, que pode ser rastreado desde Platão até esse período.

Quis enfatizar, por exemplo, a presença em Platão de elementos considerados “religiosos”, mas também um “elo” de continuidade entre a proposta cética da Academia Média e de outros círculos com os neoplatônicos posteriores. Em alguns aspectos, o neoplatonismo teúrgico pode ser visto como uma resposta a uma série de elementos trazidos pelas tradições posteriores que, uma vez incorporados, fazem desta tradição uma expressão profunda coesa e filosófica daquilo que se entendia, ao menos no período, enquanto “filosofia platônica”.

No próximo capítulo irei realizar uma breve explicação dos principais pontos da filosofia neoplatônica, com a principal intenção de que esta Dissertação se torne legível ao público não letrado no assunto. Ao explicar de modo didático, quero apresentar, principalmente, o “cosmos tripartido” e como que as experiências desses filósofos nessas áreas se davam para além da *dianóia* (discurso racional). Talvez a “superstição” assuma outros contornos e a “lógica” subjacente a esses processos se apresente de modo mais claro. É óbvio que, em muitos momentos, como os próprios neoplatônicos fazem, apresentaremos como que a lógica busca demonstrar seus próprios limites. Mas a consciência da limitação da linguagem é, justamente, o que torna essas experiências “suprarracionais” e passíveis de serem integradas como parte do corpo filósofo.

4 JÂMBLICO E O *DE MYSTERIIS*

4.1 A VIDA E O CONTEXTO DE JÂMBLICO

4.1.1 Os filhos de “Abar-Nahara”

Após uma longa introdução sobre o neoplatonismo, em que acabamos por já apresentar, em vários momentos, elementos da vida e da obra de Jâmblico, convém situar historicamente esse personagem dentro do seu contexto. Afinal, o teurgo foi antes de tudo uma pessoa inserida em seu tempo histórico-social. Defendendo que toda sua motivação na obra analisada, o *De Mysteriis*, deriva do espaço-tempo em que Jâmblico se insere e da sua tentativa em criar uma coesão social ao contrapor-se a doutrinas de seu tempo que procuravam “dessacralizar” o cosmos, é preciso apresentar um pouco do seu contexto.

Dentre os autores que escreveram sobre Jâmblico, destaca-se Eunapius de Sardes, autor de uma série de biografias sobre importantes personagens do neoplatonismo. Em seu texto, Eunapius (*Vita Soph* 5.12) (EUNAPIUS OF SARDES, 2022) coloca o nascimento de Jâmblico em Calcis, na região da “Coelle Síria”. Jâmblico nasceu não como qualquer sírio helenizado, mas como um membro da ilustre família sacerdotal dos Sampsigeramids⁴⁶. Seu nome de nascimento, Yamalik-u, demonstra as convicções religiosas de sua família – nome este que o filósofo, diferente de Porfírio, nunca helenizou, buscando sempre manter as suas raízes sírias.

Contudo, é bastante difícil traçar um panorama tão vasto quanto a “história da síria”, algo que, nesses termos, passou a existir somente muito após o objeto de estudo dessa Dissertação. Podemos dizer, no entanto, que a “configuração histórica” da região hoje chamada “Síria” se delineia em meio à confluência de populações semitas – acádios e amorreus – e de grupos hurritas desde o III milênio a.C.; no II milênio consolidam-se reinos assírios autodenominados *aššurāyu*, que legitimam a autoridade régia mediante vínculo cultural ao deus Assur (RADNER, 2015, p. 1-8; FRAHM, 2017, p. 13-15). O panteão local, centrado em Assur, Ištar e Šamaš, confere aos monarcas um sacerdócio ativo, convertendo campanhas militares em guerras associadas às divindades e aos seus poderes bélicos (RADNER, 2015, p. 45-49).

Linguisticamente, o acádio – nos dialetos antigo, médio e neo-assírio – domina a escrita oficial, mas o aramaico, a partir do século VIII a.C., torna-se *lingua franca*, coexistindo com dialetos regionais (FRAHM, 2017, p. 58-60). Fontes primárias como os prismas reais de Sargão II, estelas triunfais e arquivos comerciais de Kültepe/Nesa documentam redes políticas e econômicas do período (FRAHM, 2017, p. 57; RADNER, 2015, p. 61-63). Complementarmente, os *Cânones* de Eusébio preservam listas dinásticas que ainda balizam a cronologia helenística (COHEN, 2006, p. 19-20).

No contexto sírio, mesmo antes das conquistas de Alexandre, percebemos um contexto sociocultural bastante ativo, pois o domínio persa sobre partes da “Síria”, embora episódico, teve repercussões profundas. Antes da expansão

⁴⁶ A informação advém de Damascius, que em sua Vida de Isidoro, declara logo no início a afiliação de Jâmblico aos Sampsigeramids. Ver Damascius em Athanassiadi (1999).

macedônica, a Síria integrou-se ao horizonte imperial aquemênida como parte da satrapia conhecida nos textos reais persas como *Abar-Nahara* (“além do rio”) – unidade que reunia as cidades fenícias, a Palestina e Damasco (BRIANT, 2002, p. 647-650).

A administração persa apoiava-se em uma rede viária que conectava Susa, Babilônia e Sardes, assegurando a rápida circulação de couriers e de tributos, enquanto o aramaico oficializava-se como língua burocrática em todo o Levante (KUHRT, 2007, p. 423-430). Fontes epigráficas de Sidon e Arwad indicam que as elites sírio-fenícias mantiveram um estatuto de semiautonomia em troca do fornecimento naval aos reis persas, embora revoltas como a de Tennes de Sidon em 348 a.C. evidenciem tensões recorrentes (ROLLINGER, 2014, p. 212-218). Foi dentro desse quadro político que surgiram os primeiros vínculos mercantis duradouros entre o Golfo Pérsico e os portos sírios, prelúdio das rotas que floresceriam durante o período helenístico.

A conquista macedônica substitui a administração aquemênida quando Alexandre ocupa a região entre 333 e 331 a.C.; posteriormente Seleuco I estabelece a “tetrapolis” – Antioquia, Selêucia, Apameia e Laodiceia – imprimindo traços urbanos helenísticos duradouros (MILLAR, 1993, p. 23-26; COHEN, 2006, p. 65-70).

Antioquia rivaliza com Alexandria em dimensão populacional, exibindo culto cívico a *Tyche* amalgamado a símbolos locais do rio Orontes (COHEN, 2006, p. 100-101). Nesse ambiente multiplicam-se intercâmbios intelectuais, como a presença de estóicos em Selêucia-da-Péria, ao passo que sincretismos entre divindades semitas e gregas – Zeus-Hadad, Atargatis-Afrodite – ilustram permeabilidade cultural (ANDRADE, 2013, p. 112-118). Conflitos recorrentes com os Ptolemaios pelas possessões da Coele-Síria, bem como acordos fronteiriços com árabes e nabateus, definem a diplomacia regional entre 274 e 168 a.C. (MILLAR, 1993, p. 76-81).

A paisagem religiosa helenística da Síria era notavelmente plural. Grandes centros, como Hierápolis e Dura-Europos, preservam evidências de cultos locais que se ajustaram à terminologia grega sem perder seus traços semitas originais. A deusa Atargatis, por exemplo, continuou a ser venerada em Hierápolis, mas passou a ser descrita em inscrições como Ἀτάργατις Ἀφροδίτη, indicando um sincretismo com Afrodite sem diluir rituais de autocastração associados ao sacerdócio sírio (KAIZER, 2012, p. 87-92; DIRVEN, 2012, p. 55-60).

De forma análoga, templos dedicados a Zeus-Hadad em Dura-Europos exibem iconografia que combina o raio olímpico ao machado ritual de Hadad, sugerindo acomodação de elites gregas a devoções agrárias locais (HEYN, 2018, p. 133-139). O culto a Baalshamîn, renomeado como Zeus-Baalshamîn, espalhou-se por Antioquia e Samósata, refletindo redes mercantis siro-fenícias (KROPP, 2013, p. 41-45). Essas fusões conferiram à religiosidade helenística síria um caráter multilíngue e supraterritorial, preparando o terreno para as dinâmicas de adaptação que marcarão o período imperial romano.

A intervenção de Pompeu em 64 a.C. reorganiza a província de *Syria*, preservando a autonomia municipal das tetrápoles sob autoridade de um *legatus pro praetore* (MILLAR, 1993, p. 66-68). Nos séculos seguintes, ajustes administrativos criam *Syria-Phoenice* no II d.C. e, já no III, subdividem-se *Syria Coele* e *Syria Euphratensis* (BUTCHER, 2003, p. 223-230). A fronteira-Eufrates, guarnecida pelas legiões IV Scythica e VI Ferrata em Zeugma e Raphanea, torna-se plataforma estratégica contra partas e sassânidas (BUTCHER, 2003, p. 399-405).

Durante as guerras civis de 49-31 a.C., a província emerge como eixo logístico das alianças de César e de Antônio, evidenciando seu peso político na "crise" republicana (MILLAR, 1993, p. 86-95). Por fim, a prosperidade econômica manifesta-se na exportação de vidro sidônio, púrpura fenícia e têxteis damascenos, enquanto Antioquia assume, posteriormente, papel pioneiro na difusão do cristianismo (BUTCHER, 2003, p. 135-142; ANDRADE, 2013, p. 221-225).

Entre os séculos II e IV, a província romana da Síria passou por significativas mudanças em sua organização territorial, práticas religiosas e posição geopolítica entre Oriente e Ocidente. Do reinado de Septímio Severo às reformas de Constantino, observa-se intensa fragmentação administrativa, redefinição identitária e crescente pluralidade cultural, fatores que consolidaram a região como um dos eixos mais dinâmicos do Oriente romano.

A partir do século II, Antioquia, tradicional centro urbano da região, manteve seu status como *sedes imperii*, sendo impulsionada por grandes projetos urbanísticos patrocinados pelos Severos e, posteriormente, pela chamada "Tetrarquia", mesmo após sucessivos sismos (BRANDS, 2019, p. 207-210). Em 198 d.C., Septímio Severo determinou a divisão da antiga província em *Syria Coele* e *Syria Phoenice*, estabelecendo uma lógica de controle militar e tributário mais eficiente (BUTCHER, 2003, p. 223-230). Nos séculos seguintes, a fragmentação se

aprofundou: Diocleciano e Constantino criaram *Syria Prima*, *Syria Secunda*, *Phoenice Libanensis*, *Euphratensis* e *Osrhoene* (MITCHELL, 2015, p. 112-118).

A economia síria permaneceu ativa até meados do século III, baseada na produção de vidro (Sidon), púrpura (Tiro) e têxteis (Damasco), bem como nas redes comerciais palmirenas conectando o Eufrates ao Mediterrâneo (KENNEDY, 2013, p. 45-52). Além do intercâmbio interno, as províncias sírias operavam como verdadeiros eixos de circulação entre o Mediterrâneo e a Ásia Interior. Estradas como a *Via Maris* (Cesareia–Damasco–Bostra) e o corredor Palmyra–Eufrates conectavam rapidamente Antioquia aos portos egípcios e às guarnições de fronteira, permitindo o fluxo de cereais, especiarias e contingentes militares (BALL, 2000, p. 123-130; SARTRE, 2005, p. 255-260).

O caráter de ponte tornou-se ainda mais evidente na identidade dos habitantes: inscrições bilíngues (grego-aramaico) de Apameia e Selêucia revelam elites que se autodenominam “sírias” (*Syroi*) ao mesmo tempo que reivindicam pertencer à *koiné* cultural greco-romana (ANDRADE, 2013, p. 57-65). Assim, a Síria não apenas capitalizava sua posição de interface logística com o Império Sassânida, mas também ressignificava suas tradições locais para afirmar-se como parte integrante do oikouménē romano, enquanto mantinha vínculos com o Oriente persa e árabe.

Esse elemento de “confluência” entre diversas tradições, inclusive de identidades e idiomas, não pode ser negligenciado quando tratamos da obra de um autor como Jâmblico. O teurgo escreve em grego koiné e usa de exemplos oriundos do mundo greco-romano pois, como já foi explicado nos capítulos anteriores, ele está “respondendo” às provocações de Porfírio, que é um personagem “helenizado”. Contudo, não é possível ignorar o fato de que as próprias explicações de Jâmblico tomam esferas que parecem bastante diversas daquelas as quais os gregos estavam acostumados. Um elemento disso é a presença de “anjos” e “arcanjos” no Livro II do *De Mysteriis*. Obviamente, foi o próprio Porfírio quem questionou sobre estas figuras, mas isto dá a entender que a teurgia praticada pela Escola de Apameia tinha como fundamental a presença de seres cuja origem é muito mais semita do que indo-europeia.

Já o contexto religioso em si dos séculos III e IV revela uma pluralidade ritual ainda mais complexa. Em Emesa, o culto ao deus solar El-Gabal ganhou destaque quando o sacerdote Bassianus ascendeu ao trono romano como Elagabalo (218–

222), transportando a pedra betílica para Roma e tentando suplantar o culto a Júpiter (HODGE, 2023, p. 3-4; ICKS, 2011, p. 52-60). Sua tentativa de impor rituais sírios à aristocracia romana resultou em resistência, assassinato e *damnatio memoriae* (HODGE, 2023, p. 4-5). No entanto, a permanência da pedra em Roma por mais de duas décadas e a influência posterior nos cultos solares imperiais, como o *Sol Invictus* de Aureliano, evidenciam o legado sírio (ICKS, 2011, p. 88-91)⁴⁷.

Outros cultos da região demonstram o sincretismo vigente: Atargatis-Afroditê em Hierápolis e Apameia é atestado por inscrições votivas (ANDRADE, 2013, p. 113-116), enquanto o culto a Júpiter Heliopolitanus em Baalbek sobrevive até as proibições teodosianas (BERGJAN & ELM, 2018, p. 255-260). Já o cristianismo niceno em Antioquia e nos vilarejos adjacentes revela um processo de conciliação com as tradições locais, escapando de dicotomias rígidas entre paganismo e cristianismo (BUSINE, 2015, p. 89-101).

Situada às margens do Orontes, Emesa (Homs) destacou-se, desde o período helenístico, por um culto dinástico ao deus solar El-Gabal, personificado num betilo de pedra basáltica de forma cônica. O sacerdócio local – a família dos Sampsigerâmidas – detinha status político regional e garantia a legitimação de seus membros mediante rituais de procissão, música frenética e danças que, segundo Herodiano⁴⁸, propiciavam estados de possessão e consultas oraculares conduzidas pelo sumo sacerdote (HODGE, 2023, p. 10-15; ICKS, 2011, p. 40-42).

A ritualística previa o transporte do betilo em carro triunfal, precedido por trombetas de prata e estandartes, enquanto fórmulas oraculares eram proclamadas em siríaco e traduzidas ao grego para os peregrinos (KAIZER, 2012, p. 120-125). A influência emesena estendeu-se para além das fronteiras locais. Sabe-se que a

⁴⁷ Aqui, quero fazer uma provocação historiográfica: vimos que as escolas neoplatônicas pós séc. IV são, em sua maioria, inspiradas em Jâmblico. O método jambliquiano (teúrgico) suplanta a proposta contemplativa de Plotino. Mas podemos analisar, também em um nível coletivo, a presença do culto ao Sol Invictus, cuja primeira inspiração emerge do culto sírio a El-Gabal, se tornando uma coletividade cada vez mais presente na própria ideologia do mundo tardio. Partindo do pressuposto que Jâmblico foi o filósofo responsável por associar metafísica especulativa/filosófica e religiosidade em um âmbito mais profundo do que qualquer outro, inaugurando uma “nova visão” integrativa entre religiosidade e filosofia, somada ao fato de que a própria cultura síria foi decisiva para a formação das novas ideologias imperiais, isto não poderia significar – a título de provocação – que podemos dizer que o verdadeiro fundador de um “novo” platonismo (se é que isso é possível) seria, na verdade, Jâmblico? A insistência em pensarmos Plotino como “fundador” desse movimento se dá mais por critérios objetivos, baseados na sua influência nos autores posteriores, ou por conta meramente da sua recepção mais ativa na contemporaneidade?

⁴⁸ Herodiano, em *História do Império Romano*, 5.5.4. O uso do termo pela documentação é “orgiástico” que, devido ao contexto, fazia referência às fórmulas rituais dionisiacas de possessão.

aristocracia de Chalcis ad Belum, cidade natal de Jâmblico (c. 245-325), mantinha vínculos matrimoniais com a mesma nobreza sacerdotal de Emesa, compartilhando práticas solares e devoções a Baal-Shamîn (FINAMORE; DILLON, 2019, p. 5-8).

Vemos, assim, que nos séculos II-IV as regiões da Síria são profundamente movimentadas e heterogêneas em termo de religiosidade e/ou prática espiritual. Isto é importante porque, ao lermos o *De Mysteriis*, e vemos o autor citando divindades gregas, temos a impressão de que há uma “exclusão” de elementos sírios nesse contexto. Porém, a documentação sobre as religiosidades sírias implica no fato de que, para os habitantes destas regiões, as divindades gregas eram sincretizadas (e identificadas) às deidades sírias. Ou seja, ao usar o nome de uma deidade grega, Jâmblico não está necessariamente apenas se referindo a um contexto helênico, mas sim a algo que ele acreditava estar vinculada às divindades dos próprios cultos sírios.

4.1.2 O sírio que divinizou o cosmos

Dentre desse grande contexto, nasceu nosso filósofo Ya-malik-u que, antes de se engajar com filosofia, estava imerso, via origem familiar, na tradição sacerdotal de Emessa. Seu nome de nascença jamais foi helenizado, e pode significar algo como “Rei Yah”, ou “Ya/la” é “regente” (HODGE, 2023, p. 12-14), devido às grafias da época. Ou seja, na própria estrutura de seu nome encontrava-se a homenagem a uma deidade semítica.

Baseando-se na origem de Jâmblico podemos fazer algumas considerações. Segundo Athanassiadi (2017), a proposta de uma filosofia teúrgica que alcançasse a salvação universal⁴⁹ pode ser entendida em relação ao seu passado familiar, devido ao papel desempenhado pelos Sampsigeramids como “salvadores” da Síria e à proposta universalista alcançada por esta família quando dois de seus membros ascenderam ao posto de Princeps do Principado Romano. Esse é um aspecto importante, pois a grande preocupação de Jâmblico, defendemos nessa Dissertação, é a de uma “universalização” da experiência da *henosis*, da união com os deuses. Ou seja, ele se “percebia” enquanto articulador de

⁴⁹ Neste contexto, relembro que a “salvação” aqui é a deificação da alma e do mundo, através da atividade contínua com os deuses.

algo que jamais poderia ser limitado somente aos membros da sua “Escola” ou aos filósofos greco-romanos.

Nascido na porção oriental do principado, Jâmblico nunca traiu suas origens: sua filosofia manifestadamente se diz baseada na tradição egípcia e, apesar de um universalista em termos de religiosidade, jamais escondeu sua predileção pelas manifestações espirituais dos povos orientais. A não tradução de seu nome denuncia o interesse de Jâmblico em perpetuar a sua origem enquanto sírio, assim como sua vinculação com os poderes mágicos e teúrgicos inerentes ao seu nome. É possível, como ilustra a Athanassiadi, que Jâmblico tenha visto um valor profético em seu nome: sua vida será a de um sacerdote-filosofo, criador de uma comunidade teúrgica, mas cujos escritos serão um dia difundidos como preceitos universais dos politeísmos antigos⁵⁰.

Com sólida formação na *paideia* grega, o filósofo não se contentou com sua cidade natal e buscou aprimorar sua formação, recorrendo à Itália e ao Egito⁵¹. Nesses dois lugares, Jâmblico se aprofundou naquelas que seriam as duas grandes bases do seu pensamento, a tradição hermética do Egito e a filosofia neoplatônica de Plotino. Foi aluno de Porfírio, com quem aprendeu em detalhes a filosofia plotiniana, sem, no entanto, ter ressalvas às interpretações filosóficas de seus mestres. Reinterpretou ambos os sistemas, no entanto, de acordo com sua fundamentação síria, pois como nos diz Athanassiadi (2017).

In Italy and in Egypt he became acquainted with the latest trends in philosophy and theosophy – the Plotinian view of Platonism and the Hermetic reception of Egyptian lore – both of which he perceived through the double lens of his inherited wisdom and the demands of the hour, for he was particularly sensitive to the social climate around him, having embraced the family tradition of working for humanity's welfare. (Athanassiadi, 2017, p. 264).

A influência do hermetismo pode ser sentida logo nas primeiras páginas do *De Mysteriis*, pois além de se autorreferenciar enquanto um sacerdote egípcio sob o nome de Abammon, Jâmblico afirma derivar todo o seu conhecimento do deus Hermes, senhor dos mistérios:

⁵⁰ Justamente por isso, acredito, ela foi adotada por Juliano.

⁵¹ A biografia de Jâmblico aqui descrita contém muitos elementos que são aprofundados e debatidos por Athanassiadi (2017), a partir da documentação antiga e de elementos que podem ser deduzidos do *De Mysteriis*. A explicação de cada uma destas deduções levaria a um número desnecessário de páginas. A proposta aqui é condensar o personagem histórico-social.

Hermes, o deus que preside sobre o Logos, há tempos é considerado, de modo correto, como o patrono de todos os sacerdotes; ele que preside sobre o conhecimento verdadeiro sobre os deuses é um e o mesmo em todos os tempos e lugares. É a ele que nossos ancestrais em particular dedicam os frutos de suas sabedorias, atribuindo todos os escritos a Hermes. E se nós, de nossa parte, recebemos deste deus nossa parte, assim como somos capazes de receber; você, por sua parte, fez bem em colocar diante dos sacerdotes questões sobre teologia. (I. 1, 1)⁵²

Quando decidiu, no entanto, se estabelecer para criar sua comunidade filosófica, optou não por Emessa, mas pela cidade de Apameia. Esta escolha tem dois motivos: primeiro, pela existência de um templo de Bel em Apameia, lugar sacrossanto responsável por guardar uma edição do texto conhecido como Oráculos Caldeus, que será seminal na formulação teúrgica de Jâmblico⁵³. Segundo, por ser a cidade em que viveu e ensinou Numenius, o reformulador da antiga doutrina pitagórica. Jâmblico, um fervoroso seguidor de Pitágoras e um amante da sabedoria revelada dos Oráculos Caldeus, escolheu o lugar mais propício para começar a sua comunidade teúrgica-filosófica.

Nosso filósofo inaugurou em Apameia, assim, uma comunidade baseada em uma “tradição de textos sagrados”, que serviriam como instruções para os adeptos. Esta é uma das várias influências que o filósofo teve a partir das suas experiências com os círculos herméticos do Egito:

Which were the models he followed and the foundation stones on whose basis he constructed his religious philosophy and his circle of intimates? As regards models, we know that Iamblichus had lived in Egypt as a habitué of Hermetic circles. This experience marked him in a number of ways, but what interests us here is the impression made on Iamblichus by the pattern of the spiritual circle, that is of individuals brought together by a canon of divinely revealed texts. Iamblichus realized that what endowed these people with strength and self-confidence at a time of universal insecurity and despair was their sense of belonging to a group invested with a mission; for the Hermetists believed that it was thanks to them that an ancient tradition salutary to the world had been reinvigorated for transmission to the worthy ones in the generations to come. (Athanassiadi, 2017, p. 265).

Segundo a Athanassiadi (2017), Jâmblico procurou fundar uma escola em termos pitagóricos. Nesse sentido, procurar resgatar textos pseudoepígrafos atribuídos a Pitágoras, assim como escreveu uma biografia do mestre de sua tradição (IAMBlichus, 1991). Nesse texto, Jâmblico apresenta Pitágoras como o grande nome a ser seguido: uma imagem que encarna, sobretudo, o papel e a

⁵² A tradução é minha. Prefiro não traduzir “Logos”, devido aos múltiplos significados deste termo no idioma grego.

⁵³ Ibid.

função do seu círculo de iniciados. O Pitágoras de Jâmblico, portanto, é nascido na Síria, e além de fundador uma comunidade textual, é apresentado como o libertador de uma série de regimes tirânicos.

Esta apresentação de Pitágoras como não somente um líder religioso e filosófico, mas também um líder político, indica as intenções políticas de Jâmblico, assim como o aspecto “salvífico” da sua proposta teúrgica para todo o principado romano. Não à toa, Jâmblico veio a ganhar a notoriedade de uma grande líder ético e espiritual para seus discípulos, que passaram a se referir a ele como *θεῖος ἰάμβλικος* (o Divino Jâmblico)⁵⁴, um título pouco usual no mundo greco-romano. Na verdade, nenhum outro filósofo, além de Platão, havia recebido esse epíteto, nem mesmo Plotino. O que demonstra o alto alcance e poder filósofo de Jâmblico.

Sua influência pode ser sentida no nível político não somente através de Juliano, *Imperator* romano que herdou a tradição teúrgica da comunidade em Apameia, mas também, como nos lembra a historiadora (ATHANASSIADI, 2017), através de Sopater, que substituiu Hosios de Cordobá como tutor espiritual de Constantino, sendo muito provavelmente o responsável pela execução dos ritos teúrgicos que fundaram Constantinopla. Ou seja, nas duas “vias” que se manifestaram politicamente na Antiguidade Tardia, tanto aquela preconizada por Juliano, quanto naquilo que se desenvolveu a partir de Constantino – e da fundação de Constantinopla – temos a influência da teurgia de Jâmblico⁵⁵.

O itinerário de estudos dentro da comunidade criada por Jâmblico envolvia não somente as obras atribuídas a Pitágoras e a sua biografia do mestre, mas também os já citados Diálogos Platônicos (12 em sua totalidade), assim como os hinos órficos e os Oráculos Caldeus. A comunidade, além de filosofia, praticava os ritos teúrgicos prescritos por Jâmblico e sua tradição, assim como celebravam em comunidade os sacrifícios aos deuses, fazendo da “Escola” uma comunidade filosófico-teúrgica. Não se tratava de uma comunidade monástica, nem de uma escola de mera absorção intelectual, mas sim de uma comunidade teúrgica com interesses cívicos, preocupada com as transformações políticas de seu tempo.

⁵⁴ Simplicius, *In Categorías* 2, 9-14 (CAG VIII 1, 291, 9-14) e Proclo, *In Timaeum* I 307, 14 (citado no estudo de Simplicius).

⁵⁵ Não me parece haver nenhum outro “filósofo” da Antiguidade Tardia com tanta envergadura política.

Athanassiadi (2017) ainda apresenta a tese de que a proposta de Jâmblico em Apameia seria, na verdade, uma resposta à soteriologia cristã. Enquanto a última almejava uma salvação no pós-mundo, Jâmblico preocupava-se com uma “espiritualidade” do indivíduo encarnado, enquanto uma forma de manifestação dos deuses no mundo material. Jâmblico estaria, portanto, preocupado com uma pedagogia alternativa ao cristianismo, uma nova forma de se pensar a “salvação” da alma, que buscasse reestabelecer os ritos do politeísmo no presente como formas soteriológicas e filosóficas⁵⁶.

Jâmblico foi considerado uma figura semi-divina por seus discípulos. Eunapius de Sardes descreve que, apesar de passar os dias tomando vinho enquanto instruía seus discípulos, o teurgo sírio também possuía um culto solitário ao Deus Supremo, no qual ninguém podia participar. Certa vez, Jâmblico foi interrogado por seus alunos, pois estes acreditavam que ele podia levitar durante seus ritos teúrgicos, assim como que suas roupas mudavam de cor durante suas orações.

Segundo Eunápio, Jâmblico teria dado risada destas constatações, mas não deixou em outros momentos de demonstrar os seus poderes paranormais. Durante uma caminhada, Jâmblico foi tomado por um transe e alertou aos seus discípulos que uma pessoa havia sido morta naquele local, e que, portanto, eles deveriam trocar de rua. Alguns de seus pupilos duvidaram da questão, permanecendo na rua para, logo em seguida, se deparar com homens que haviam acabado de enterrar um corpo.

Uma outra experiência descrita por Eunápius diz respeito a visita de Jâmblico e seus discípulos a Gadara onde, a pedido de seus alunos, o mestre materializou Eros e Anteros, duas divindades gregas, diretamente das correntes de água em que estava se banhando. O episódio havia sido realizado para provar aos alunos os poderes de seu mestre, que nunca mais se viu contestado. Ambos os episódios demonstram, para nós historiadores, que Jâmblico era considerado

⁵⁶ Na verdade, Jâmblico não cita os cristãos diretamente em nenhuma passagem. Essa “hipótese” não é defendida nessa Dissertação, apenas consta como uma possibilidade de análise historiográfica, realizada pela historiadora em questão (Athanassiadi, 2017). Não acho, contudo, que se possa falar explicitamente de uma alternativa à “salvação” cristã, porque em Jâmblico não parece haver algo inerente para ser “salvo”. Se for uma resposta, é a de que a experiência religiosa da salvação, por si só, é carente de sentido.

realmente um “homem santo”⁵⁷ pelos seus alunos. Ele se insere dentro de uma tradição que Gregory Shaw (2015) nomeou como “*Platonic Siddhas*”⁵⁸ – isto é, o modo supernatural como os filósofos platônicos manifestavam o seu poder no mundo tardo-antigo.

Eunapius ainda declara que Jâmblico era responsável por algumas vilas na cidade de Apamea, onde funcionava a sua escola. É difícil traçar com exatidão qual o lugar social de Jâmblico com essas comunidades, mas é possível traçar a importância desse personagem para a vida pública da cidade. Além de sua projeção política devido a sua ascendência, Jâmblico se notabilizou na cidade de Apamea como uma espécie de “homem santo”, responsável pela vida pública e dirigente filosófico e religioso das comunidades.

Sua influência posterior o consagraria como o “Divino Iamblichus”, como o grande intérprete do politeísmo e das religiosidades tradicionais. Além de sua influência marcante ainda em vida, em sua morte se tornou um catalisador de perspectivas religiosas que merecem a atenção do historiador. A sua obra, *De Mysteriis*, tornou-se central para o neoplatonismo imperial, e é a ela que devemos nos voltar neste momento.

4.2 DE MYSTERIIS: A OBRA EM SEU CONTEXTO

4.2.1 O documento e a análise crítica dos manuscritos

O principal estudo consultado sobre os manuscritos de *De Mysteriis* foi o de CLARKE, DILLON, HERSHEBELL (2003, p. xiii - xviii) em sua tradução para o idioma inglês. Baseados em Sicherl, os autores descrevem o agrupamento dos manuscritos do *De Mysteriis* em duas categorias, selecionando dois manuscritos como hiper-arquetípicos: Vallicellianus F20 (=V) e Marcianus Graecus 244 (= M). O primeiro, datado de 1460, teria sido o manuscrito utilizado por Marsílio Ficino⁵⁹ em

⁵⁷ Isto é, alguém agraciado pelo “divino”.

⁵⁸ Shaw (2015) usa o termo “Siddha”, originário da literatura indiana, para se referir às capacidades sobrenaturais dos filósofos no mundo tardo-antigo. Na ausência de um melhor termo, ele prefere recorrer a uma terminologia semelhante, apesar de imprecisa. A ideia central é a de que um “Siddha” é alguém dotado de “siddhis”: condições sobrenaturais despertadas pela constante prática ascética e espiritual.

⁵⁹ Personagem importantíssimo para a divulgação de Jâmblico no Ocidente. A influência do sírio em seu pensamento e no renascimento como um todo – via Ficino – é, no entanto, pouco estudada.

sua tradução da obra para o latim em 1497. O título do texto *De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum* é uma atribuição do próprio Ficino a sua tradução do texto, nomeado originalmente como *ἀπορίαι καὶ λύσεις, οὐ ζητήματα*. O Marcianus Graecus 244, abreviado como “M”, data de 1458, antecedendo em dois anos ao primeiro. Um outro fragmento, nomeado como L (Vat. Gr. 1026), também é digno de nota, pois data do século XIII.

Ambos os manuscritos, tanto V e M quanto L, são contemplados pela edição de Édouard Des Places, publicada em 1966 pela Collection des universités de France, com o patrocínio Association Guillaume Budé, sendo muitas nomeado abreviadamente como “Texto Budé”. Esta edição é a base para o texto produzido por Clarke, Dillon e Hershbell (2003), que aceita a formulação de Des Places, sem, no entanto, fazer suas ressalvas:

For emendations, Des Places relied not only on those of Ficino (V²) and Bessarion (M²), but also on those of copyists such as Callierges, Nuncius and Vergèce. Des Places also consulted the editions of Scutellius, Holste, Bouillau, Gale, Vossius and Meibom, sometimes noted in the apparatus. He examined all manuscripts directly, and since his text remains faithful to V and M, we have accepted many, though not all, of his readings. (CLARKE; DILLON; HERSHBELL, 2003, p. xiv).

A numeração das páginas do texto é atribuída, no entanto, a Gustav Parthey (1857), em sua edição de *De Mysteriis*. O texto, apesar de sofrer críticas de Clarke, Dillon e Hershbell, foi uma das bases da sistematização usada por Des Places e, portanto, continua a influenciar as edições posteriores baseadas na obra do filólogo francês. A obra de Parthey, por sua vez, encontra sua base na edição de Thomas Gale, publicada em 1678, um texto em que o próprio autor reconheceu as suas deficiências devido às omissões de palavras e frases oriundas de erros de impressão.

O atual texto do *De Mysteriis* encontra-se dividido em dez livros, que é a proposta delineada por Scutellius, e adotada pelos autores posteriores. Iremos, neste trabalho, nos referir às paginações pelo método de Gustav Parthey e à divisão em dez livros, seguindo o “Texto Budé” de Des Places, que consideramos como a melhor metodologia para abordar o tratado. Iremos lidar com o texto a partir da organização do filólogo francês, sempre atualizando a perspectiva a partir de Clarke, Dillon e Hershbell. Consideramos que a tradução desses três autores para o inglês é a mais bem definida versão do *De Mysteriis*, mas procuraremos lidar com o texto em grego antigo quando encontrarmos lacunas ou discordâncias.

4.2.2 *De Mysteriis* e a resposta à *Carta a Anebo*

Se fossemos atribuir um gênero literário ao *De Mysteriis*, seria, como bem elencam Clarke, Dillon e Hershbell (2003), o de “Problemas e Soluções”, mais especificamente o *ἀπορίαι καὶ λύσεις, οὐ ζητήματα*. De fato, o título original da obra seria “A Resposta do Mestre Abammon à *Carta de Porfírio* direcionada a Anebo e os Problemas e Soluções que ela contém”. O tratado, portanto, trata-se uma resposta direcionada a um documento anterior, a *Carta a Anebo* escrita pelo filósofo fenício Porfírio. De fato, a discussão se dá entre duas grandes autoridades do neoplatonismo imperial, ambos herdeiros da tradição legada por Plotino: de um lado Porfírio, organizador e compilador das *Eneadas* de Plotino; do outro Jâmblico, fundador da escola teúrgica de Apamea.

Segundo Eunápio de Sardes (EUNAPIUS OF SARDES, 2022, p. 20-22), Porfírio era originário da cidade do Tiro, capital da antiga fenícia. Nascido com o nome de Malchus, no ano de 234, tornou-se quando jovem discípulo de Longinus, que alterou seu nome para “Porfírio”, dando um caráter helenizado ao mesmo. O desejo de Porfírio de conhecer Roma o haveria levado ao encontro de Plotino, que se tornou o seu mestre filosófico até o ano de sua morte. Em um momento de vocação filosófica, Porfírio decidiu abandonar Roma para visitar a Sicília, onde passou, segundo Eunápio, um tempo de mortificação da sua carne e de sua condição humana, recusando o “caminho dos homens”, tomado por uma severa melancolia.

Devido à intervenção de Plotino, Porfírio decidiu se recompor do seu estado de mortificação, retornando para os estudos junto de seu mestre. Em Roma, tornou-se uma espécie de tradutor público de Plotino, alguém que desvelava os ensinamentos do filósofo egípcio para os ouvintes. Porfírio também em determinados momentos revelou determinado saber mágico, pois creditava-se a ele a expulsão de um “daemon”, de nome Kausatha, de uma das “casas de banhos” da cidade. Ele acreditava-se, segundo Eunápius, também inspirado por alguma forma diferenciada de oráculo⁶⁰.

⁶⁰ Estes aspectos todos são curiosos. Pois até Porfírio, praticante de alguma forma de teurgia e um exorcista profissional, tinha seus pontos a serem debatidos com Jâmblico.

Barnes (2003), um grande especialista e tradutor de Porfírio, comenta sobre suas publicações que chegaram até nós, assim como o lugar do filósofo fenício enquanto inspiração filosófica para seus alunos:

Porphyry was never the head of a philosophical school; but he had pupils and he did not hide his thoughts. We hear of some sixty works, on a variety of subjects. The surviving œuvre includes the Introduction and the moralizing Letter to Marcella, a commentary on Aristotle's Categories and a commentary on Ptolemy's Harmonics, a Life of Pythagoras and a Life of Plotinus, an essay On Abstinence and a set of metaphysical aphorisms and an allegorical interpretation of a passage in Homer. There were also commentaries on other Aristotelian works, and commentaries on Plato. There were writings on philology and on rhetoric, on geometry and on grammar. Of the fifteen books of Porphyry's most notorious production—the treatise Against the Christians—there remain a few fragments and a mass of Christian abuse. (BARNES, 2003, p. x-xi).

Porfírio foi também autor do *Vita Plotini*, uma biografia escrita de seu mestre, assim como o organizador das *Eneadas*, dividindo os escritos plotinianos em seis *Eneadas*, cada uma composta por nove tratados. Em algum momento de sua vida, incerto pela historiografia, compôs sua *Carta a Anebo*, em que levanta uma série de questões críticas à prática da teurgia como realizada por Jâmblico. Não há nenhum dado histórico sobre Anebo, supostamente um aluno egípcio de Jâmblico, mas Porfírio deu a entender – para o filósofo sírio – que a carta estava destinada diretamente a ele, como uma crítica das suas práticas teúrgicas⁶¹.

Algumas diferenças sutis na biografia de Porfírio e Jâmblico devem ser enfatizadas. Enquanto o primeiro procurou helenizar o seu nome⁶², Jâmblico manteve-se até o fim da sua vida enquanto *Yam-alik*, seu nome de nascença síria. Esse dado torna-se importante quando entendemos que parte das diferenças que surgirão entre os dois filósofos está no fato de que Jâmblico considerava excessiva a helenização das tradições preconizada por Porfírio, ele estava muito mais preocupado em resgatar a sabedoria das culturas ditas “bárbaras”, que ele considerava em si superiores às inovações feitas pelas helenos (SHAW, 1995).

Também a escolha de Porfírio de se isolar do mundo devido a sua melancolia merece uma especial atenção, pois ela é antitética ao intento filosófico de Jâmblico, que evoca uma soteriologia do mundo encarnado. Enquanto Porfírio buscou, em partes, se alienar do mundo ao seu redor, através de um ascetismo

⁶¹ Ele expõe isso logo no começo do Livro I.

⁶² Malchus deixou de ser Malchus, um fenício, e virou “Porfírio”.

rigoroso, a tradição filosófica de Jâmblico muito mais se aproxima da atmosfera platônica do Banquete, em que as discussões filosóficas aconteciam, segundo Eunápius, regadas a vinho e na interação com a comunidade.

Um olhar atento sobre a proposta teúrgica de Jâmblico irá contemplar que sua visão é, em partes, uma recusa ao ascetismo⁶³, ao isolamento do mundo proposto por Porfírio. Estas diferenças serão enfatizadas mais profundamente no decorrer da dissertação, quando tratarmos do lugar da suposta “salvação” em ambos os sistemas filosóficos. Obviamente, a filosofia jambliquiana envolve a participação em rituais coletivos, sacrifícios e práticas que são bastante “externas”, envolvendo uma vida ativa em meio à população.

A *Carta a Anebo* só pode ser reconstituída através de fragmentos e excertos disponíveis, principalmente, a partir da própria obra de Jâmblico. A reconstituição que usamos é aquela de Thomas Taylor, notável neoplatonista inglês, publicada em 1821 e republicada em 2011 pela Cambridge University Press, junto da tradução do *De Mysteriis* (TAYLOR, 2011). O remetente da carta, Anebo, parece ser algum aluno de Jâmblico, pois é o próprio quem afirma que a carta destinada ao seu aluno era, na realidade, uma provocação a ele. “Assumindo que a carta que você enviou ao meu aluno Anebo pode, da mesma maneira, ser dirigida igualmente para mim, é razoável que eu lhe dê uma resposta apropriada” (I. 1, 2-3).

A carta traz uma série de problemáticas levantadas por Porfírio no que concerne à teurgia e à natureza dos deuses. O filósofo fenício realiza algumas perguntas para alocar algumas dessas problemáticas – perguntas estas que Jâmblico irá responder, uma por uma, no *De Mysteriis*.

Porfírio inicia suas indagações questionando a natureza dos deuses: o que diferenciaria os deuses mais excelentes de outras criaturas divinas?⁶⁴ Ele questiona se o domínio material atribuído aos deuses seria a causa da distinção - no caso dos deuses serem etéreos, os *daemones* aéreos e as almas terrestres, atribuindo localizações geográficas e delimitadas espacialmente para as criaturas divinas⁶⁵. Questiona ainda o porquê os teurgos parecem invocar principalmente os deuses subterrâneos e vinculados à natureza em vez dos celestiais, assim como

⁶³ Logicamente, aqui não estamos falando de “ascetismo” no sentido que será dado pelo eremitismo cristão do Oriente com Santo Antão e outros. Mas, sim, de um “isolamento do mundo”, algo não conhecido pela filosofia clássica de Platão, Sócrates e Aristóteles, que filosofavam em sociedade.

⁶⁴ Por exemplo, os daemons, anjos, arcanjos e almas de outros seres. Afinal, o que é um deus?

⁶⁵ No caso, se “deuses” seriam seres “celestes”, enquanto almas e daemons os habitantes da “terra”.

problematiza as atribuições elementares aos deuses (deidade da água, do vento, entre outros)⁶⁶.

O grande questionamento inicial de Porfírio está, em um sentido indireto, em problematizar a relação entre transcendência e imanência⁶⁷. Pois os deuses, quando vinculados à materialidade (água, vento, fogo) parecem estar circunscritos aos elementos de sua manifestação, não podendo transcendê-los. É sobre esta perspectiva que Jâmblico irá iniciar sua exposição no Livro I, afirmando a absoluta da transcendência dos deuses em coexistência com a sua imanência, e a partir do qual ele elaborará a noção de “*sunthemata*”, veículos materiais com a receptividade necessária para conter a manifestação das divindades⁶⁸.

Em seguida, Porfírio apresenta aquilo que denomino aqui como “o *problema da invocação*”: a apresentação dos deuses na teurgia como passíveis de serem invocados. Isto tornaria, na lógica do aluno de Porfírio, os deuses como “passíveis” ao poder humano; mas, se na lógica contrária, os deuses forem impassíveis, de nada adiantariam os ritos teúrgicos que visam aplacar a ira dos deuses e invocá-los magicamente⁶⁹. Ainda realiza um questionamento baseado nas *hipóstasis* neoplatônicas de Plotino: se os deuses são de natureza inteligível, participando da *hipóstasis* do *Nôus*, como podem eles ser invocados por elementos materiais e psíquicos?⁷⁰ Nessa perspectiva, Porfírio já apresenta algumas supostas “contradições” ou “problemas” derivados do conflito entre dois universos diferentes: a metafísica de Plotino e o universo dos cultos e práticas religiosas e/ou teúrgicas.

Porfírio também realiza indagações sobre as diferenças entre deuses, *daemones*, heróis, anjos, arcanjos, arcontes e almas desencarnadas, perguntando quais seriam suas diferenças de manifestação. O que caracterizaria a aparição de um daemon e de um anjo, e no que ela se diferenciaria da manifestação de um

⁶⁶ Se os deuses são transcendentais, como posso dizer que eles se vinculam a coisas materiais, como, por exemplo, o ar, terra, fogo e água?

⁶⁷ Aqui uso este termo no sentido de coisas que “transcendem” o mundo das sensações e “imanente” enquanto aquilo que se faz presente no imediato e perceptível pelos sentidos.

⁶⁸ Aqui um ponto: não digo que Jâmblico é um “panteísta” no sentido de que o mundo são os deuses. Ele enfatiza a transcendência das divindades na mesma medida que, como espelho, elas também se tornam presentificadas no mundo material.

⁶⁹ Pensando dentro da lógica neoplatônica, se eles são transcendentais e pertencem à *hipóstasis* anteriores aos seres-humanos e a linguagem, como podem os seres-humanos fazê-los “descer” – isto é, “invocá-los”.

⁷⁰ Esse questionamento destrói a possibilidade de eficiência em qualquer rito que envolva o corpo ou até orações, pois são derivados da linguagem. É importante compreendermos o peso disso: Porfírio parece querer remover qualquer possibilidade de acesso ao divino por termos humanos ou psíquicos.

deus? Esse tema será abordado por Jâmblico no Livro II, em que tratará das experiências de *epiphaneia*, a manifestação dos seres divinos através do êxtase teúrgico, seus moldes de aparição e suas diferenças.

Em seguida, Porfírio descreve seus questionamentos sobre os mais variados modos de adivinhação e os estados de consciência relacionados a cada um. Pois, segundo o filósofo fenício, podemos ter experiências de adivinhação através dos sonhos, em que não estamos conscientes, pelos estados de inconsciência produzidos pelo transe oracular e, em outras situações, como no caso das leituras oraculares através das entranhas de animais, as adivinhações são produzidas em um estado consciente, sem a presença do transe.

Ele questiona se esses estados de consciência produzidos sobre a pessoa em transe seriam realmente manifestações dos deuses ou apenas paixões da alma que, desreguladas pelos incentivos mágicos, levariam ao estado de êxtase. Seriam as visões oraculares fantasias da alma ou manifestações metafísicas? Esta é a pergunta que Jâmblico terá de responder, principalmente em seu Livro III.

Continuando sua argumentação, Porfírio começa a questionar as práticas dos sacrifícios. Faz especial referência ao modelo de sacrifício grego e romano, em que os ossos dos animais sacrificados são queimados, tornando-se vapores. Ele questiona o porquê os sacrificantes e teurgos muitas vezes precisam se abster de carne animal, considerando-a impura, mas os “deuses” se alimentam desta mesma impureza, se deleitando no sacrifício.

Também problematiza os atos teúrgicos que se utilizam de injunções contra os deuses, como que ameaçando-os e constringindo-os à ação. É um tópico recorrente nas problemáticas levantadas por Porfírio como que um ser humano, ente ontologicamente inferior aos deuses, pode influenciar as divindades a tomarem uma ação⁷¹.

Também aborda as palavras mágicas utilizadas pelos teurgos para invocar os deuses, conhecidas na historiografia como *Nomina Barbara*: os nomes bárbaros atribuídos aos deuses e úteis durante as invocações. Porfírio não consegue entender por que os nomes bárbaros são preferidos aos helênicos, e por que não há um sentido explícito em alguns desses nomes, que têm apenas função invocatória,

⁷¹ O Apêndice “Compreendendo o Neoplatonismo”, nesta Dissertação, deve elucidar a importância dessa pergunta. A “hierarquia das hipostasis” é colocada em jogo.

não semântica. Ele questiona a cosmogonia egípcia, perguntando a Anebo sobre o funcionamento metafísico das divindades egípcias – se elas são corpóreas ou incorpóreas, primárias ou secundárias etc. Grande parte dos questionamentos realizados por Porfírio dizem respeito às tradições dos egípcios, tanto os *Nomina Barbara*, quanto sobre as deidades desse panteão.

Por fim, Porfírio levanta dois questionamentos: primeiro, sobre o daemon que acompanha cada alma individual; segundo, sobre as relações entre teurgia e a eudaimonia (felicidade). Questiona se o daemon individual existe ou não; se ele pode ser concebido através do método astrológico; se ele é responsável só pela alma, pelo corpo ou por ambos; se são mais de um daemon e se ele não é o próprio *Nôus* do ser humano. Já sobre a felicidade, questiona o método de alcance da felicidade pela relação com os deuses, pergunta quais as formas mais eficientes de se alcançar esse resultado e como que felicidade e teurgia se encontram dentro desta sistemática.

A *Carta a Anebo*, portanto, é uma crítica à prática dos teurgos, realizada a partir de uma série de questionamentos que buscam manifestar os “problemas” inerentes à prática teúrgica. É por esse motivo que Jâmblico, um professor e defensor da teurgia, que advoga o método teúrgico como a via da realização pessoal, irá se prestar a responder a carta de Porfírio, originalmente direcionada ao seu discípulo. É importante ressaltar que Porfírio em suas críticas acaba por desvalorizar não somente rituais mágicos populares no mediterrâneo dos primeiros séculos da Era Comum, mas a própria fundamentação por detrás dos cultos e práticas tradicionais que estavam em voga no principado romano. Sua crítica ao sacrifício, um dos rituais mais elementares do *mos maiorum*, assim como suas colocações sobre os oráculos e as práticas oraculares, são ataques ao coração da religiosidade politeísta⁷².

Jâmblico, portanto, se apresentará como defensor dos cultos tradicionais, da teurgia praticada na Escola de Apamea, das “sabedorias” oriundas dos povos “bárbaros”, configurando-se como um defensor daquilo que Gregory Shaw (1995)

⁷² O(a) historiador(a) experiente poderá perceber uma série de implicações políticas derivadas desses “questionamentos”.

nomeou como “*old ways*”⁷³, isto é, as próprias tradições ancestrais dos povos mediterrânicos. Um adversário das inaugurações, das mudanças dos nomes bárbaros para fórmulas mais contemporâneas, um crítico dos “*new ways*” dos helenos, Jâmblico escreverá seu tratado como uma defesa de um tipo de experiência de mundo que ele descreveu sobre a alcunha de “teurgia”, mas que manifesta a pluralidade de tradições ancestrais dos povos mediterrânicos. Nesse sentido, se articula como um defensor de um *mos maiorum* universal, que transcende os limites do helenismo, para englobar também os povos bárbaros como partes de uma mesma tradição primordial.

4.2.3 Abammon e o universalismo teúrgico de Jâmblico

Nesse ponto, é importante destacar que, apesar da Escola de Apameia desenvolver um tipo específico de prática espiritual, que geralmente é denominada enquanto “teurgia”, Jâmblico advoga que inúmeras práticas públicas, pertencentes a inúmeros povos e diferentes tempos e espaços históricos são, também, uma forma de “arte sagrada” – ou seja, são formas mais “antigas” de teurgia”. Jâmblico, por esse motivo, defende ativamente uma série de práticas espirituais de inúmeros povos – gregos, sírios, egípcios, romanos, outros – considerando que sua “teurgia” não é um método próprio, mas simplesmente uma forma particular de se obter acesso aos deuses.

Também, nesse sentido, não devemos nos confundir e acabar tendo a percepção de que a Escola de Apameia possuía uma prática dissociada da religiosidade geral praticada nos territórios romanos. Os teurgos participavam e praticavam os ritos e festivais coletivos de seu tempo, interpretando-os como essenciais e fundamentais para o processo teúrgico. De algum modo, sempre onde há a “presença invocatória” dos deuses existe alguma forma de “teurgia”. O “paradigma” que o próprio Jâmblico usa é a religiosidade egípcia: para ele, as práticas sacerdotais realizadas nos templos egípcios eram a forma mais “pura” de teurgia. Sua proposta é universalista, integrativa, buscando compreender que a

⁷³ A forma “antiga” de se fazer algo. A crítica de Jâmblico é que o excesso de racionalização da filosofia estava começando a minar algo fundamental para praticamente todas as civilizações mediterrânicas: seus cultos e suas associações sociais com os deuses.

experiência da união com os deuses é acessível a todas as culturas e povos, desde que os métodos adequados sejam respeitados.

Para se colocar como um representante das tradições ancestrais, Jâmblico se utilizará de um “pseudônimo”: *Abammon*, um sacerdote egípcio. Ele se afirma diante do seu interlocutor como um representante das tradições egípcias que, consideradas como as mais “perfeitas” e “antigas em termos de contato com os deuses, se torna o referencial perfeito para uma fala “universalista” sobre a “teurgia”.

De fato, Jâmblico se coloca, durante todo o *De Mysteriis*, como um representante de “tradições orientais”, principalmente advindas da Caldeia e do Egito:

Alguns pontos requerem que nos reportemos tendo por base as tradições dos sábios da caldeia; outras, por sua vez, vão derivar suas soluções dos ensinamentos dos profetas do Egito; e outras ainda, que se relacionam com especulações dos filósofos, precisam ser respondidas nesta base. (l. 1, 5).

Esse fenômeno, que Sarah Veale (2013) chegou a nomear como uma forma de “orientalismo” em Jâmblico, está na verdade correlacionada ao fato de que o Egito, na visão do teurgo e na de Porfírio, é concebido enquanto “terra originária” das artes teúrgicas. Se pudéssemos pensar em uma definição “histórica” dada por Jâmblico, diríamos que a “teurgia” é, por excelência, a arte realizada pelos sacerdotes dos “tempos antigos” e, em especial, pelos egípcios. E não é à toa que Jâmblico dedica os livros VII e VIII a uma defesa da cosmologia e da religião egípcia diante das investidas de seu oponente.

O Egito já havia sido analisado por Platão enquanto uma terra enigmática de saberes primordiais (VEALE, 2013, p. 210-211)⁷⁴, mas Jâmblico faz questão de opor a sabedoria dos egípcios à ignorância dos helênicos, demonstrando o aspecto primordial da primeira em detrimento da segunda. Isto é bastante importante, pois ele afirma uma “identidade” que é remetida ao Egito e aos povos do Oriente Próximo, considerada superior à tradição filosófica grega. No *De Mysteriis* vemos um texto grego, utilizando-se de argumentos e recursos estilísticos gregos, cuja principal

⁷⁴ Cito Veale (2013) apenas para demonstrar que pesquisas têm sido feitas em torno deste debate, mas considerado anacrônico falar em orientalismo em Jâmblico. Nosso autor era, como já demonstramos, herdeiro de uma tradição sacerdotal síria, estudou no Egito e retornou à Síria para montar sua escola. Acredito, ao contrário de Veale, que existe um fenômeno oposto daquele que ela apresenta: Jâmblico fala “grego” e “como grego” apenas para responder Porfírio e porque essa era a língua vernácula e intelectual do seu ambiente.

função é, em alguma medida, demonstrar a “fraqueza” e “ignorância” dos próprios gregos no que se refere à arte sagrada.

Isto se deve ao fato de que, como parte da problemática de Jâmblico está no conflito entre as práticas “ancestrais” dos povos “orientais” e os novos modos de compreensão do divino trazidos pelos helênicos, o egípcio se tornará o símbolo por excelência dos “old ways”, em oposição à inovação helênica, da qual Porfírio se faz representante. Ao assumir a persona de Abammon, Jâmblico está se colocando como representante das tradições advindas das porções orientais do principado romano, personificadas na figura de um sacerdote egípcio⁷⁵.

Ele próprio, um teurgo sírio descendente da família real de Emessa, se valerá de Abammon para defender uma arte que é, em grande medida, oposta à proposta filosófica trazida por Porfírio e seus interlocutores. Abammon se torna assim, nas mãos de Jâmblico, uma encarnação ideal do teurgo e da arte teúrgica: um sacerdote oriental, dedicado ao ofício teúrgico, que responde ao “racionalista”⁷⁶ helênico que lhe dirige determinadas questões.

Crystal Addey (2016) chegou a propor uma leitura do *De Mysteriis* que pudesse enxergar nele uma tentativa de realizar uma espécie de “Diálogo Platônico”, feito entre dois personagens: um helênico, representante do “racionalismo grego”⁷⁷, e um sacerdote egípcio, símbolo da teurgia e das tradições ancestrais. Nesta perspectiva, a “querela” entre Porfírio e Jâmblico seria entendida enquanto dialógica: ao simular o ato platônico de compor personagens para representar pontos de vistas diferentes, o *De Mysteriis* colocou em relação dialética Abammon e Porfírio, como duas personas em um diálogo.

⁷⁵ De fato, Jâmblico afirma em I. I.3. 10-11, que escreve em nome não de si mesmo, mas de todos os sacerdotes egípcios. Existe um tom “profético” em sua fala e é possível perceber que, ao invocar Hermes no começo de seu escrito, ele se entende enquanto inspirado a falar em nome de inúmeros povos diante das críticas dos helenos.

⁷⁶ Obviamente, o termo “racionalista” não existe neste contexto. Mas uso-o como recurso para falar do apego excessivo, na perspectiva do nosso autor, de Porfírio e outros filósofos ao “método dialético” e ao uso da linguagem. Jâmblico concorda com Plotino e quer transcender a linguagem: mas ele entende que as formas de fazer isso já existem nas “sabedorias orientais” muito antes da existência da própria filosofia grega.

⁷⁷ Novamente, uma linguagem anacrônica, usada para fins didáticos. O termo correto, talvez, seria “uso excessivo da capacidade dianoética pelos helenos”, algo que comprometeria a fluidez do texto. Entende-se por “razão” aqui o que já explicamos por dianóia e as consequências gerais desse método.

Ainda segundo Addey (2016), o texto também pode ser interpretado à luz do *Corpus Hermeticum*⁷⁸, em que os diálogos, geralmente realizados entre Hermes e um discípulo, encarnam duas personalidades que refletem sobre um mesmo tema, sendo o conhecimento transcendental revelado do primeiro para o segundo. Abammon estaria, portanto, em função análoga a Hermes, trazendo as sabedorias ancestrais dos sacerdotes para um *mystes*⁷⁹, um iniciante na arte teúrgica.

Seja como for, é fato que Jâmblico trata Porfírio como uma pessoa que ignora totalmente os princípios teúrgicos e os fundamentos da “arte sagrada”. De fato, ele inicia o diálogo corrigindo Porfírio por “aceitar a existência dos deuses”, enfatizando que não cabe a ele fazer tal constatação, visto que os deuses existem independente da opinião e são acessados por uma gnose inata, presente em todos os seres humanos⁸⁰. Esta constatação em si já demonstra que, na percepção de “Abammon”, Porfírio ignora completamente até as noções mais fundamentais daquilo que ele se pretende questionar.

Ao se colocar a si mesmo na função de sacerdote, ele ainda enfatiza que fala não enquanto um sujeito individualizado, mas no lugar e enquanto representante de “qualquer” sacerdote egípcio. Jâmblico, no texto, se entende enquanto um interlocutor das tradições teúrgicas, um verdadeiro porta-voz das sabedorias ancestrais, capaz de agir e de falar em nome de uma totalidade social que, nesta perspectiva, se viam representadas na sua fala⁸¹.

Como representante de *qualquer sacerdote egípcio*, falando em nome de Hermes, Jâmblico se colocava no papel de herdeiro e transmissor das tradições a qual defendia – papel este que será lhe atribuído posteriormente pelos neoplatônicos tardios. Porfírio, nesse esquema dialógico, parece “incorporar” o filósofo grego que “aprende” com os egípcios, como é o caso citado no *De Mysteriis* de filósofos como

⁷⁸ Ibid. É impressionante ver as inúmeras sutilezas da estilística deste texto.

⁷⁹ Este termo era usado para representar aquele que era “iniciado” nos Mistérios, que participava dos ritos de iniciação, onde lhe era revelado – geralmente por um “Hierofante” – a “verdade” oculta e secreta ou, ao menos, uma experiência íntima e transcendental de alguma divindade. Como já comentamos, no médio platonismo parece haver uma “transposição” da dinâmica da “iniciação ritual” para uma forma de “iniciação textual”: nos textos herméticos é possível perceber Hermes agindo como o iniciador do neófito que, em certa medida, é também o próprio leitor. Aqui, Abammon seria o iniciador de Porfírio, seu Hierofante na Arte Sagrada.

⁸⁰ Livro I. Jâmblico parece, em inúmeros momentos, caçoar da ingenuidade de Porfírio e seu modo de abordar as realidades divinas.

⁸¹ Na verdade, como no início do Livro I existe a “Invocação a Hermes”, é possível dizer que Jâmblico, o filósofo, “invoca Abammon”, o “sacerdote arquetípico”, que invoca “Hermes”, o “revelador” das coisas divinas.

“Pitágoras, Platão, Demócrito, Eudoxus e muitos outros” (*De Mysteriis*, I. 1.2. 8-3.2). Segundo o teurgo, a própria sabedoria grega haveria bebido da fonte egípcia, e ele se apresenta então como o interlocutor que irá guiar Porfírio em uma lógica *mistagógica*⁸² (ADDEY, 2016).

Clarke, Dillon e Hershebell (2003, p. xxxiii-xxxv) discutem sobre o significado do nome Abamon (ou Abammon), demonstrando as hipóteses de Saffrey (1971) de que o nome seria na verdade uma junção de “aba” (“pai” em siríaco) e Ammon, o deus egípcio considerado por Jâmblico como um demiurgo universal. O nome é associado com o título de Θεοπάτωρ (*Theopator* – pai dos deuses)⁸³, usualmente interpretado como uma alta titulação teúrgica. Os autores, no entanto, discordam de Saffrey, considerando que seria inadequada para a filosofia de Jâmblico a assunção de uma paternidade sobre os deuses – visto que, ontologicamente, os seres humanos estariam muito abaixo das divindades. Em fato, o termo não aparece no *De Mysteriis* e em nenhuma das obras do teurgo sírio.

Também Clarke, Dillon e Hershebell (2003) consideram que não há qualquer vinculação entre Ammon e o epíteto Abamon pois não há nenhum indicativo nos textos de Jâmblico que ressaltem uma proeminência do deus egípcio sobre as demais divindades. O argumento mais forte, no entanto, está no fato de que a grafia “Abammon”, com dois “m”, é na realidade uma conjuntura de Thomas Gale sobre o manuscrito. Os autores discutem a probabilidade de Gale ter construído o nome “Abammon” a partir da assunção da relação entre o Abammon e o nome do deus Ammon, mas as edições V e M do manuscrito trazem “Abamonos”, sem o acréscimo do último “m”.

Independente da origem do nome, é fato que Jâmblico acreditou enxergar força em seu nome, utilizando-o para responder às perguntas fundamentais realizadas por Porfírio. Ao criar a dialética entre helênico e egípcio, filósofo racionalista e teurgo, acabou por se colocar como porta voz das tradições ancestrais que defendia e ensinava em sua escola em Apameia. Sendo um universalista, incorporou em si aquilo que ele acreditava ser um símbolo da própria origem da possibilidade da comunicação entre deuses e seres-humanos.

⁸² *μυσταγωγία* (*mustagōgía*), literalmente, “conduzir aos mistérios”, ou “conduzir o iniciado”. Se formos pensar o *De Mysteriis* por esta ótica, Porfírio não está sendo “refutado” – ele está, na verdade, sendo “iniciado”.

⁸³ Que aparece em outros autores.

A diferença crucial no pensamento entre os dois filósofos pode ser encontrada no fato de que enquanto Porfírio era um filósofo que acreditava poder atingir a *henosis* por si mesmo, meramente pelo ato da inteligência (*noésis*) e da contemplação filosófica (*theoria*), Jâmblico acreditava que a ascensão da alma só era possível através da ação dos deuses e das divindades intermediárias⁸⁴. Porfírio acreditava que os próprios deuses em si poderiam ser “problematizados” a partir das categorias filosóficas. O “inefável” e “incomunicável” seria acessado somente através do próprio uso da filosofia enquanto atividade dianoética e exercício ascético que culminariam, inevitavelmente, em uma *henosis*.

Para ele, esses eram os “*old ways*”, a fórmula ancestral dos egípcios e da própria síria em que ele nasceu. Ela estava sendo “atacada” pelo excesso de racionalismo por parte dos helênicos que, com Plotino e mais especificamente Porfírio, estava acreditando que a alma podia por si mesma, sem o auxílio divino, ascender até as hostes superiores (SHAW, 1995). Desse modo, não haveria necessidade de uma interação ritualística, meditativa ou devocional com as divindades. Orações, hinos e invocações perderiam o seu sentido diante da “racionalidade” de Porfírio.

O modo como Porfírio estava entendendo a “ascensão da alma”, portanto, implicava que o filósofo, apenas sozinho e olhando para dentro de si, poderia galgar os inúmeros estágios para a experiência do divino. Seus questionamentos falavam sobre não haver a necessidade de cultos materiais – a única coisa “divina” seria o *Nôus* acessado pela atividade interna e filosófica do ser humano. O “filósofo”, no sentido de Porfírio, estava se tornando a antítese do “sacerdote”, do praticante de “magia divina” e de outros “iniciados”⁸⁵ que se valeram, na perspectiva de Jâmblico,

⁸⁴ Para Jâmblico, as “hipostasis” não eram coisas “congeladas” como “conceitos”, mas estavam repletas de “vida” e de coisas que, através da alma do teurgo, se manifestariam enquanto seres participantes de uma enorme cadeia divina. Através do acesso a estes “seres” a ascensão seria realizada.

⁸⁵ Trago aqui uma nota muito importante. O “filósofo”, o “sacerdote”, o “mago divino” (como descrito por Apuleio e os Oráculos Caldeus) ou o “iniciado” (no caso daquele que se aventura nos Cultos de Mistérios) eram figuras representativas importantes nos séculos III-IV. Mas suas esferas de atuação, muitas vezes, encontravam-se “separadas”. Porfírio radicaliza essa separação. Jâmblico, por outro lado, cria uma “identidade” nova, em que um mesmo ser é filósofo, sacerdote, mago e iniciado: o “teurgo”. Em pesquisas posteriores, pretendo abordar como que a “imagem” de “teurgo” reconfigura algumas identidades do mundo tardo-antigo, abrindo possibilidade para pensarmos inúmeros “personagens” fundamentais, como o próprio “homem santo” e até o “eremita” das tradições cristãs orientais.

de inúmeras fórmulas ancestrais para se permitir o acesso à realidade transcendental.

Nessa especulação, o *Nôus* é entendido enquanto a “parte” do ser humano que tem “*noésis*” (intelecção), mas ele não se apresenta mais enquanto “presença” nas coisas do mundo material⁸⁶. O corpo é uma “carga ilusória” que precisa ser deixado de lado no processo, assim como os vínculos materiais. Deuses não poderiam habitar os ciclos da natureza, porque bastaria apenas a *noésis* humana para o acesso ao *Nôus*. A vida humana, entendida no seu sentido de integração com o ambiente social (através dos cultos) e com a própria natureza (pela via das espacialidades naturais) perderiam o seu sentido.

O conflito fundamental, portanto, é também um conflito cultural com implicações políticas. Diz respeito ao modo como a filosofia do século III estava abordando o cosmos e, na concepção de Jâmblico, desvalorizando as práticas rituais que constituem, na lógica do filósofo, uma espécie de “*mos maiorum*” universal. É um debate que tangencia a helenização e a transformação de valores no mundo tardo-antigo, de modo que podemos pensar no *De Mysteriis* não apenas como um tratado filosófico e teúrgico, mas também político-cultural. O filósofo considerava perigosa as últimas incursões do helenismo sob as mãos de Porfírio, e foi para defender aquilo que ele considerava como tradições ancestrais de seu povo que ele compôs o seu tratado.

5 TRANSFORMANDO O MUNDO EM DIVINDADE: OS FUNDAMENTOS DA TEURGIA DE JÂMBLICO

5.1 A TEURGIA PRÉ-JÂMBLICO E O MUNDO SÍRIO-HELENÍSTICO

Nesta Dissertação, abordamos todos os elementos necessários para compreendermos os inúmeros contextos envolvidos na produção do *De Mysteriis*. As indagações de Porfírio foram apresentadas de modo resumido, mas é preciso, neste capítulo, especificar como Jâmblico entende e explica os procedimentos

⁸⁶ Ao conceber o *Nôus* enquanto “conceito” temos uma abordagem “restritiva”, pois ele se torna limitado às capacidades daqueles que compreendem e integram o seu conceito. A “única via” para se integrar o conceito de *Nôus* é a própria filosofia entendida enquanto capacidade de articular conceitos. Jâmblico, ao conceber o *Nôus* enquanto “multiplicidade de deuses”, acaba por tornar essa uma esfera “abrangente”.

teúrgicos. Em sua “argumentação”, o filósofo vai usar uma série de recursos, que vão desde a dialética, a lógica aristotélica até “modelos teológicos”. Sempre afirmando possuir consciência de que a linguagem é incapaz de traduzir o “mistério teúrgico”, o mestre de Apameia não vai deixar, contudo, de responder a Porfírio como é possível aos deuses “virem ao corpo”, se manifestarem na “matéria”, entre diversos outros elementos.

Ao trazer determinadas explicações, Jâmblico acaba por dar nuances em que podemos “reconstruir” parte de sua “filosofia” (pelo menos aquela apresentada neste tratado em específico). Inúmeros elementos que vão surgir em seus escritos estarão em diálogo com tradições anteriores, mas o modo como ele as articula produz uma noção completamente diferente do que é a “arte teúrgica”. Devido à importância desse termo, no entanto, não podemos nos apartar, neste momento, de comentar a influência sobre o nosso autor dos Oráculos Caldeus e da própria terminologia “teurgia”.

O nome *θεουργία* (ação dos deuses) aparece pela primeira vez nos *Χαλδαϊκά λογία* (Oráculos Caldeus), um conjunto de textos em hexâmetros, considerados revelações divinas trazidas ao mundo por Juliano, “o Teurgo” (ὁ Θεουργός) e pelo seu pai de mesmo nome, famoso pela alcunha ὁ Χαλδαῖος (o caldeu). Autores posteriores afirmam que o texto foi composto durante o principado de Marco Aurélio, na segunda metade do século II (DÖBLER, 2013), e que os versos oraculares foram “inspirações divinas” recebidas por Juliano. Segundo as histórias envolvendo esse personagem, o “teurgo” seria filho de Juliano, o Caldeu, que havia preparado seu filho espiritualmente para ser um mediador entre o mundo divino e o mundo humano (MAJERCIK, 1989).

Ninguém na Antiguidade Tardia parece duvidar do fato de que os Oráculos Caldeus são, de fato, uma revelação direta dos próprios deuses, trazida para o conhecimento dos seres-humanos. A interpretação mais interessante sobre esse tema, no entanto, é trazida por Polymnia Athanassiadi (1999), que investigou o fato à luz das relações entre os Juliano, o filósofo Numênio de Apameia e Jâmblico. A interconexão entre esses personagens parece ser o fato de nesta cidade estar localizado um importante e imponente templo dedicado ao deus Bel/Baal, também conhecido como *Zeus Belos*, demonstrando um sincretismo siríaco e grego.

A historiadora demonstra que nesse templo, tão importante nos séculos II-III, havia consultas oraculares com sacerdotes especializados e que, muito

provavelmente, Juliano “o caldeu” era, na realidade, um sacerdote do deus Bel (Zeus Belo), acostumado a receber mensagens em “transe” da divindade patrona desse local. O termo “caldeu” para se referir a esse personagem aponta fortemente para o seu papel enquanto sacerdote, e a história da “preparação espiritual” de seu filho (o “teurgo”) seria um indicativo de sua possível criação dentro do próprio santuário. Ambos os Julianos seriam, assim, sacerdotes oraculares da famosa divindade de Apameia.

Os argumentos para essa hipótese são ainda mais fortes devido a presença da Numênio de Apameia, que parece ter tido o florescimento de sua atividade também durante o principado de Marco Aurélio (séc. II) e cujos fragmentos, como já mencionamos anteriormente, parecem em grande parte derivados dos Oráculos Caldeus. É grande a possibilidade de que essa correlação exista porque o próprio Numênio – situado em Apameia – tivesse um contato direto com os Oráculos Caldeus, confirmando esta cidade como o local de “recepção espiritual” dos Oráculos e de ação dos Juliani.

De modo ainda mais específico, entre os séculos III e IV, Jâmblico de Cálcis escolherá Apameia para ser a cidade de sua notável Escola teúrgica. A influência dos Oráculos Caldeus é evidente em Jâmblico, pois as inúmeras referências que o filósofo faz a “arte sagrada” e aos “atletas do fogo” encontram paralelos nos escritos dos Juliani. Damascius, em *Vida de Isidoro*, cita Juliano enquanto um “sábio inspirado nos templos da Síria” (fr. 181), alguém capaz de receber e transmitir a mensagem dos deuses e cuja ação era centrada de um caráter sacerdotal, atuando em “templos”.

Essas informações são bastante importantes, porque elas demonstram a associação profunda de Jâmblico com o ambiente religioso e cultural de Apameia, trazendo a hipótese de que sua Escola estivesse, de alguma maneira, vinculada ao próprio templo de Bel/Baal. Também, para o tema da nossa pesquisa, demonstra a origem das percepções de Jâmblico sobre os “oráculos”: apesar de não citar o templo de Bel no *De Mysteriis*, dando maior ênfase, por exemplo, a Delfos e Claros, sua vinculação a uma tradição sacerdotal oracular parece de crucial importância para o desenvolvimento da sua proposta teúrgica.

Para nossa pesquisa, esse tema passa a ter relevância na medida em que podemos afirmar, de modo mais categórico, que Jâmblico fundamenta muito da sua tradição em um contexto sírio-helenístico. Os Oráculos Caldeus, apesar de serem

considerados “sírios” são escritos em hexâmetros gregos, e a própria divindade tutelar do templo ancorava um sincretismo entre Zeus e Bel. A percepção de Jâmblico sobre fenômenos de possessão, que descreveremos mais a frente, deve ter sua origem em suas próprias experiências com as tradições oraculares da Síria, em especial, Apameia.

Percebemos, portanto, que na própria trajetória de Jâmblico temos uma vinculação com as seguintes tradições:

- a) a religiosidade teúrgica sírio-helenística de Apameia e as práticas oraculares associadas a Bel/Zeus Belo, aos Oráculos Caldeus e possivelmente outros cultos assemelhados;
- b) o sacerdócio de Emessa, vinculado a El-Gabal, do qual Jâmblico é um descendente familiar;
- c) ao universo greco-egípcio do *Corpus Hermeticum* e de outras tradições egípcias descritas no *De Mysteriis*.

Isto parece demonstrar uma vinculação efetiva desse filósofo com as tradições que defende, não constituindo – de nenhuma maneira – um “orientalismo”, mas sim uma vinculação a tradições do Oriente Romano que estavam em um processo bastante intenso de sincretismo cultural com o mundo helênico. A “quarta” tradição a qual Jâmblico se vincula é aquela de Plotino, herdada através do seu tempo de estudo com Porfírio, mestre ao qual ele vira a discordar profundamente sem, com isso, necessariamente se opor a Plotino e aos seus ensinamentos. Também, nesse caso, é importante lembrar que o próprio Plotino deriva sua tradição do Egito-Helenístico, pois era nascido em Licópolis (Λυκόπολις).

Existem divergências entre Jâmblico e Plotino, obviamente, como no caso da “descida da alma” e outros temas, mas o principal debate é entre Porfírio e Jâmblico, que parecem representar dois “movimentos” divergentes dentro da filosofia neoplatônica. Nesta Dissertação proponho que Jâmblico representa uma filosofia “sírio-helenística” e, com isso, quero afirmar o protagonismo do pensamento sírio dentro da história do platonismo tardio. Desconheço manuais de História da Filosofia Antiga que abordem as componentes “sírias” da filosofia, mas acredito que com os esclarecimentos trazidos por Jâmblico se tornará cada vez mais patente que não se pode, na Antiguidade Tardia, pensar em “Filosofia Greco-Romana”, mas sim

em um contexto muito mais plural, que deve envolver as componentes culturais do Oriente Romano⁸⁷.

Francisco Garcia Bazan (2016), em introdução à tradução dos Oráculos Caldeus para o espanhol pela Biblioteca Clasica Gredos, levanta a hipótese da existência de uma confraria iniciática e teúrgica do qual os Juliani seriam membros. Os Oráculos Caldeus seriam, nesse sentido, testemunho textual da existência de uma comunidade propriamente teúrgica, baseada nos ensinamentos e nas práticas prescritas pelos oráculos. Não é possível obter uma conclusão sobre a presença ou não de uma comunidade que oferecesse serviços de “iniciação” ou outros componentes, mas, caso um dia os estudos avancem nesse sentido, a própria compreensão acerca da Escola de Apameia de Jâmblico também precisará ser alterada.

Majercik (1989) e Döbler (2013) não chegam a entrar no mérito da existência ou não de uma comunidade, mas fazem apontamentos sobre a estrutura geral do texto e sua recepção posterior nos filósofos neoplatônicos. O tom dos Oráculos Caldeus é claramente, como salienta Döbler (2013), impregnado de elementos “helênicos”, principalmente advindos da cosmovisão médio-platônica e do imaginário religioso helenístico. Apesar de ser considerado um texto “caldeu” por filósofos posteriores, os acadêmicos contemporâneos estão inclinados a considerar o texto uma produção de forte teor helênico, principalmente pelo modelo da revelação, em hexâmetros, que dialoga com a tradição oracular da Grécia Antiga⁸⁸.

Os Oráculos apresentam uma cosmovisão platonizada, mas com elementos bastante originais, pois apresentam a origem do mundo a partir de um fogo primordial, assim como os meios através do qual a alma pode reascender a esse fogo originário, encontrando unificação com a realidade divina. Seguindo as descrições apresentadas nos fragmentos e sintetizadas por Majercik (1989), o mundo divino é apresentado sempre em uma manifestação tríplice, como Pai ou Abismo Primordial, o *Nôus* (Intelecto) e a *Dynamis* (Potência). Um grande papel é atribuído a Hecáte, que se manifesta como a Alma do Mundo e mediadora das relações entre o plano terreno e mundo celestial. Eros também se apresenta como

⁸⁷ Se for questionado que no *De Mysteriis* apenas são citados oráculos helenísticos, a resposta óbvia é a de que estes exemplos são trazidos por Porfírio e são respondidos dentro deste contexto. A *Carta a Anebo* não cita os oráculos de Bel ou qualquer outro templo em Apameia.

⁸⁸ Isto não invalida, contudo, que sendo produzido dentro do ambiente sincrético de Apameia, elementos sírios possam ter sido inseridos a partir do modelo grego de pensamento.

uma força de conexão entre os planos, e outras entidades metafísicas aparecem no texto como precursoras da simpatia entre todos os planos da realidade, como os *συνοχεύς* (*synokheis*), *τελετάρχης* (*teletarches*) e *ἵυγγες* (*lungues*).

Em termos de práticas espirituais nos Oráculos, em que possamos antever um pouco do que seria a teurgia de Jâmblico, podemos citar a experiência de “ascensão” espiritual, que se dá através da utilização de determinados objetos consagrados (σύνθημα - *synthema*) e símbolos (σύμβολον - *symbola*). O σύνθημα, uma imagem do divino presente na matéria⁸⁹, serviria como auxílio para a experiência da ascensão da alma do teurgo para sua origem divina.

Döbler (2013, p. 31) suspeita da presença de um tipo de iniciação, próxima aos Cultos de Mistérios, nos Oráculos Caldeus, no qual os *synthemata* seriam entendidos principalmente como as palavras secretas utilizadas pelos iniciados durante a experiência de ascensão. Fazendo uma comparação com os Cultos de Mistérios, o autor identifica que o *synthemata* pode ter uma função análoga às palavras de poder empregadas em iniciações e rituais de magia, responsáveis por dar acesso ao iniciado a um novo estrato da realidade.

Mas o pesquisador também admite a possibilidade dos *synthemata*, nos Oráculos Caldeus, se referirem a objetos cultuais relacionados às divindades (Döbler, 2013, p. 32). Há, portanto, a utilização de sinais sagrados (*synthemata*), sejam eles objetos, palavras ou sons, que permitem uma experiência de ascensão do retorno da alma para a unidade que lhe transcende.

A elevação da alma nos Oráculos, no entanto, foi interpretada de modo variado pelos acadêmicos contemporâneos, que entraram em debate sobre se esse tipo de “ascensão” representaria algo mais próximo das *henosis* descritas por Plotino ou de uma elevação mágica e ritual. Essa dicotomia, no entanto, dentro de uma cosmovisão neoplatônica e teúrgica, acaba por não fazer sentido, pois o trabalho com o “corpo” e com elementos “mágicos” ou “ritualísticos” não é um impeditivo para a ascensão contemplativa.

O ritual pode incorporar dentro de si estágios de contemplação, e a prática ritualística em si comporta o despertar das capacidades inteligíveis da consciência durante o processo. O Fragmento 1 dos Oráculos Caldeus fala do despertar da “Flor

⁸⁹ Ou na alma. O *synthema* não necessariamente é algo “visível”, podendo ser uma palavra ou encantamento.

do *Nôus*", que pode ser entendida enquanto a faculdade noética que transcende toda a realidade do pensamento discursivo. O despertar da flor, apesar de denotar uma consecução filosófica e contemplativa, pode ser atingido como pré-condição para a realização dos rituais teúrgicos, ou até como consequências dos mesmos. Nesse caso, discordamos das opiniões que enxergam cisões entre a prática ritualística e a ascensão filosófica, visto que no discurso teúrgico ambas são parte de uma mesma totalidade.

Também característico dos Oráculos Caldeus são as experiências de epifanias e visões divinas. As descrições abundam com visões do mundo divino experienciadas pelo teurgo durante o transe em seus rituais, estando geralmente centradas na deusa Hécate e nas suas manifestações. Um dos pontos altos da prática teúrgica é a culminação em um êxtase visionário do divino: a elaboração da experiência de união através de uma visão espiritual. Ao alcançar a epifania e ter a visão divina, o teurgo tem sua alma transformada no processo, sendo arrebatado para as instâncias superiores. A principal das visões será aquela do "Fogo Divino", que é o equivalente teúrgico ao ato de contemplação do princípio primeiro descrito em muitas fontes platônicas, do gnosticismo ao neoplatonismo de Plotino.

Mais importante do que aquilo que se faz presente nos Oráculos Caldeus é a discussão sobre aquilo que está ausente nos fragmentos. Pois uma série de práticas que foram consideradas partes integrantes da teurgia pela literatura posterior não aparecem nos Oráculos, mas são citadas por fontes posteriores como práticas caldaicas. Podemos, baseados em Döbler (2013, p. 39-44) citar quatro dessas práticas: a *τελεστική* (*telestiké*), a *systasis* (σύστασις), a *ἐνθέασις* (*entheasis*) e a prática com o *στροφάλος* de Hécate.

A *telestiké*, considerada por alguns pensadores como Dodds (1951, p. 291 – 295) como uma das principais artes teúrgicas, trata-se da consagração de estátuas rituais, em que a presença divina "habita" um objeto material. Já a *systasis* trataria de experiências de invocação e de união com divindades, enquanto o "*entheasis*" ou "possessão", falaria de experiências em que o corpo é tomado pelo ente divino. P trabalho com o *strophalos* de Hécate se consistiria em uma das principais práticas mágicas com um objeto consagrado a deusa (uma roda ritualística).

Estas quatro formas de práticas espirituais formam parte indissociável da arte teúrgica na Antiguidade Tardia, mas estão ausentes nos fragmentos dos Oráculos Caldeus, o que apresenta a possibilidade de serem práticas posteriores

que foram incorporadas dentro do arsenal teúrgico. Esse fato nos demonstra que, apesar do termo teurgia ter sido cunhado pelos Oráculos Caldeus, o modo como praticantes posteriores entendiam a sua arte em muito transcendia as descritivas dos Oráculos. De fato, como veremos adiante, quando Jâmblico se refere à arte teúrgica, ele acaba por considerar não apenas os Oráculos Caldeus como participantes dessa tradição, mas sim grande parte das práticas espirituais politeístas da antiguidade.

5.2 A TEURGIA DE JÂMBLICO E OS ELEMENTOS SENSÍVEIS-MATERIAIS

As influências dos Oráculos Caldeus sobre a obra de Jâmblico é notável – em vários momentos o autor se refere à sabedoria dos caldeus e as menções ao “Fogo Divino” claramente evidenciam a influência caldaica. O termo teurgia aparece algumas vezes no tratado, destacando-se ao lado de outro termo chave: hieratiké. A grande questão na relação de Jâmblico com os Oráculos Caldeus é que o filósofo recepciona a tradição dos Oráculos, tanto na sua filosofia como na sua práxis, mas a conecta com tradições mais ancestrais, dando principal destaque para a tradição dos sacerdotes egípcios (DÖBLER, 2013, p. 98).

Teurgia, nesse sentido, diz respeito não somente às práticas prescritas pelos Juliani, mas é um termo utilizado para se referir às tradições sacerdotais dos politeísmos mediterrânicos. Jâmblico considera como Arte Sagrada todas aquelas tradições sacerdotais que se acreditavam derivadas diretamente da inspiração dos deuses, e aponta na sua obra a influência dos caldeus, egípcios e assírios. Várias tradições são harmonizadas no pensamento de Jâmblico, desde as tradições espirituais vinculadas ao *Corpus Hermeticum* (FOWDEN, 1993, 126-153), assim como parte das tradições mágicas presentes nos Papiros Mágicos Gregos, os Oráculos Caldeus, o sacerdócio egípcio, os oráculos gregos e as práticas sacerdotais greco-romanas.

Muitas práticas diferentes receberam, em Jâmblico, o estatuto de teúrgicas. A semelhança entre elas é o fato de que elas são, em alguma medida, utilizadas como recursos para entrar em contato com os deuses, tornando a alma receptiva para a manifestação do divino. Em Jâmblico, os rituais não são entendidos como formas de afetar os deuses ou de controlá-los, mas, pelo contrário, de transformar a alma daquele que o pratica. Os rituais são entendidos enquanto dotados de poder

purificatório, no qual a alma do praticante é purificada de suas paixões, assim como o veículo de sua alma, o órgão a partir do qual os deuses se manifestam, é transformado e purificado para a recepção do mundo divino.

As práticas teúrgicas assemelham a alma do teurgo à inteligência dos deuses, sendo uma forma de transformação da consciência e acesso a um modo de supraconsciência que é característico das divindades. Os deuses não “descem” ao mundo humano dentro da visão teúrgica, pelo contrário, eles estão sempre presentes, de modo onipresente, na realidade; cabe apenas ao ser humano se libertar das amarras que o impedem de perceber essa presença e unir-se a essa manifestação divina⁹⁰.

A força dos rituais está em sua capacidade de descortinar essa realidade divina, de desfazer os véus que impedem que o ser humano tenha acesso ao mundo dos deuses. A prática ritual, portanto, atua sobre a própria alma: ela é uma forma de exercício filosófico, no sentido de que implica em uma transformação da alma, buscando libertá-la das paixões e permitir a sua assimilação ao mundo divino.

A “missão” do teurgo é, portanto, tornar a alma capaz de refletir e abarcar a presença divina que já é, na realidade, inerente em todas as coisas. Os rituais têm por objetivo trazer receptividade para alma, tornando-a um receptáculo perfeito para que o deus em específico possa se manifestar. Esta manifestação ocorre por meio de epifanias, visões espirituais, possessões divinas, experiências unitivas, e possuem diferentes graus de acesso, níveis de consciência e atributos.

Nesse sentido, os rituais dos “sacerdotes egípcios” são entendidos, por Jâmblico, enquanto formas de transformar a própria alma do sacerdote para que, através do ritual, possa ele encontrar união com os deuses divinos que são transcendentais, impassíveis, mas que se encontram sempre presentes na totalidade cósmica. Esta transformação acontece pelo uso de símbolos que são criações dos próprios deuses e que o ser humano se utiliza para criar conexão com a realidade divina (DÖBLER, 2013, p. 105).

Esses *synthemata*, símbolos sagrados, uma influência conceitual dos Oráculos Caldeus, são dotados de um poder profundamente transformador, e atuam

⁹⁰ E é isto, na lógica de Jâmblico, que Porfírio não entende: os rituais não fazem os deuses “descerem”. O mundo já é habitado por deuses – o cosmos é sagrado e cheio de divindades. É o obscurecimento humano que impede que essa presença se torne marcante e definitiva. Os rituais servem, portanto, para fazer a alma “desabrochar” como uma flor e, assim, refletir a presença dos deuses, que são sempiternos e sempre presentes.

imediatamente sobre a alma dos adeptos, operando as transformações teúrgicas. Alguns exemplos dos *synthemata* são invocações, nomes divinos, orações, músicas, objetos rituais, pedras, plantas e muitos outros. O que caracteriza um *synthema* é o fato dele ser reconhecido socialmente como dotado de um poder mágico. Na linguagem teúrgica, ele deve ser uma expressão direta dos deuses, a manifestação do divino no mundo material.

A ideia de *synthema* é essencial tanto para a teurgia de Jâmblico quanto para a dos Oráculos Caldeus, e a presença dos *synthematas* e *symbolas* materiais leva Jâmblico a construir uma apreciação filosófica positiva do universo sensível/material. Na teurgia, elementos materiais são engajados ritualmente para permitir a unificação da alma com os deuses, o que leva a uma consideração ontológica do mundo sensível diversa daquela preconizada por Porfírio e Plotino⁹¹.

Enquanto para Plotino e Porfírio o progresso filosófico culminaria em um total “desprendimento” do mundo sensível, um abandono do mundo material, em Jâmblico o mundo da materialidade é engajado teúrgicamente na ascensão da alma (SHAW, 2017). O teurgo deve se transformar em um “demiurgo”, em um agente de transformação material, em uma pessoa engajada com a materialidade do mundo a sua volta (SHAW, 1995).

Parte da divergência entre estes pensadores está no que diz respeito ao “estatuto ontológico” da alma humana e da sua relação para com o mundo sensível. Para Plotino, existe uma parte da alma humana que nunca plenamente se encarnou, nunca desceu à materialidade, estando totalmente livre dos grilhões da matéria. Como consequência, a alma não necessita de nada material para realizar sua ascensão ao Uno e ao mundo inteligível, bastando apenas a contemplação de si mesma.

Em Jâmblico, no entanto, a alma se encarnou totalmente, passando a habitar irremediavelmente o corpo humano. Sua constituição é material e, portanto, necessita da materialidade para reascender aos planos divinos, engajando o mundo material no ato teúrgico⁹². Neste sentido, o uso de *synthematas* materiais encontra-se justificado pois, através da matéria que é deificada, a operação consegue

⁹¹ Os objetos sensíveis são expressões dos deuses. Pelo ritual teúrgico, essa presença é descortinada, o “véu” se dispersa e o símbolo se torna “vivo” na matéria.

⁹² Nestas considerações, resumimos muito aquilo que constitui praticamente a obra inteira de Gregory Shaw, um dos maiores especialistas mundiais na obra de Jâmblico. Merece consideração, em vista do tema aqui estudado, dois de seus principais trabalhos (2017; 1995)

alcançar os níveis mais altos de ascensão ao mobilizar todos os planos ontológicos para a união com o plano divino.

Como bem relata Gregory Shaw (2017):

Iamblichus differs from Plotinus in other significant ways: while Plotinus says the soul does not entirely descend into a body, Iamblichus maintains that it does. The Iamblichean soul, therefore, reunites with divinity through engaging the attractions of embodied life. Since we are immersed in material reality, we must discover the activities of the gods revealed even in our attachments. Theurgists therefore include objects such as stones, plants, animals, songs, and visualizations to receive and enter the activities of the gods. Since we discover our identity with the divine only through these rituals, sensible matter must not be, as Plotinus put it, «primal and absolute evil» (Plotinus Enn. I.8.3.38-40). This is a critical difference between Iamblichus and Plotinus: sensible matter for Iamblichus is not evil. In fact, the soul needs matter to unite with the divine. (SHAW, 2017, p. 274-275).

A ascensão ao divino, portanto, deve mobilizar uma série de *synthematas*, ícones sagrados da manifestação dos deuses, sendo, alguns deles, notavelmente materiais. Deste modo, Jâmblico incorpora como parte de sua tradição os rituais que trabalham com ícones e outros elementos consagrados espiritualmente. Herdando a importância dos *synthemata* dos Oráculos Caldeus, ele aplica a lógica para compreender um arsenal muito mais vasto de símbolos e ícones divinos, incluindo todo o aparato material dos cultos tradicionais dos politeísmos mediterrânicos. Assim, dentro da polêmica com a filosofia vigente na sua época, ele resguarda o lugar dos cultos materiais, que envolvem o engajamento com a materialidade de modo um modo demiúrgico/teúrgico.

5.3 PONTOS FUNDAMENTAIS DA ARTE TEÚRGICA NO *DE MYSTERIIS*

Gregory Shaw, em seu artigo *Archetypal Psychology, Dreamwork, and Neoplatonism* (1998) elenca cinco pontos que são basilares para a compreensão da teurgia, principalmente no que toca ao envolvimento dos *synthematas* e símbolos sagrados durante o processo teúrgico, comentemos algumas dessas constatações.

5.3.1 Teurgia não é “manipulação” dos entes divinos

Theurgy was not (pace St. Augustine, E.R. Dodds, Hillman et. al.) an attempt to manipulate the gods. It is the work of the gods on us and through us, not vice versa. Iamblichus is unambiguous about this point in *On the Mysteries* and saves his harshest criticism for sorcerers (goêtes) who use

their knowledge of the gods for personal ends. The purpose of every theurgy, Iamblichus says, is the purification, liberation, and salvation of the soul. (SHAW, 1998, p. 334).

Neste ponto, Gregory Shaw enfatiza algo que perpassa toda a obra do filósofo sírio, que é o fato de que a teurgia não é uma “ação humana” influenciando os deuses – pelo contrário, é a ação dos deuses (theos – urgia) agindo sobre a alma. Diferente da goetéia⁹³, que tem por finalidade invocar e manipular os deuses, a teurgia intenta purificar a alma do receptáculo, tornando-a receptiva para que possa receber o influxo divino. Neste sentido, a teurgia é diferente de outras tradições mágicas, porque seu objetivo está em tornar o mundo transparente para a manifestação das divindades, não em uma busca por manipulá-las.

5.3.2 Teurgia é transformar o material em divino e vice-versa⁹⁴

Theurgy allows the soul to share in the cosmogonic activity of the gods, seen in the power of nature to reveal the invisible powers of the gods through visible shapes and images. In terms of experience, all theurgy is dual in the sense that although those who perform the rite remain human beings, yet in theurgic ritual they take on the shape of the gods. (SHAW, 1998, p. 334).

Este é um dos pontos mais importantes da teurgia, porque ela é capaz de efetuar um “milagre” (CLARKE, 2001) que é transformar em visível aquilo que é invisível, dando corpo ao que é incorpóreo. É neste sentido que a teurgia é miraculosa, “bagunçando” as *hipóstasis* do neoplatonismo, trazendo para o mundo encarnado a forma divina dos deuses, corporificando-os. Esta corporificação do divino pode se manifestar através dos *synthematas*, que são os símbolos consagrados aos deuses, assim como em artes como a telestiké – na qual um objeto cultural é consagrado ritualisticamente para representar aquela deidade que, no momento após a consagração, encarna sobre o objeto⁹⁵.

⁹³ Uma antítese da teurgia. É o uso de rituais e fórmulas mágicas para tentar “manipular” entes espirituais para ganho próprio.

⁹⁴ Apenas uma indicação para pesquisas futuras: a transformação da matéria em divindade pela teurgia pode estar relacionada ao desenvolvimento da “alquimia filosófica” no mundo tardo-antigo.

⁹⁵ Perceba que uma divindade, sendo totalmente transcendental, quase equivalente ao Uno em si em sentido de inefabilidade e universalidade, passa a se fazer presente em uma estátua ou objeto material. O teurgo “vê deus” com os olhos do corpo, assim como com as capacidades que transcendem a materialidade.

Assim, neste caso, o material – no caso da *telestiké*, por exemplo, uma “estátua – é elevado “ontologicamente” ao estatuto de divindade. Esta constatação é radical porque algo percebido pelos sentidos e material se torna, pela arte sagrada, “deificado”, demonstrando o potencial deificante de todas as coisas. Tudo é “deus” e, portanto, tudo pode “ser deus” em fato. A matéria é elevada como condição sagrada. Por outro lado, no sentido inverso, o divino, invisível, transcendental, suprracional, além da *dianoia* e da linguagem, passa a se manifestar no mundo do corpo e ter uma “expressão corpórea”. O “*Nôus*” abstrato de Plotino passa a “viver” no mundo através de suas representações materiais⁹⁶.

Em outra oitava, também a “corporificação do invisível” pode acontecer por meio da *phantasia*, a capacidade imaginativa da alma humana, durante as *epiphaneia*. A *epiphaneia* ou epifania é a forma pela qual a divindade se manifesta em plenitude para o teurgo que a invoca⁹⁷, que a recebe em uma visão extasiante. O êxtase da visão do divino é uma forma através do qual os deuses, seres incorpóreos por natureza, assumem um corpo e, como corpo, podem se manifestar àqueles que os invocam. A aparição de uma divindade como uma “visão” é uma das características mais marcantes dos processos teúrgicos, e Jâmblico dedica um livro inteiro do *De Mysteriis* (o Livro II) para a elaboração deste fenômeno⁹⁸.

Neste processo, de dar corpo ao invisível, o teurgo pode acabar por dar o *seu próprio corpo* à manifestação do deus. Neste momento, acontece a possessão divina, que abordaremos com detalhes mais a frente, mas em que adiantamos que é o modo pelo qual o ser humano assume a “consciência” dos deuses, recebendo-os em sua manifestação. Corpo e alma do teurgo são, assim, possuídos pelo êxtase embriagante da possessão divina, e o próprio corpo se torna assim um *synthemata* do divino, pois ele encarnou o sagrado e se tornou como que um ícone para sua aparição.

⁹⁶ Uma nota meramente provocativa sobre este tema, que pode incitar reflexões e pesquisas futuras: no cristianismo do Evangelho de João, o “Logos” “se faz carne” na figura de Cristo. Na teurgia, o *Nôus*/Logos não se faz carne em um indivíduo específico, mas em toda e qualquer substância, material ou não, sem exceção.

⁹⁷ Curioso aqui é que “invocação” é, na verdade, a capacidade que o teurgo tem de “limpar” sua própria “visão espiritual”, ou seja, de “banir os véus” que o impedem enxergar o deus que está sempre ali. Nesse processo, na “imaginação” que se libertou, o divino se corporifica e se apresenta.

⁹⁸ Cada ente divino se manifesta de um modo diferente. O Livro II demonstra uma espécie de “fenomenologia teúrgica”, pois os entes metafísicos são reconhecidos pelos efeitos que operam durante o ato da visão.

5.3.3 Existem diferentes “níveis” dentro da experiência teúrgica

Souls perform different kinds of theurgy according to their needs and capacities. Without a proper “receptacle” (hupodochē) the soul would lack the capacity to receive the god. Therefore, a careful diagnosis of the soul and its capacity should precede the ritual act. (SHAW, 1998, p. 334).

Existem várias formas de teurgia, cada uma sendo aplicada a capacidade da alma humana para suportá-la. O importante é o desenvolvimento do “veículo da alma”, que é onde está localizada a receptividade da alma para com os deuses. Partindo deste pressuposto, Jâmblico considera, por exemplo, que meros devotos participando de rituais sacrificais estão realizando uma forma de teurgia e que, ao mesmo tempo, os “atletas do fogo”, em um nível mais avançado, estão alcançando consecuições mais primordiais. A potência do ato teúrgico depende da capacidade da alma daquele que opera e/ou participa do rito.

5.3.4 Os deuses estão em todas as coisas – o mundo é uma grande hierofania

The gods appear to the soul as symbols and *synthēmata* (“tokens”) in various forms and through various media: animals, plants, stones, images, letters, sounds, music, names, and geometric shapes. Each of these symbols is the god in an activity (theurgy), veiling and revealing its divinity. (SHAW, 1998, p. 334-335).

Os deuses se revelam através de seus *synthematas*, seus ícones consagrados, que são a corporificação do seu poder. Através destes símbolos, a alma humana pode reascender aos deuses até o ponto em que, ela mesma receptiva, possa se tornar um *synthema* dos deuses, encarnando-os durante o ato de unificação. A transformação da alma se opera pela utilização dos símbolos sagrados, sejam eles materiais (como pedras, animais, estátuas, ícones visíveis) ou imateriais (como palavras, figuras geométricas, ideias). Em ambos os casos há a apreensão do divino através da alma que se torna receptiva para seu influxo.

5.3.5 Os símbolos teúrgicos derivam seu poder dos próprios deuses e não da mente humana

Although the soul must prepare itself, the theurgic symbol works on us without our interpretation or understanding. In an often quoted passage Iamblichus says, “we don’t perform these acts intellectually, for then their

energy would be intellectual and depend on us, which is not at all true. In fact, these symbols, by themselves, perform their own work, and the ineffable power of the Gods with which these symbols are charged, itself, recognizes, by itself, its own images. It is not awakened to this by our thinking. (SHAW, 1998, p. 335).

Este é um ponto crucial, pois aquilo que opera a transformação está além das duas capacidades cognitivas mais importantes do neoplatonismo: a noésis (intelecção) e dianoia (pensamento discursivo). Os rituais não são compreendidos, muito menos elaborados intelectualmente, eles são inefáveis por natureza. A arte sagrada é considerada realmente teúrgica, isto é, uma “ação dos deuses”, porque os símbolos empregados só são compreendidos pelos deuses, e a operação teúrgica toda acaba por encarnar uma forma de auto diálogo e autoexpressão do deus para consigo mesmo. É o deus quem ritualiza, em última instância, porque é dele e para ele que emanam os símbolos sagrados, as condecorações visíveis e invisíveis da ascensão.

Se os deuses estão em tudo, mas a capacidade humana obscurece a percepção desta “presença”, a autoexpressão e revelação dos deuses durante o ritual teúrgico é a própria divindade conhecendo a si mesma através das lentes humanas. Como a “operação teúrgica” precisa acessar uma *hipóstasis* – nível de realidade – que transcende a Alma e até a operação de entendimento suprarracional do *Nôus*, somente símbolos completamente transcendentais conseguem operar e conduzir os rituais teúrgicos. A tentativa humana de compreender os acontecimentos é falha. Aqui o “ceticismo” de Jâmblico alça seu voo: o teurgo não tem nem mesmo a possibilidade de compreensão, pelo uso das suas faculdades, dos símbolos que manipula. Sua única atitude é tornar a alma receptiva para que o símbolo em si opere a transformação⁹⁹.

5.3.6 O processo teúrgico ocorre no “veículo da alma” (*ochēma*)

Through the performance of theurgic rites, the soul restores and strengthens its subtle body (*ochēma*) – disoriented by embodiment – through which it is reunited with the gods. This subtle or imaginal body is the place of the soul's transformation. (SHAW, 1998, p. 335).

⁹⁹ Para clarificar com exemplos, Jâmblico vai falar que os hieróglifos egípcios – Livro VII – são símbolos que apontam para *hipóstasis* inacessíveis ao entendimento humano. Por isso, são invocatórios.

O *ochema*, o veículo da alma, é parte de uma doutrina que iremos abordar mais para frente, mas no momento convém enfatizar que toda operação teúrgica ocorre no *ochema* – ele é o veículo pelo qual a alma entra em contato com o divino. A operação de sua purificação é uma das principais partes da teurgia, sendo essencial para o retorno da alma em suas relações com o divino. Também é importante ressaltar que o *ochema* é o “*corpo imaginal*” do teurgo, é o local onde está localizada a sua *phantasia*, isto é, a sua capacidade de ver e perceber imagens. Durante uma epifania de um deus, por exemplo, é através do *ochema* que o teurgo percebe a cor, o formato e os detalhes da expressão da divindade.

5.3.7 A teurgia busca incluir na “arte sagrada” os aspectos desagradáveis da realidade como expressões dos deuses

All theurgy must begin with the material gods in order to establish a foundation for encounters with the gods who rule over immaterial reality. The material gods have jurisdiction over all experiences of growth and decay and the agonies of material life. The attempt to worship immaterial gods without first establishing a foundation with the material gods cuts the soul off from all gods for it would have no way to contain them. To think otherwise is hubris and self-deception. (SHAW, 1998, p. 335).

Este um dos pontos mais fundamentais, descrito por Jâmblico em sua defesa do sacrifício no Livro IV, a partir do fato de que a teurgia deve começar pelo culto aos deuses da “materialidade”. Em um contexto neoplatônico, os deuses da materialidade são as forças responsáveis pelos choques, sofrimentos, colisões e dispersões características do mundo material. São forças do caos, da divisão, da multiplicidade, mas é somente através do trabalho com estes elementos materiais é que o teurgo pode chegar até uma compreensão mais profunda dos deuses da imaterialidade. A relação com a matéria é, como já tratada anteriormente, totalmente transvalorizada na teurgia de Jâmblico, e uma nova forma neoplatônica de se compreender a relação entre a materialidade e a alma é colocada diante dos escritos do filósofo.

A ideia dos deuses materiais deve ser entendida para além de sua aparente “literalidade” em Jâmblico. A preocupação do filósofo é, especialmente, com a ideia de que a vida, em sua plenitude, manifesta a presença do divino e, por este mesmo motivo, as próprias instâncias de decadência e sofrimento do mundo são também partes do “plano cósmico”. Só é possível entender a teurgia de Jâmblico se formos além de concepções “duais” como bem e mal, sagrado e profano, divino e mundano,

tão comum aos intelectuais ocidentais. De fato, o filósofo sírio a todo momento tenta deslocar a percepção do “parcial” para o “total” (representado pelos deuses) e suas discussões sobre o “mal” são bastante pautadas neste âmbito.¹⁰⁰

5.3.8 Teurgia é um modo dinâmico de ser receptivo ao cosmos

A teurgia de Jâmblico, portanto, reconfigura as relações entre cosmos, matéria, sensação, intelecção e mundo divino presentes no mundo tardo-antigo. A teurgia, como pensada por esse filósofo, envolve algo muito maior do que somente a operação de rituais e de experiências de transe: ela abarca toda uma cosmovisão, que engloba uma hierarquia de seres divinos e semidivinos, assim como explicita um lugar para o mundo material na relação com o divino, valorizando-o ontologicamente.

A teurgia de Jâmblico é cosmogônica, ela envolve uma recriação conceitual do cosmos e dos seus espaços, abarcando em sua cosmologia a visão de povos tão diferentes, como os gregos, os egípcios e os caldeus. Ela é inclusiva em todos os sentidos, pois inclui não somente diferentes tipos de práticas religiosas – desde a adoração mais elementar até o exercício teúrgico mais avançado –, mas também as culturas e as religiosidades sociais de diferentes povos dispersos pelo mediterrâneo. Mais ainda, ela acaba por incluir o próprio cosmos, pois integra a esfera divina e humana aos elementos materiais como pedras e paisagens naturais.

Por este e outros motivos, “teurgia” não pode ser pensada, a partir de Jâmblico, como “rituais” e “fórmulas mágicas e/ou religiosas”, mas sim como entende Crystal Addey (2016, p. 24), que define a teurgia como um modo de vida, referenciando ainda Athanassiadi (1993), que vai além e desenvolve a definição de teurgia como “estado mental dinâmico”. Deste ponto de vista, rituais são um anexo

¹⁰⁰ Correndo o risco de novamente de ser simplista em busca da didática, vou tentar resumir grande parte dos argumentos de Jâmblico através de um exemplo contemporâneo: a sensação de regozijo e exaltação de uma pessoa apaixonada representa morte para muitas células de seu corpo. Do ponto de vista da célula (parte), o resultado é catastrófico - para a pessoa total (o todo) a experiência é de êxtase. Os deuses da matéria são o êxtase visto pela perspectiva das células que contemplam o mundo a partir de seu próprio eixo. A adoração teúrgica é sempre ao todo, não às partes. Se uma pessoa não compreende que os ciclos de decadência são uma parte fundamental da sua própria vida, ela não atinge a completude teúrgica. No artigo de Shaw que estamos analisando essa experiência é aprofundada ainda mais.

do modo de ser teúrgico, mas não são definidores por excelência da noção de teurgia.

Como um modo de vida, teurgia incorpora também definições éticas, que englobam tanto a ética neoplatônica de um modo geral, como algumas qualidades especificamente teúrgicas. É o caso da receptividade (*ἐπιτηδεύσις*), que é a virtude específica do teurgo, porque permite que o divino se manifeste na alma e no corpo do adepto sem que haja nenhuma interferência por sua parte. A receptividade é o estado de alma em que o teurgo deve se encontrar para operar teurgia – isto é, para transformar sua alma em um palco para o divino agir:

Thus, intellectual (that is, noetic) purification through philosophy together with moral virtue were considered to be essential prerequisites and practices for theurgic ritual: Iamblichus maintains that the theurgist had to be a philosopher. This helps to explain the way in which theurgy was considered as a way of life as well as a nexus of ritual practices. Furthermore, theurgy was envisaged as encompassing meditation and contemplative exercises as well as traditional religious practices such as divination and prayer. (ADDEY, 2016, p. 26)

E ainda:

Theurgy was conceived as infinitely subtle and mysterious, a phenomenon which had to be experienced rather than just talked about: for this reason, theurgy is often defined by separating it from theology (that is, speaking about the gods). Through his concept of 'receptivity' and his emphasis on the ethical cultivation of the virtues, Iamblichus implicitly centralises the idea that theurgy is a lifelong endeavour on the part of the theurgist. (ADDEY, 2016, p. 25).

Compreendemos, portanto, a teurgia como formulada por Jâmblico como um modo de vida que engloba tanto exercícios éticos quanto práticas rituais determinadas, cujo objetivo último é o desvelar da presença divina no mundo, operando através da “deificação” dos elementos que compõe o mundo encarnado, entendendo-os como sempre presentes no nível substancial. No nível humano, este desvelar implica a divinização da alma encarnada, que se vê livre dos véus que a separam do mundo divino, provocando o contato, a comunhão e a união da alma com a realidade transcendental. Esta operação de deificação da alma humana é percebida, por Jâmblico, em uma grande quantidade de rituais operados pelas religiões dos povos mediterrânicos, sendo todas entendidas dentro da perspectiva de uma transformação do caráter ontológico da alma e de sua consequente união com a divindade.

Todos estes aspectos evidenciam a divinização do cosmos preconizada pela teurgia de Jâmblico. No próximo capítulo, no entanto, vamos enfatizar alguns destes aspectos, pois existem “laços conceituais” utilizados pelo filósofo para explicar a “simpatia” e a “harmonia” entre todas as coisas existentes, principalmente no modo como elas vem a se manifestar no corpo humano. No final do capítulo, falaremos especificamente do momento em que o corpo, através da possessão ritual, é por fim deificado – colocando Jâmblico em um lugar especial em relação a toda uma tradição filosófica de suspeita em relação a participação do corpo na vida filosófica.

6 QUANDO OS DEUSES DESCEM AO CORPO

6.1 O VEÍCULO DA ALMA: AFINIZANDO O CORPO AO INFLUXO DOS DEUSES

A doutrina do veículo da alma¹⁰¹ se encontra no centro da especulação neoplatônica sobre a relação da alma com a matéria, assim como é imprescindível para se pensar os estados unitivos de consciência experimentados pelo possessor durante os ritos de possessão divina. No caso de Jâmblico, o veículo será o elo de ligamento entre o corpóreo e o incorpóreo, o receptáculo através do qual os deuses se manifestam e interagem com a realidade humana. O veículo da alma aparece enquanto o “ente” que precisa ser purificado pela práxis teúrgica, de modo que ele possa se iluminar, alcançando a comunhão com a realidade divina.

Este veículo (*ὄχημα*), nomeado também como luminoso (*αὐγοειδής*), etéreo (*αἰθερῶδες*, *αιθέριον*) e astral (*ἀστροειδής*) é uma construção conceitual tardo-antiga, mas tem suas origens nos escritos de Platão e Aristóteles (ALT, 2020, p. 133; ADDEY, 2013, p. 154). É possível encontrar no *Timeu*, em 41e, uma descrição da origem da alma, em que ela é atribuída a uma estrela ou astro (*ἄστροις*) e é montada sobre um veículo/carro (*ὄχημα*):

Assim falou, e, voltando ao recipiente em que anteriormente tinha composto a alma do universo por meio de uma mistura, deitou nele os restos que tinha

¹⁰¹ Alguns autores escreveram, no século XX, sobre o veículo da alma, sendo os principais deles E. R. Dodds (1963) e Robert Kisling (1922). Escolhemos, no presente trabalho, dar atenção a abordagens mais contemporâneas sobre o tema, como Gregory Shaw (1995), Crystal Addey (2013) e Brian Alt (2020). Para consultar as interpretações mais antigas, ver Kisling (1992) e, quanto a Dodds, em Proclus (1963). Também seminal é a obra de John Finamore (1985), citada na bibliografia.

para os misturar mais ou menos da mesma maneira; porém, comparativamente à primeira mistura, esta não ficou com o mesmo teor de pureza, mas sim com um segundo ou terceiro grau. Depois de ter constituído o todo, dividiu-o em número de almas igual ao de astros e atribuiu uma a cada um. Fazendo-as embarcar como num carro, mostrou-lhes a natureza do universo e deu-lhes a conhecer as leis que lhes estavam destinadas. (PLATÃO, 2011, p. 118)

O carro ou, mais propriamente, o veículo (*ὄχημα*) da alma também aparece no *Fedro* (247b), onde é descrita uma procissão no qual a alma dos deuses e dos seres humanos montam sobre veículos/carruagens. Junto a estas descrições, soma-se a de Aristóteles, no qual o *πνεῦμα* é feito de um elemento análogo ao das estrelas – o *αἰθήρ* (ALT, 2020, p. 133). Estas duas considerações – platônica e aristotélica – acabaram por dar origem ao conceito de veículo da alma, um “corpo” de natureza pneumática, astral e intermediário entre a alma e o corpo físico. Esse veículo seria o elo entre o divino e o humano, o corpóreo e o incorpóreo.

Alt (2020, p. 134) apresenta a presença de traços da doutrina do veículo da alma no segundo século da Era Comum, na obra do médico Galieno que, ao refutar a doutrina de Posidônio, posicionou duas possibilidades: ou a alma deveria ser considerada um corpo luminoso e etérico ou esse corpo seria um veículo para uma alma incorpórea. Outras fontes citadas pelo autor, que vão desde o gnóstico Basilides e do neopitagórico Numênio até textos do *Corpus Hermeticum* abordam a presença do veículo da alma enquanto uma realidade de intermediação entre o mundo divino e a realidade humana – ou, mais especificamente, entre o mundo transcendental e as partes que se atrelam ao corpo material.

Mais substancial, no entanto, são as colocações atribuídas a Porfírio no que diz respeito ao veículo da alma. Para o filósofo fenício, o veículo é composto por acréscimos que a alma adquire em sua descida pelas esferas planetárias. No processo de reversão em direção ao Uno, a alma se libertaria desses acréscimos, que seriam novamente restituídos às esferas celestes (ALT, 2020, p. 136; CLARKE, 2013, p. 151)¹⁰². O veículo da alma, nesse aspecto, seria considerado mortal. Agiria como intermediário, mas sem possuir um tipo de existência autônoma, imortal. Concepção esta que é muito diferente da de Jâmblico, para quem o veículo da alma é completamente imortal (ADDEY, 2013, 152).

¹⁰² A descrição deste processo para Porfírio encontra-se em Proclus (In: Tim, V: 234.18–24; 311A).

Ambos descrevem, no entanto, como que a faculdade principal do veículo da alma é a φαντασία (*phantasia*), a capacidade de formar imagens. O veículo da alma, portanto, se torna central nas experiências de *epiphaneia*, um dos epicentros da prática teúrgica: o momento em que os deuses, incorpóreos, aparecem através de uma imagem corporificada. Na experiência da *epiphaneia*, há uma unicidade entre a alma daquele que contempla a visão e aquilo que é contemplado, porque nesse instante o deus tomou posse do “veículo da alma” da pessoa. Nesse sentido, sua imaginação torna-se inspirada, possuída pelo divino – e as imagens que são produzidas são frutos vivos dessa união. A experiência da *epiphaneia* é uma forma de *henosis*, cujo resultado é a visão frutificada da realidade divina, a absorção completa do veículo da alma na divindade. Mas é, também, uma forma de possessão mais sutil.

Grande parte do intento teúrgico está na purificação do veículo da alma, na tentativa de tentar torná-lo mais capaz de conter e receber as influências dos deuses. Quando atinge sua plenitude, o veículo da alma se apresenta na forma esférica, estando análogo ao movimento da alma do mundo, que rodeia em círculos pelas esferas celestes (ADDEY, 2013, p. 153). Desse modo, há uma preparação teúrgica que perpassa o ὄχημα, no sentido de prepará-lo para que se assemelhe de modo mais específico ao mundo dos deuses. Enquanto elo entre o divino e o mundano, o veículo da alma irá determinar o tipo de relação que o adepto terá com sua divindade e, principalmente, o modo como ele vai recepcionar o seu poder em termos teúrgicos.

Crystal Addey (2013, p. 153) nos lembra o fato de que tornar-se circular, para Jâmblico, significa possuir uma alma voltada para a intelecção (noésis) e a contemplação de si mesma. De modo análogo ao movimento do *Nôus* e da Alma do Mundo, que se autocontempla, a alma que volta para si mesma sua atenção, que se recolhe em sua própria contemplação assume, naturalmente, a natureza esférica:

Iamblichus emphasizes that the vehicle is made more spherical whenever the human soul is assimilated to the Divine Mind or Nous (see Finamore 1985:50). The spherical image deliberately evokes the nature of contemplation and self-intellection, which was conceptualized by these philosophers as a ‘turning inwards’ to oneself which reflects the activities of the World Soul and the gods, who are circular and spherical in shape because they contain all things within them and know the beginning and end of all things: ‘with knowledge of the gods follows a turning towards ourselves and knowledge of ourselves’ (Iamblichus, *On the Mysteries*, 10.1). (ADDEY, 2013, p. 153).

Gregory Shaw (1995) aborda ainda alguns princípios que norteiam a transformação do veículo da alma em circular: tal transmutação implicaria em uma deificação da alma, que se tornaria divina, ainda que encarnada:

The theurgist was simultaneously man and god; he became an icon and sunthema in precisely the same way as the other pure receptacles described by Iamblichus. By means of appropriate rites the theurgist directed the powers of his particular soul (*mikros kósmos*) into alignment with the powers of the World Soul (cf. DM 292,5-9), which gave him direct participation in the "whole." He became a *theios aner*, universal and divine yet particular and mortal (DM 235, 13-14); in somatic terms this was the result of having filled the measures of his immortal *augoeides* soma, the soul's "star body," which was visualized as a sphere. (SHAW, 1995, p. 51).

Segundo o autor é através da transformação do *ὄχημα* em circular que é estabelecida a imortalidade da alma, pois ao divinizar-se em sua transformação a alma passa a partilhar do mundo dos deuses e, assentada sobre o seu veículo, atinge a imortalização, que passa a ser entendida enquanto uma deificação. Esse processo ocorre a partir do contato teúrgico da alma com os deuses que, agindo como purificadores, libertam a alma das suas amarras, tornando-a apta para receber os influxos divinos. Essa imortalização, que ocorre ainda em vida, no entanto, não anula o contato e o engajamento daquela alma para com o mundo material. Longe de se transformar em um recluso, o teurgo transformado passa a englobar a materialidade em sua demiurgia, agindo ativamente sobre o mundo material. Gregory Shaw nos ensina:

To the degree that a theurgist was divinized and assimilated to the Demiurge (DM 292, 14-17) he necessarily shared the benign interest of the Demiurge in generated life, including his own. Any aversion he may have felt toward his mortal existence was therefore overcome by his experience of the "whole," and his physical body became the nexus through which he expressed this divine benevolence. In his person, he preserved a continuity between the "whole" and its "parts," between the gods and man. (SHAW, 1995, p. 53).

A purificação pela qual o veículo da alma passa é parte imprescindível das práticas teúrgicas. A purificação envolve um desenvolvimento ético, em que a atenção é direcionada das partes para o todo (SHAW, 1995, p. 55), deixando de estar concentrada no particular e passando para a apreensão do universal, do mesmo modo como a luz irradiada pelos deuses em contato com o veículo da alma acaba por transformá-lo, liberando-o de tudo aquilo que o aprisiona e o impede de acessar a realidade divina dos deuses. A purificação, no sentido iamblichiano, não deve ser entendida como purificação da materialidade – visto que a matéria por si

mesma não é ruim – mas como um redirecionamento da atenção que, centralizada no eu particular, passa a abarcar a totalidade ou o universal.

Gregory Shaw (1995, p. 53) citando o *De Anima* (Stob. I, 455, 25-456, 4) de Jâmblico aborda os efeitos da purificação para o filósofo sírio. Estas seriam:

- 1) um afastamento de toda natureza alheia à alma;
- 2) restauração da essência individual de cada um;
- 3) perfeição;
- 4) completude;
- 5) independência;
- 6) ascensão à causa criativa;
- 7) conjunção das partes com o todo;
- 8) contribuição do todo para as partes em poder, vida, atividade e coisas similares.

Como bem ressalta o pesquisador, Jâmblico considera a purificação do corpo e dos apegos sensíveis como uma *katharsis* menor, que é seguida de uma reinvestida demiúrgica na realidade e nos elementos do mundo sensível (SHAW, 1995, p. 53). A purificação maior envolve os oito pilares acima descritos, em que a alma é redirecionada para sua relação com o cosmos enquanto totalidade, ascendendo à causa criativa e passando a atuar, como bem ressalta Gregory Shaw, demiurgicamente sobre o cosmos. O teurgo purificado é, na realidade, um demiurgo, um agente criador no cosmos, alguém que está imerso na universalidade da totalidade e que encontrou seu lugar numa visão integrativa de mundo.

Outro efeito da purificação, no entanto, está no fato de que ela atua sobre a alma humana, tornando-a mais receptiva para os influxos dos deuses. Em fato, a purificação é aquilo que possibilita que durante uma dinâmica de possessão, por exemplo, a alma da pessoa não interfira durante o processo de manifestação do deus (ADDEY, 2013, p. 154). A inspiração pressupõe a purificação, para que o ritualista esteja preparado para servir como receptáculo da atuação divina, de sua manifestação. Nesse sentido, Jâmblico irá compreender as funções dos oráculos na antiguidade e de seus ritos purificatórios, como formas de preparar o veículo da alma para a manifestação do deus durante o ritual:

According to Iamblichus, this purification consequently enables the ritual practitioner to receive the illumination of the gods in a full and balanced way,

so that oracles and divine messages do not get distorted or disturbed in their transmission to the human initiate, who is consequently able to receive divine insight and wisdom through his purification and appropriate receptivity. (ADDEY, 2013, p. 154).

Esta purificação do veículo da alma é, sobretudo, uma agência sobre a faculdade imaginativa da alma humana. É necessária que a purificação atue sobre o veículo da alma, que é o órgão responsável pela *φαντασία* (*phantasia*), a produção de imagens que são acessadas pela *Psykhé*. É necessário, contudo, nos atentarmos para o fato de que a *φαντασία*, apesar de ser traduzida como imaginação ou capacidade imaginativa, é uma capacidade que em muito difere das ideias contemporâneas sobre a imaginação (ADDEY, 2013, p. 154).

Enquanto a modernidade concebe a imaginação enquanto algo de irreal, sem conexão com a realidade, para os neoplatônicos a imaginação pode apresentar tanto irrealidade quanto realidades extremamente fundamentais. Porque a *φαντασία* é a capacidade de traduzir o incorpóreo para o corpo, é a transformação do imaterial em algo pautável materialmente. A *phantasia* atua como um “conector” entre as *hipóstasis* quando se encontra purificada. As imagens recebidas pela *φαντασία*, isto é, pela imaginação no sentido neoplatônico, podem ser advindas da própria alma daquele que as contempla, ou podem surgir como manifestações de algo que é anterior ontologicamente ao sujeito.

Deuses e entes incorpóreos, isto é, realidades ontologicamente superiores ao ser humano, se manifestam através do poder da imaginação, dando origem a um tipo de “imaginação divina” que acontece autonomamente, sem a influência da alma do filósofo ou do praticante de teurgia. Dado que esses seres atuam enquanto causa da própria alma, isto significa que é por via da imaginação que a alma recupera o seu estatuto ontológico e que consegue se comunicar com as potências que a fundamentam e lhe dão existência. A alma descobre a si mesma a partir da relação que ela tece com as imagens que são fruto da *φαντασία*, porque é ancorada nelas que ela descobre o rastro da sua origem e fundamento.

A imaginação, portanto, para o neoplatonismo de Jâmblico é o modo principal através do qual a alma pode conhecer a si mesma e aquilo que a transcende. A imaginação também tem a capacidade de transmitir aquilo que é total, enquanto a sensopercepção e o pensamento racional dão conta apenas daquilo que

é local, parcial, particular¹⁰³. A universalidade dos deuses se manifesta através das imagens que o veículo da alma é capaz de receber e interpretar. Essas imagens, diferente do modo como concebemos no mundo contemporâneo, não são entendidas enquanto advindas da subjetividade do sujeito, mas como possuindo objetividade e uma ontologia própria.

O veículo da alma, portanto, torna-se central nesta “ontologia das imagens”¹⁰⁴, porque ele é justamente o órgão que é capaz de perceber o incorpóreo dando-lhe forma, corpo – imagem. O engajamento com as imagens no neoplatonismo teúrgico é tão central que podemos falar tratar-se de uma tradição filosófica cuja imaginação está definida como a forma a partir do qual a realidade é apreendida filosoficamente. Jâmblico é claro em definir que a razão discursiva não consegue captar as nuances fundamentais do Ser – mas as imagens, recebidas durante a *epiphaneia* teúrgica, são formas de autorrevelação do Ser e expressam a natureza mais fundamental da realidade. Dentro desta perspectiva, a purificação do veículo da alma se torna o modo pelo qual a apreensão da realidade é aprimorada, pois ao purificar a imaginação, purifica-se o modo como a realidade pode ser apreendida e acessada.

O teurgo deseja acessar aquelas imagens que emergem na *φαντασία* e que não são fruto da sua própria alma, mas que lhe são anteriores ontologicamente, como pertencentes ao mundo dos deuses¹⁰⁵. E nisto consiste a sua purificação imaginal: a libertação da *φαντασία* de todos aqueles conteúdos que são pessoais, parte da sua própria *Psykhé*. A imaginação deve deixar de ser pessoal, parcial, para se tornar receptáculo para imagens que são universais. Deve ser purificada dos

¹⁰³ O símbolo de um deus, por exemplo, representa uma “totalidade cósmica”, enquanto a visão apenas concede nuances parciais, jamais completas. A imaginação pode conceber uma imagem ou símbolo que represente o universo inteiro, algo que a sensação jamais poderá oferecer. Isto acontece porque estas “imaginações divinas” emergem do próprio *Nóus* e do Uno – ou seja, do Ser Total.

¹⁰⁴ Cunhei este termo para poder fazer referência ao papel que as imagens possuem enquanto comunicadoras de *hipóstasis* superiores e mais profundas. Existe uma ontologia (um conhecimento do Ser) através das imagens autônomas que acessam a alma do teurgo durante o êxtase.

¹⁰⁵ Perceba que existem vários “níveis” de “imaginações”. Ou seja, há uma ontologia para estas experiências. A imaginação produzida pela alma “consciente” é totalmente diferente da epiphaneia, que é uma manifestação que lhe é ontologicamente anterior e, portanto, muito mais “total”. No neoplatonismo encontraremos muitos exemplos de imaginações deste tipo. O circumponto, por exemplo, usado para descrever a relação entre o Uno e o Cosmos (o centro e a circunferência) é uma imagem “total” e, portanto, emerge diretamente de um âmbito de totalidade anterior à alma, que sempre percebe as coisas pela divisão, multiplicidade e sucessão. Do mesmo modo, uma “visão de Afrodite” encarna, em um único instante, todas as possíveis associações e experiências associadas à beleza, ao amor e a tudo aquilo que ela representa.

elementos que constituem a alma individual para se tornar circular e universal como a Alma do Mundo. Assim, ela pode acessar a mensagem dos deuses mais claramente, sem interferência:

If the human imagination (*phantasia*) had been polluted by its identification with matter, then it might be distracted during the divination ritual by purely human impressions and imaginings and therefore not be able to fully receive the divine visions intact; this is because the vehicle of the soul, the astral or luminous body, was seen as the seat of imagination and sense perception and therefore it was thought to receive all sorts of impressions and imaginations that come to us from the sensations experienced through the earthly body. (ADDEY, 2013, p. 160-161).

Esta purificação, como já ressaltada por Gregory Shaw (1995) e pela descrição que trouxemos de Jâmblico no *De Anima*, não seria uma purificação do corpo ou da materialidade em si, mas um deslocamento, como já mencionado, do particular para o universal, das partes para o todo:

However, the mistake of an embodied soul was not in having a body, nor in being fully aware of physical existence; the error lay rather in the weighing of the soul's attention: its consciousness needed to be anchored in the whole, the harmonic unity of the World Soul and the gods, with only minimal attention given to one's localized self. (ADDEY, 2013, p. 161).

Ao se purificar do seu “senso de self localizado” a alma estaria pronta, e apta, não só para viver em conformidade com o cosmos mas, também, para operar algumas das formas mais intensas de teurgia, como é o caso da possessão ritual.

6.2 A POSSESSÃO DA ALMA: QUANDO OS DEUSES FALAM ATRAVÉS DO HUMANO

Uma das principais experiências da teurgia de Jâmblico se consiste na prática de possessão, que é entendida enquanto uma “inspiração divina” e como uma completa absorção do adepto na divindade. Termos diversos como *θεοφορία* (*theophoria*), *κατοχή* (*katokokhé*), *ἐνθουσιασμός* (*enthousiasmos*) e *ἐπιπνοία* (*epipnoia*) são utilizados para descrever uma mesma experiência aterradora: a de submergir por completo no transe do ente divino, de modo a adquirir suas características e qualidades, mesmo que momentaneamente. É durante a possessão que o adepto irá experimentar transformar o seu corpo em um veículo de expressão da vontade divina. De fato, é o veículo da alma que é possuído pela

divindade, que se apodera, portanto, tanto do corpo quanto da consciência do praticante.

Jâmblichus, ao categorizar a possessão como uma das práticas centrais da teurgia não está, na realidade, trazendo uma prática inovadora – ele, de fato, no Livro III identifica a possessão teúrgica com os casos de transe e possessão vivenciados nos oráculos e nos ritos orgiásticos da antiguidade. Ao tratar do problema da possessão, diante das investidas de Porfírio, ele acredita estar defendendo uma prática bastante difundida pelas religiosidades mediterrânicas, que é justamente a capacidade de manifestar, no corpo e na consciência, a presença de algum deus. Ao categorizar sobre as possessões divinas, no entanto, Jâmblico clarifica o quanto elas são diversas:

Existem, portanto, muitas formas diferentes de possessão divina e a inspiração é acordada de modos muito diferentes. Portanto, existem diferentes sinais deste processo. Os deuses por quem somos possuídos são diferentes e produzem diferentes tipos de inspiração; por outro lado, a maneira em que a inspiração faz suas alterações torna também a possessão divina diferente. Pois ou o deus nos possui, ou nós nos tornamos totalmente propriedade do deus; ou às vezes exercitamos nossa atividade em comum com ele. (*De Mysteriis* 3:5)

A manifestação de uma divindade como Dioniso, por exemplo, seria, portanto, bastante diferente do modo como Apolo se manifesta. A característica de cada divindade influenciaria nos moldes como se dá a possessão divina, assim como existiriam várias formas diferenciadas se entregar ao deus, que Jâmblico dá a entender que seriam níveis diferentes de possessão. Às vezes, o praticante pode exercitar sua atividade em conformidade ao deus e, em outras, pode se tornar completamente propriedade da divindade, dando a entender que existem diferentes níveis de retenção da consciência dentro do processo. Também o adepto pode vir a ter sua consciência totalmente tomada pela divindade enquanto, em outros casos, a consciência não é aniquilada, mas atua em aliança com o ser metafísico que a possui.

Também há indícios de que existem diferenças substanciais no que diz respeito à intensidade da unicidade experienciada entre o adepto e a divindade, assim como a possibilidade de participação em diferentes formas do deus:

E às vezes partilhamos do poder mais baixo do deus, às vezes em sua potência intermediária e, em outros momentos, em seu poder primário. E algumas vezes existe apenas participação, em outras comunhão e, em algumas, até mesmo união. (*De Mysteriis* 3:5)

Aqui, cabe uma atenção especial ao termo “união” que denota, dentro da tradição platônica, principalmente após Plotino, um tipo de experiência bastante significativa no contato com as realidades metafísica. Se Plotino foi visionário ao sistematizar, dentro do platonismo de seu tempo, a possibilidade de experiências suprarracionais, como é o caso das experiências unitivas com o *Nôus* (BRANDÃO, 2012, p. 86-102) e com o Uno (BRANDÃO, 2012, p. 102-116) em Jâmblico podemos perceber um vocabulário semelhante usado para descrever as experiências de possessão, dando a entender que a possessão pode ser compreendida como uma forma de *henosis*, isto é, uma unificação final e absoluta com a realidade divina. A possessão, portanto, ganha o estatuto de uma experiência salvífica, capaz de libertar a alma de sua condição parcial e limitante para a unificação total com a realidade divina.

A experiência da possessão também é tão avassaladora que ela é capaz de transformar completamente a sensopercepção do possessor. A transcendência do corpo, um tópico importante para os platonistas, é atingida durante a possessão:

E aqui está a grande evidência: pois muitos, mesmo quando o fogo é aplicado a eles, não são queimados, pois o fogo não toca neles por conta da divina inspiração. E muitos que são queimados não reagem, porque neste momento eles não estão vivendo a vida de um ser animado. E alguns que são perfurados não tem consciência disso, nem aqueles que são atacados com machados pelas costas. Outros ainda, cujos braços são cortados com facas, não sentem nada. Suas ações não são humanas, porque o que é inacessível se torna acessível durante a possessão divina: eles jogam a si mesmos no fogo e andam sobre o fogo, e andam sobre rios como as sacerdotisas de Kastabala. Por estes exemplos está claro que aqueles que são inspirados não possuem consciência de si mesmos, e que não levam nem a vida de um humano ou de algum animal no que concerne às sensações e apetite, mas que trocam sua vida por outra mais divina, através do qual são inspirados, e pela qual são completamente possuídos. (*De Mysteriis* 3:4).

As possessões descritas no *De Mysteriis* podem produzir uma série de efeitos no corpo do possuído. Isto pode envolver causar no corpo danças e posições harmoniosas, assim como produzir movimentos de várias partes do corpo; o possuído pode produzir sons harmônicos ou totalmente desarmônicos, dando a entender que canções e ruídos, diferentes tipos de expressões verbais, são esperadas durante a possessão (*De Mysteriis* 3:5). Jâmblico também fornece a descrição da descida do “pneuma” sobre os possesores e o modo como esse processo é visto e percebido pelos teurgos que o acompanham:

Mas é importante o fato de que o pneuma descendo e entrando é visto pelo médium, tanto em sua extensão quanto em sua qualidade, e que ele é misticamente obediente e dirigido por ele. A forma do fogo é vista pelo recipiente antes da recepção; e algumas vezes acaba se tornando clara para todos os espectadores, tanto durante a descida quanto na subida do deus. (*De Mysteriis* 3:6).

Na descrição da descida do pneuma, Jâmblico dá um detalhamento do modo como essa experiência era produzida pelos teurgos. Parece haver um tipo de possessão ritual herdada dos Oráculos Caldeus¹⁰⁶ que é aparentada, de algum modo, com os rituais de possessão vivenciados nos oráculos e nos ritos orgiásticos. Em sua resposta a Porfírio, Jâmblico é consistente em demonstrar que, durante as possessões, a consciência ordinária é transmutada para um estado de “consciência divina” (ADDEY, 2016, p. 194) ou “supraconsciência” e que elas não podem, portanto, ser categorizadas como Porfírio intentava, traduzindo-as como falta de consciência e causadas por estímulos produzidos pelas afecções da própria alma (*De Mysteriis* 3:1-6).

Uma resposta interessante é aplicada em *De Mysteriis* 3:6:

Pois se a presença do fogo dos deuses e da inefável forma da luz invade, de fora, a pessoa possuída, então ela irá ser preenchida completamente com o seu poder, e será ela envolvida por um círculo em todos os lados, de modo que não possa executar uma atividade que seja sua própria; qual sensação ou consciência ou apropriada intuição poderia vir para quem está recebendo o fogo divino? Ou que moção humana encontrará o seu caminho ali, ou que recepção humana de paixões ou êxtase iria ali acordar? Qual perversão da imaginação ou qualquer coisa deste tipo que a multidão supõe que acontece? (*De Mysteriis* 3:6)

Claramente, de acordo com os signos da genuína possessão, que enfatizam a superação da sensopercepção, do corpo e até das faculdades da alma, é possível afirmar, de acordo com Jâmblico, de que esse fenômeno não é causado por nenhuma característica inerente ao ser humano, mas que o transcende em todas as suas possibilidades e características. Mais adiante, nosso autor irá apontar para o fato de que existem possessões em que a inspiração divina é influenciada pela alma humana, e nesses casos a inspiração torna-se “turbulenta e falsa” (*De Mysteriis* 3:7).

A verdadeira possessão ocorre naquela pessoa que aprendeu a como tornar a sua alma estática e receptiva o suficiente para que o ato possa ocorrer livremente, sem a interferência da consciência individual. Jâmblico também reitera que a

¹⁰⁶ A influência dos Oráculos pode ser sentida através da imagética do fogo divino, um elemento de forte inspiração nos Oráculos Caldeus.

possessão não é daemônica, mas sim divina, significando que não são os daemons que possuem o corpo do possesso, mas os próprios deuses (*De Mysteriis* 3:7). Esse elemento é importante, pois se considerarmos os daemons enquanto seres “menores”, isto significaria que a possessão não poderia abarcar a “totalidade” representada pelas *hipóstasis* superiores. Um deus, no entanto, é a própria totalidade em si, encarnada através de uma imagem.

Um outro fator interessante é a relação entre a possessão e o ἔκστασις (êxtase) pois, apesar da possessão conter êxtase como um de seus efeitos, a simples presença do êxtase não é indicativa de que se está diante de um fenômeno verdadeiro de possessão. A inspiração divina envolve uma forma de êxtase, mas esse fenômeno não pode ser comparado às descrições desse estado que o compreendem como uma enfermidade da alma ou algo que significa uma “perversão ao que é inferior” (*De Mysteriis* 3:7).

O ἔκστασις, no caso das possessões, é sempre “uma exaltação e transferência ao que é superior” (*De Mysteriis* 3:7). Nesse sentido, a supraconsciência experimentada pelo teurgo durante a possessão é um acesso a modos de consciência superiores aos permitidos pela alma e pelo corpo, porque ela é o transportar da consciência do adepto para a supraconsciência da própria divindade. O possesso experimenta a unificação com a divindade e, como resultado dessa alteração na sua consciência, há a expressão externa de ἔκστασις (êxtase).

Jâmblico é ainda mais enfático ao afirmar a transcendência das experiências de possessão, demonstrando que elas não podem ser agrupadas dentro de uma interpretação que as condicione ao corpo e à alma do possesso:

Mas é necessário investigar as causas da loucura divina. Estas são iluminações que descendem dos próprios deuses, os espíritos que deles emanam, e o poder de totalidade deles que, abarcando-nos por inteiro, bane totalmente nossa própria consciência e movimento. A loucura envia palavras, mas elas não são entendidas por aqueles que as fala; pelo contrário, é dito que eles a declamam com uma “boca extática” enquanto servem e se rendem totalmente à única atividade daquele que os controla. (*De Mysteriis* 3:6).

Jâmblico também comenta sobre a relação entre os ritos extáticos de possessão e o uso de músicas ritualísticas, afirmando que, no caso dos instrumentos musicais, as notas e os sons estão assimilados às divindades, de modo que, ao ser tocada, a música funciona como uma invocação da presença da divindade. O filósofo também afirma que as almas, antes de encarnarem, escutam a

divina harmonia que habita o cosmos, e que as músicas utilizadas nos rituais, de alguma maneira, habilitam a alma que as escuta a uma reminiscência desta harmonia celeste (*De Mysteriis* 3:9)¹⁰⁷. Jâmblico critica as teses porfirianas de que a música impactaria no transe por se tratar de um elemento fisiológico, capaz de afetar o corpo e a alma. Em fato, o teurgo deixa bem claro que os transe teúrgicos só podem ser acessados pela intervenção dos deuses, e que as músicas agem apenas como receptáculos para que a manifestação do deus possa ocorrer.

É importante para Jâmblico defender que a música, enquanto efeito físico, não causa o transe, porque isso equivaleria a dizer que a causa das possessões divinas está em algum fenômeno outro que não os próprios deuses. Na argumentação do pensador sírio somente os deuses podem ser a causa e o princípio das possessões divinas, porque elas são causadas especialmente pela transcendência de tudo aquilo que compõe o elemento humano – seja o corpo ou a alma. O fenômeno da possessão ocorre pela quase “aniquilação” da experiência humana, pela transcendência do corpo – em casos que levam até a anestesia¹⁰⁸, como vimos anteriormente – e da alma. O veículo da alma, purificado, está liberado de qualquer elemento da individualidade do teurgo, e a única função humana durante a experiência de transe é agir como receptáculo inerte da manifestação divina.

Jâmblico diferencia, ao longo do Livro III, diferentes tipos de possessões, associadas a diferentes divindades. Os Korybantes, por exemplo, são considerados como participantes de um tipo de possessão cujo poder é usado para “a compleição de propósitos”, enquanto o transe de Sabázios está vinculado aos transe báquicos, assim como para purificações da alma e liberação da “culpa do sangue” (*De Mysteriis* 3:10).

¹⁰⁷ Veja que existem “músicas teúrgicas” que parecem possuir o efeito de causar o “relembrar” da alma de um tipo de “música” que denota a harmonia celeste. Isto deixa clara a ideia de invocação: não é música que faz “descer” a divindade, mas sua presença funciona como um “ícone” para que a alma “relembre” da harmonia do qual ela faz parte em uma *hipóstasis* superior. A lembrança “abre” a alma para a presença das divindades e a possessão ocorre. O elemento fisiológico não é importante, se não todas as músicas seriam passíveis de transe espiritual.

¹⁰⁸ Perceba que nos trechos já citados, Jâmblico afirma basicamente que para uma possessão se provar genuína ela precisa demonstrar a transcendência dos limites do corpo, da dor e de outras noções básicas. Além disso, o “pneuma” é visto por uma coletividade de pessoas, não somente pelo possessor, transformando a experiência em uma visão coletiva.

Já o transe da Mãe dos Deuses¹⁰⁹ tem o poder de gerar vida e de trazer completude às coisas – sendo praticado, segundo Jâmblico, muito mais por mulheres do que por homens. O filósofo também comenta sobre os êxtases de Pã e das ninfas, que produzem estados de consciência que não podem ser descritos pelas excentricidades do corpo e da alma. Apesar das diferenças, todos os estados de possessão podem ser avaliados pelo fato de que são causados diretamente pelos deuses, que enviam os seus espíritos (no caso, seus “pneumas”)¹¹⁰ para possuírem o corpo dos seus adeptos, e que não há, portanto, envolvimento nem do corpo, nem da psiqué dos possuídos durante o processo.

Um ponto que merece consideração, no que diz respeito aos fenômenos de possessão em Jâmblico, é que a experiência de unicidade com a divindade parece transformar o posseso em um *synthema* vivo da divindade. Desse modo, a possessão parece ser uma forma de *telestiké* humana. A *telestiké*, arte teúrgica de transformar objetos em ícones vivos de um deus ou uma deusa, é a teurgia da criação e consagração de “símbolos” que funcionam como eixos ontológicos para a divindade. Através da *telestiké*, por exemplo, um amontoado de argila pode se transformar em um ícone consagrado de Apolo porque, pelo ritual teúrgico, as barreiras ontológicas são quebradas e a matéria prima é vivificada com a presença da divindade. A partir desta perspectiva, o *synthemata* se torna uma encarnação – no mundo sensível – da divindade, que a incorpora, “possuindo” a sua imagem.

De modo análogo, a possessão é uma forma de *telestiké* humana, no qual a matéria-prima – o corpo-alma do ser humano – é transformado na própria divindade. A possessão é o modo através do qual o corpo-alma é sacralizado: e é um dos métodos a partir do qual a humanidade pode experimentar união (*henosis*) com a divindade que lhe criou e deu origem. Para demonstrar um exemplo prático desse ritual, comentaremos sobre o caso do Oráculo de Delfos, que aparece no Livro III do *De Mysteriis*, devido a sua importância enquanto centro religioso e cultural do mundo greco-romano.

¹⁰⁹ A referência aqui é a Magna Mater, a Mãe dos Deuses, uma associação sincrética entre Rhea e Cybele. Ver Roeller (1999).

¹¹⁰ Aqui, espírito-pneuma, não tem nada a ver com qualquer conceito “espírita”. É simplesmente a ação descendente de deus sobre a alma.

6.3 OS ORÁCULOS COMO POSSESSÃO INSTITUCIONALIZADA: O CASO DE DELFOS

6.3.1 Oráculo de Delfos e o espírito que abandonou o Santuário

O Oráculo de Delfos, enquanto santuário, segundo escavações arqueológicas, existe desde IX A.E.C, o que não necessariamente significa a existência de práticas oraculares no local desde a data. Nós temos as primeiras fontes e citações textuais do Oráculo na *Odisséia* (8.79-82) e no *Hino Homérico a Apolo*. Isto sugere que o santuário já havia atingido, nos séculos VII-VI um estatuto pan-helênico (JOHNSON, 2008, p. 39). O oráculo é citado em inúmeras tragédias gregas, assim como em tratados filosóficos, mas podemos afirmar que a fonte mais importante para se trabalhá-lo é Plutarco (46 – 119 E.C), se tratando de um pensador que já atua na Grécia dominada pelo principado romano, e que viveu como um sacerdote de Delfos, tendo acesso direto aos rituais praticados no santuário.

Nascido e criado na Grécia, Plutarco estudou na Academia, a escola platônica que ainda estava vigente em seu tempo. Mais tarde, tornou-se professor de filosofia em Roma, adquirindo a amizade de vários senadores e pessoas importantes no principado romano (VOLKER, 2007, p. 41). Aparentemente, foi discípulo de um pensador egípcio, chamado Amônio. No ano de 95, torna-se sacerdote de Apolo em Delfos, passando a atuar ativamente junto ao santuário. Em termos filosóficos, Plutarco pode ser agrupado dentro daquilo que se entende como um médio platonismo, um pensamento platônico que marca a transição para o neoplatonismo posterior, mas que já contém importantes marcas do seu sucessor. De seus escritos, temos acesso às biografias escritas por Plutarco – nomeada como *Vidas* ou *Vitae Parallelae* – e as obras morais, conhecidas como *Moralia*. São estas últimas que nos interessam, pois é nestas obras morais que o sacerdote grego irá destilar suas concepções sobre Delfos e sobre outros oráculos da antiguidade.

Por ser não somente a referência mais completa sobre Delfos, mas também o autor mais próximo a Jâmblico, analisaremos a obra de Plutarco no tocante ao Oráculo de Delfos. Seus três diálogos que versam sobre Delfos serão analisados por nós: o *E de Delfos*, o *Por que a Pitonisa não vaticina mais em versos* e *Sobre a desapareição dos oráculos*. O primeiro, que será abordado mais brevemente, é uma

reflexão acerca da presença da letra “E” em oferendas realizadas ao santuário sagrado: na voz de Amônio, o próprio mestre de Plutarco, o filósofo delinea característica sobre o deus e o seu culto que justificam o uso filosófico da letra. Os outros dois tratados – sobre o *Por que a Pitonisa não vaticina mais em versos* nos dá um detalhamento sobre como funciona a prática oracular em Delfos no primeiro século da Era Comum, assim como traz importantes reflexões sobre a função e o papel da pitonisa.

O último diálogo, sobre o desaparecimento dos oráculos, acaba por citar não somente Delfos, mas a tradição oracular como um todo, procurando dar um diagnóstico sobre essa prática no período de produção do texto. Esse documento histórico também serve para que pensemos com maior clareza as transformações na inspiração oracular durante esse período.

Quando tratamos de Delfos, diante da grande variedade de oráculos presentes no mundo mediterrânico, reconhecemos alguns traços bastante idiossincráticos, pois se trata de um dos únicos oráculos do mundo grego em que há a presença da experiência de possessão, em que o deus fala através da boca de uma pessoa que está tomada pelo transe (STONEMAN, 2011, p. 26). Os termos usados para descrever a experiência da possessão da pitonisa deixam claro que Apolo preenche (ἐμπύμπλημι) a pitonisa, que ele de algum modo está “dentro” dela (ενθουσάζω), de modo que ela experiencia um ενθουσιασμός, isto é, carrega o deus dentro de si. É também dito que ele a possui (κατέχω) no processo, esse termo significando uma ação externa que age sobre algo, podendo significar, em alguns casos, a “possessão” que um deus faz de um santuário quando passa a habitar o lugar (JOHNSON, 2008, p. 45).

Inicialmente, o oráculo era anual, sendo dado apenas no dia do aniversário de Apolo (Bysios 7, em fevereiro), mas com o passar do tempo a ação da pitonisa se tornou mensal, com exceção dos três meses em que Apolo deixava o oráculo para ir à região dos Hiperbóreos. No dia da consulta, era esperado do querente que realizasse determinados ritos preliminares, como purificação em água sagrada, assim como a oferenda de um bolo e o sacrifício de uma ovelha ou uma cabra (STONEMAN, 2011, p. 27). Três tipos de atendentes agiam durante o processo da recepção do deus: *hosios* (o sagrado), *hiereus* (o sacerdote) e *prophetes* (o intérprete).

A consulta se dava tendo em vista uma pergunta ou questão específica trazida pelo querente, e a pitonisa, embevecida em transe, respondia as palavras do deus Apolo. A literatura acadêmica tem debatido em torno da função do prophetes dentro da revelação do deus em Delfos. A questão principal que se discute diz respeito ao questionamento sobre se os prophetes apenas ajudariam na interpretação da mensagem ou se eles seriam responsáveis por construir a versão final em hexâmetros do oráculo (STONEMAN, 2011, p. 38).

A própria ideia da revelação da pitonisa em hexâmetros parece se tratar de uma prática antiga. De fato, essa é a questão principal do diálogo *Por que a Pitonisa não vaticina mais em versos*, pois, na época de Plutarco, a profetiza de Delfos já não mais profetizava em hexâmetros, mas sim em prosa. Podemos perceber uma mudança no formato da revelação, e a documentação que temos sobre o assunto – isto é, o diálogo do filósofo grego – nos inunda com várias possibilidades para esta transformação.

O diálogo se inicia a partir de uma reflexão sobre o bronze e sua constituição (*De Pythiae Oraculis*, 395 – 396) para então insinuar uma discussão sobre os versos revelados pela pitonisa. Diogenianus levanta a indagação sobre como pode Apolo ser o deus das musas e ainda assim revelar versículos repletos de erros poéticos através da pitonisa (396D). A questão que é colocada por Plutarco diz respeito à relação entre o deus Apolo e as revelações trazidas pela boca da pitonisa: parece haver um descompasso entre o que o deus se propõe a ser e o que ele manifesta de si em termos oraculares no santuário. Após algumas exposições que tentam clarificar o tema, Theon afirma com veemência que a profetiza é a autora dos oráculos, e que o deus apenas a inspira, trazendo-lhe visões, mas que ele não é em si o autor das coisas que ela fala:

De fato, a voz não é a de um deus, nem as palavras que são ditas, nem a dicção, nem a métrica, mas são todas da mulher; ele coloca na mente dela apenas as visões e cria uma luz em sua alma no que diz respeito ao futuro, porque inspiração é precisamente isto. (*De Pythiae Oraculis*, 397C).

Nesse sentido Plutarco inaugura uma reflexão sobre quais que são as relações entre o deus e a pitonisa durante a experiência de “possessão”. Em que limites há a presença do deus e como se dá a relação entre a inspiração e revelação subsequente. Esse elemento é importante porque demonstra uma preocupação, na mentalidade do principado romano, em pensar filosoficamente a experiência dos

oráculos e os casos de possessão – antecedendo, em algumas décadas, a própria exposição de Jâmblico no *De Mysteriis*.

No decorrer da obra de Plutarco muitas questões são levantadas a respeito do santuário e da cidade de Delfos, mas, em um momento, no entanto, a questão central é levantada e os personagens se perguntam o porquê a pitonisa, em tempos mais recentes, deixou de dar os seus oráculos em verso e passou a adotar a prosa. A questão é bastante pertinente, pois mostra uma alteração no processo da revelação – as antigas profetizas profetizavam em versos, associadas a Apolo, o deus da poesia, mas a atual sacerdotisa falava suas revelações em prosa, contrariando as expectativas. No meio do diálogo, o “visitante estrangeiro” convida todos à reflexão, tecendo o seguinte comentário:

Pois é a exposição deste fato que, acima de tudo, milita contra a confiança no oráculo, pois as pessoas assumem uma de duas coisas: ou que a sacerdotisa profética não se aproxima mais da região onde está a divindade ou que o espírito totalmente se apagou e que os poderes proféticos a abandonaram. (De Pythiae Oraculis, 402B-C).

6.3.2 Delfos, o centro do mundo e a relação entre mundo sensível e oráculos

Um aspecto importante para entender a centralidade de Delfos para a experiência de mundo helênica é quando consideramos a crença bem estabelecida de que Delfos, com seu *omphalus*, seria na realidade o centro do mundo. Plutarco inicia seu diálogo *Sobre o desaparecimento dos Oráculos*, trazendo à tona essa crença. Para o personagem do texto, cisnes e águias voariam a Delfos constantemente para estarem mais próximas do centro do mundo, mas Apolo, quando perguntado sobre o fenômeno, dera uma resposta enigmática, afirmando que o centro do mundo ainda jazia desconhecido (409E-F).

O evento descrito nesse diálogo nos leva a compreendermos que ainda no primeiro século da Era Comum Delfos era considerado, por muitos, o centro do universo. Mas deixa a entender uma mudança nas sensibilidades, de modo que o diálogo já espreita a possibilidade de o centro do mundo ainda estar escondido – inacessível aos humanos.

Proponho a hipótese de que esta “mudança” está relacionada a um contexto em que práticas cada vez “materiais”, como atos de “possessão”, começam a perder sua “força” no âmbito da esfera religiosa institucional. Quando “Delfos” é pensada enquanto o “centro do cosmos”, temos um espaço “material” elevado à categoria

religiosa de “centro”. Mas, na medida em que percebemos os escritos dos filósofos e pensadores desse período, temos a ciência – bem apontada nos capítulos anteriores – de que passa a existir uma certa desconfiança em relação ao “cosmos sensível” enquanto tal.

O “centro do mundo” na filosofia plotiniana, por exemplo, pode ser inferido não mais enquanto um “lugar físico”, mas enquanto o próprio Uno, uma categoria abstrata que não encontra um paralelo na experiência imediata do mundo material. Talvez o “desaparecimento dos oráculos” signifique uma reorientação para um “centro” cada vez mais desconectado da ideia de fisicalidade e dos locais espaço-temporais. E é, nesse sentido, que acredito que Jâmblico está *tentando conciliar paradigmas opostos*: a metafísica neoplatônica do Uno ao mesmo tempo com a presença destas instâncias no mundo material.

Minha hipótese é que Jâmblico formula, através da teurgia, uma proposta de “cosmovisão” inclusiva, no sentido de inclui as realidades transcendentais da metafísica, sem perder de vista a importância da experiência dos aspectos transcendentais na matéria. Na tentativa de lutar contra uma perspectiva que transformaria o cosmos em um “deserto sem deuses”, Jâmblico usa da especulação neoplatônica na mesma medida em que admite a potência destas presenças no mundo manifesto da corporeidade e encarnação.

Sua atenção refinada aos oráculos, portanto, legítima, dentro da construção neoplatônica de mundo, dois polos essenciais:

- a) a presença de locais físicos (templos e santuários) de adoração e experiência religiosa;
- b) o corpo enquanto instrumento integrado à prática espiritual, pois através da posse a realidade do corpo é também divinizada.

A grande “chave”, no entanto, é que a partir da cosmovisão trazida por Jâmblico, que dialoga com as *hipóstasis* e inclui todos os níveis de realidade – físicos e metafísicos – podemos dizer que, dentro da sua proposta, Delfos e o Uno são, simultaneamente, o centro do mundo. Porque a existência de um centro metafísico, incognoscível e transcendental não anula a possibilidade de um “centro” material, repleto de presença divina e fértil em experiências espirituais para aqueles que procuram aconselhamento, instrução ou algum tipo de conexão religiosa.

Jâmblico torna os deuses “acessíveis” e “transcendentais” ao mesmo tempo. Em sua filosofia, habita a metafísica de Plotino e a religiosidade comum em Delfos. Para Jâmblico, o espírito não “deixou o Santuário”, foram os seus contemporâneos que perderam a habilidade de conseguir enxergar.

6.3.3 Em defesa da pitonisa: Jâmblico e a interpretação teúrgica da inspiração délfica

No Livro III do *De Mysteriis*, muitas vezes nomeado como “πρὸς μαντικὴν – “Sobre a arte profética”, Jâmblico comenta sobre a inspiração oracular e sua explicação aproxima esses ofícios – bastante conhecidos no mundo greco-romano – de sua própria proposta teúrgica. De modo parecido com Plutarco, o filósofo sírio vai trazer uma explicação filosófica para o ato oracular da pitonisa de Delfos, mas utilizando-se dos recursos de sua própria filosofia – como a ideia de deificação, veículo da alma e possessão divina. A abordagem inovadora é como que a prática da pitonisa é considerada equivalente a ideia de teurgia, o que significa dizer, em outros níveis, que ela se associa ao objetivo máximo da vida filosófica proposta pelos neoplatônicos: a *henosis* com o mundo divino e suas propriedades.

A primeira distinção que Jâmblico vai fazer em seu texto, ao argumentar sobre esse fenômeno, é a de que a possessão em Delfos – enquanto fenômeno teúrgico – não parte nunca da própria pitonisa, mas é uma “teurgia” no sentido de que implica em uma ação dos deuses, que descem à vontade sobre o corpo e a alma da sua mediadora. Esse tipo de possessão não pode, na lógica de Jâmblico, ser explicada por nada além do próprio poder dos deuses em se manifestarem no mundo material, de realizar a “descida das *hipóstasis*” e deificar o veículo que os recebe.

Jâmblico comenta sobre os vários elementos envolvidos nessa “descida”, aproximando o processo da “condução da luz” (*φωτὸς ἀγωγή*), que se derrama sobre a alma purificada e já teurgicamente preparada da pitonisa, eclipsando toda “faculdade racional ordinária” (*De Mysteriis* III 14.132.7-12). O ato de purificação da mediadora pode envolver elementos físicos, como é o caso da inspiração de determinados “pneumas” que exalam do chão do próprio santuário (*De Mysteriis* III 11), porém estas condições apenas ajustam a alma da teurga ao influxo da luz, não sendo as condições causais para a própria experiência.

A pitonisa e seu santuário se tornam um “emblema” de um espaço-cultural em que a experiência máxima da filosofia – restrita a alguns círculos de filósofos – acontece e é atualizada frequentemente, tendo participação ativa dentro da própria esfera social da comunidade greco-romana. Jâmblico, desta maneira, “traz” o *Nôus* e os níveis transcendentais da experiência plotiniana para o mundo social da concretude e da experiência coletiva, pois aquilo que se localizava apenas em círculos restritos passa a ser visto como manifesto em instituições que há tempos exerceram importância efetiva na vida comunitário dos gregos e, posteriormente, das próprias dinâmicas sociais envolvidas nas comunidades mediterrânicas.

7 CONCLUSÃO

Durante esta Dissertação, busquei abordar inúmeros problemas conceituais envolvendo a obra de Jâmblico de Cálcis e, para tanto, precisei explicitar inúmeros conceitos, desconstruir visões, problematizar metodologias e desenvolver uma nova forma – mais responsável – de olhar a obra desse autor. Isto levou a elaboração de um texto longo, que muitas vezes precisou repetir-se em inúmeros aspectos, mas que, acredito eu, fundamentou a proposta central desta pesquisa, que é demonstrar os fundamentos da filosofia de Jâmblico e o processo de divinização do cosmos.

Procurei iniciar a pesquisa nas “alturas metafísicas” das especulações do platonismo, partindo do mais genérico e universal, até chegar a um exemplo concreto, o da interpretação jambliqueana sobre a figura da pitonisa e o ato da possessão ritual. Pudemos, assim, enxergar a construção desse processo tanto no nível especulativo e abstrato até em um exemplo imediato e cotidiano – como é o caso de Delfos – e que tem importância significativa na vida comunitária do mundo greco-romano. Do macro e abstrato migramos em direção ao micro e concreto, social e comunitário.

A escolha do exemplo de Delfos não foi à toa, e aqui nesta conclusão quero, principalmente, ressaltar os “lugares conclusivos” em que chegamos ao fazer todo esse processo. A forma que usarei é comunicar as conclusões em tópicos que se intersectam e abrangem tanto o exemplo específico como os aspectos mais gerais abordados no início da Dissertação. Nesse momento, relembro algumas chaves importantes, que são etapas fundamentais para as conclusões posteriores:

- a) demonstramos, em nossos capítulos iniciais, as correntes que compõe o platonismo, e nos recordamos que, no neoplatonismo, o “objetivo máximo da vida humana” é identificado, e com a absorção unitiva no mundo divino;
- b) Plotino desenvolve as inúmeras possibilidades dessa união, mas não chega a vinculá-las a nenhum contexto sociocultural do seu tempo, falando apenas em primeira pessoa sobre suas próprias experiências. De certa maneira, na obra desse autor, as descrições são bastante pessoais e os métodos para a realização não estão potencialmente claros, mas parecem estar vinculados estritamente ao método filosófico esboçado por sua Escola e a filosofia de seu tempo. Seus escritos dão a impressão de que a união com o divino é um privilégio do filósofo contemplativo, o único canal para o acesso a esse tipo de experiência;
- c) Jâmblico, por outro lado, desenvolve uma metodologia prática para o acesso a esses estados, ele se torna um instrutor vivo das possibilidades de realização da *henosis* e, para tanto, incorpora a filosofia contemplativa dentro de um sistema que a transcende, pois mobiliza inúmeras práticas – rituais, sacrificais, devocionais, meditativas – para o acesso a um estado que parece, em sua obra, ser universal;
- d) diferente de Plotino, Jâmblico cita como exemplos de procedimentos teúrgicos ou associados à teurgia inúmeras práticas espirituais conhecidas ao redor do mundo mediterrânico, como é o caso das funções dos sacerdotes egípcios (Livro VIII), das práticas sacrificais (Livro VII-VIII) e tantos outros;
- e) ele analisa a experiência da pitonisa em Delfos, no Livro III, em termos análogos à experiência teúrgica de deificação e, conseqüentemente, ao objetivo metafísico último do neoplatonismo;
- f) ele associa, assim, a pitonisa, um personagem de fora dos círculos filosóficos, ao próprio ideal de “filósofo” enquanto entendido pelos neoplatônicos, pois sua prática envolve a purificação da alma, uma etapa essencial em qualquer Escola Platônica, e a realização da experiência de *henosis* com a divindade;
- g) ele transforma, portanto, a pitonisa e a prática oracular de Delfos em um paradigma para a própria filosofia – a pitonisa é uma filósofa plena no

- sentido de que, ao purificar sua alma e atingir estados de união com o divino, ela realizou a proposta espiritual da própria filosofia;
- h) a experiência de transe da pitonisa é ressignificada totalmente, pois ela representa não somente um estado de consciência para a recepção de mensagens oraculares do deus Apolo, mas em um estado exaltado de êxtase que tem valor filosófico-metafísico, pois sua prática implica na realização da deificação da alma;
 - i) o relato retira o “metafísico” dos planos abstratos da filosofia conceitual e das escolas “helênicas” e identifica as possibilidades das experiências superracionais no próprio mundo da religiosidade institucional;
 - j) esta reorientação anula a ideia de filosofia enquanto ação feita estritamente nas escolas filosóficas e estende as possibilidades últimas de consecução filosófica a uma série de contextos para além das instituições filosóficas “oficiais”;
 - k) a imagem do “filósofo” é substituída pela do “teurgo”, uma nova categoria que inclui uma série de experiências – seja elas oriundas da religião organizada, da magia divina ou do próprio filosofar – e que culminam na transcendência da razão e na absorção na divindade;
 - l) por este motivo, os templos, atos rituais, oráculos e ações materiais, que aparecem criticados por Porfírio e, talvez, até em “desaparecimento” durante o período de Plutarco, são elevados ao estatuto máximo de “filosofia”, devolvendo a dimensão soteriológica ao mundo das antigas tradições espirituais mediterrânicas;
 - m) assim Jâmblico abre as “portas” da filosofia, tornando-a acessível e experiencial para qualquer ser humano, pois as possibilidades de deificação são infinitas, e podem ser encontradas em inúmeros espaço-tempo diferentes, como é o caso dos templos e práticas de povos não helênicos;
 - n) este tipo de atitude reconfigura o próprio cosmos, pois a deificação da alma pode – e deve – ser encontrada nos espaços materiais dedicados ao culto e a manifestação dos deuses. O mundo sensível não se torna um lugar de assombramento para o metafísico, mas sim de possibilidade espiritual e engajamento teúrgico;
 - o) as *hipóstasis* elevadas e abstratas do platonismo de Plotino e seus antecessores são “integradas” no espaço-tempo da vida coletiva em

comunidade, pois ao identificar os “níveis transcendentais” da filosofia platônica com os próprios deuses das religiões politeístas, Jâmblico incorporou realidades como o “*Nôus*” e o “Uno” na vida cotidiana do cidadão comum que participa, de modo direto ou indireto, dos ritos públicos e festividades onde os deuses são nomeados;

- p) as inúmeras partes do “cosmos” – desde seus aspectos naturais até os templos e o próprio corpo humano – se encontram “deificadas” e possíveis de participação na experiência metafísica proposta pelo platonismo. Jâmblico propõe um pensamento que consegue integrar inúmeros aspectos da vida coletiva (metafísica, sociedade, culto, vida oracular, política, etc) dentro de uma mesma proposta de “espiritualidade”.
- q) a ideia de “teurgia”, portanto, é um todo que engloba a integralidade da experiência social no mundo greco-helenístico como parte de um propósito maior;
- r) Jâmblico realiza esta tarefa sem, por este motivo, abandonar a metafísica ou as qualidades extremamente transcendentais da experiência. No modo como articula sua filosofia, o “centro do mundo” pode ser tanto Delfos, quanto o Uno, pois pela doutrina das *hipóstasis* aplicada à realidade dos deuses, múltiplos níveis de expressão do divino existem e em “oitavas” diferentes;
- s) portanto, preserva a figura do “especialista” em coisas divinas, o “atleta do fogo”, mas identifica personagens de um contexto social maior (como a pitonisa) com esses critérios e a possibilidade de vários níveis de participação na esfera do sagrado;
- t) a partir desses critérios, não é mais possível pensar que o mundo tardo-antigo se restringiu a uma época de “pavor cósmico” ou “tentativa de fuga” da realidade material, pois Jâmblico representa um contraste ferrenho para esse tipo de abordagem;
- u) sua proposta integrativa elucida a eficiência de seu impacto em autores posteriores, assim como na própria proposta político-religiosa de Juliano;
- v) sua análise sobre a possibilidade de deificação do ser humano enquanto vivo aprofunda a temática do “homem santo”, pois até a condição individual pode vir a ser deificada;

- w) devido aos entrelaçamentos entre religiosidades e políticas institucionais no período tardo-antigo, é possível constatar que Jâmblico, através da sua noção de teurgia, criou uma “rede” em que inúmeros personagens sociais da Antiguidade Tardia – o filósofo, o homem-santo, o homem-público, o devoto, o cidadão comum – encontram espaço e acolhimento;
- x) de certo modo, Jâmblico sintetizou, a partir das considerações acima, o próprio espírito de seu tempo, sendo um dos criadores daquilo que chamamos de Antiguidade Tardia.

Com estas observações feitas, esta Dissertação seguiu um caminho difícil, tortuoso, repleto, mas, se voltarmos à metáfora da introdução, realizar qualquer invocação demanda uma série de exercícios e procedimentos. Espero ter concluído pelo menos uma parte deles dentro daquilo que é permitido pelo “círculo mágico” de uma Dissertação de Mestrado.

Invocar a alma de Jâmblico não é uma tarefa fácil: pois ao fazê-lo, invoca-se não um homem, um filósofo, mas toda uma coletividade. Invoca-se, na prática, as milhares de vozes ocultas do mundo tardo-antigo.

APÊNDICE A

NEOPLATONISMO EXPLICADO PARA INICIANTES

Neste Apêndice, desejo cumprir uma tarefa prometida em alguns momentos dessa Dissertação, que é tornar o neoplatonismo mais acessível ao público não letrado e, especialmente, que não é especializado em filosofia ou história antiga. O modo escolhido para fazer isso foi transbordar o neoplatonismo para uma espécie de uma “conversa” (diálogo) explicativo, em que uma série de exemplos “cotidianos” e metafóricos são extraídos na tentativa de realizar algo próximo de uma conversa íntima, didática, que busque explorar os fundamentos dessa filosofia sem se prender, no entanto, no rigor acadêmico. Deixada como Apêndice, ela foi elaborada, em grande medida, a partir da experiência que eu tive em dar aulas sobre o assunto para pessoas de fora do mundo acadêmico, que buscavam encontrar nessa tradição muito mais um amparo para pensar suas vidas do que uma necessidade de produzir conhecimento científico.

Por esse motivo, o método aqui utilizado será justamente o da exposição para um público leigo. Em diversos momentos, utilizei indiretamente de exemplos trazidos nos escritos neoplatônicos, mas os traduzi para a “modernidade” através de metáforas que não estão inclusas no período histórico em que esses filósofos se inseriram. Procurei buscar imagens familiares e comuns que excitassem a “imaginação reflexiva” do leitor, sabendo que muito dos símbolos trazidos por Jâmblico, Plotino, Proclo e outros podem tornar um pouco mais densa a apreensão de algumas oitavas de seus pensamentos – devido, principalmente, não só ao vocabulário especializado, mas também à distância temporal.

Que o(a) leitor(a) faça um bom uso desse Apêndice, podendo começar por ele essa Dissertação, se assim julgar necessário, ou tomando-o apenas como uma tentativa de dar um suporte mais “público” e “leigo” para um tema que por vezes é por demais espinhoso.

PLOTINO E AS *HIPÓSTASIS*

Já comentamos bastante sobre o problema do termo “neoplatonismo”, mas é importante enfatizar que a pesquisa acadêmica considera que esse “período” em específico começa a se cristalizar a partir da obra do filósofo Plotino (204 – 270) e toma viradas surpreendentes a partir dos filósofos que o sucederam. Este Apêndice será uma apresentação sucinta do neoplatonismo, procurando trabalhar, principalmente, o “vocabulário” dos neoplatônicos, pois sua terminologia implica em algo bem diferente daquilo que usualmente entendemos pelos conceitos que empregados em português para descrever as experiências filosóficas dos neoplatônicos.

Esta parte não é direcionada ao público acadêmico especializado em neoplatonismo, mas àqueles que desejam conhecer um pouco desta filosofia, para que possam compreender alguns dos termos que uso (geralmente em grego) durante essa Dissertação para abordar a obra de Jâmblico de Cálcis. Obviamente, os termos variam de autor para autor, mas é possível seguir uma certa “cadência lógica” quando pensamos alguns termos fundamentais e a ideia aqui é, principalmente, falar sobre o que um termo não é, muito mais do que ele realmente quer dizer. Algumas traduções, como por exemplo o termo “intelecto” para *Nôus*, são bastante usadas, mas devido ao entendimento que o vocábulo contemporâneo tem de intelecto, acabamos por interpretar erroneamente – e até em um sentido bem oposto – o que *Nôus* significa.

O neoplatonismo é muito vasto e esta Dissertação não é “geral” sobre esse movimento e seus múltiplos desmembramentos. Trata-se de uma pesquisa sobre Jâmblico de Cálcis e, portanto, foca-se nesse autor. No entanto, ao lermos sobre Jâmblico precisamos entender, minimamente, algumas das construções que estão sendo trazidas por esse autor. O aspecto mais importante, no entanto, que acredito ser essencial transmitir nesta pesquisa são algumas das sutilezas dos termos usados por esses autores, pois o “método neoplatônico” muitas vezes vai procurar “dividir” coisas que, na prática, não podem ser divididas – como é o caso emblemático das *hipóstasis* (os “níveis de realidade”), sempre apresentados como elementos completamente diferentes, mas que não deixam, por isso mesmo, segundo outra perspectiva, de serem uma única e mesma coisa.

Estas questões precisam ficar evidentes e, para começar a abordá-las, pretendo comentar brevemente sobre Plotino, pois ninguém como esse autor desenvolveu de modo tão basilar vários aspectos singulares das inúmeras facetas das *hipóstasis*. Portanto, dirijo-me principalmente a Plotino, tendo por consciência não ser um especialista nesse autor, mas alguém que se ampara em pesquisadores mais versados e que procura transmitir, dentro do seu próprio entendimento, o que precisa ser compreendido como “essencial” dentro da metafísica neoplatônica.

A partir da documentação antiga que temos sobre a biografia desse filósofo, sabemos que ele nasceu por volta de 204/205 d.C. em Lícopolis, no Egito romano, e que foi um dos maiores representantes do pensamento filosófico da Antiguidade Tardia. De origem grega, sua formação intelectual deu-se na cosmopolita Alexandria, local de confluência entre inúmeras tradições (egípcias, gregas, judaicas, romanas etc.), onde acabou por estudar durante cerca de dez anos com Amônio Sacas, mestre que lhe teria transmitido uma forma não escrita de platonismo. (cf. Porfírio, *Vida de Plotino*; BARACAT JUNIOR, 2006).

O primeiro ponto aqui a ser considerado é que a formação de Plotino é totalmente oral. O aspecto central de seu aprendizado não está nos textos de seu mestre, mas em uma convivência viva que durou cerca de dez anos, e que marcou profundamente o estilo desse filósofo (tanto de vida quanto de escrita)¹¹¹. De certo modo, é possível perceber que os próprios escritos de Plotino são derivados de alguma forma de oralidade e que possuem, em inúmeros momentos, uma natureza “dialógica”. Quando pensamos o modo como esse autor entendia a filosofia, é muito mais provável que estejamos diante da experiência vívida que comentamos anteriormente do que à ideia de circulação de textos condensados de doutrinas ou ensinamentos formais.

Sua biografia, escrita por Porfírio, conta que, desejando conhecer diretamente as doutrinas dos persas e dos indianos, Plotino alistou-se na campanha militar do imperador Gordiano III contra o Império Sassânida em 242, experiência que terminou com sua fuga após o assassinato do imperador em território oriental. A partir de então, Plotino se estabeleceu em Roma, onde fundou uma escola filosófica

¹¹¹ Seus tratados não são “sistemáticos”, mas bastante “poéticos”, e tendem a induzir uma atmosfera de “diálogo interno”, buscando invocar naquele que os lê as experiências e intuições que ele se propõe a apresentar.

que dirigiu por cerca de 26 anos, atraindo figuras da elite senatorial e intelectual, como o médico Eustóquio, a aristocrata Gêmina e o futuro biógrafo Porfírio.

O contexto histórico em que Plotino desenvolveu sua obra é marcado por uma série de sucessões na liderança do principado romano. Durante sua vida, o trono imperial passou por diversas mãos, incluindo os reinados de Caracala, Elagábalo, Severo Alexandre, Maxímino Trácio, Gordiano III, Filipe, o Árabe, e Gallieno. Apesar dessa aparente instabilidade política, Plotino conseguiu manter relações próximas com o imperador Gallieno (253–268) e sua esposa Salonina, chegando a propor a fundação de uma cidade baseada nas Leis de Platão, a ser chamada “Platonópolis” – projeto frustrado, mas revelador do prestígio filosófico que possuía (Porfírio, *VP* 12–13). Essa relativa tolerância religiosa e intelectual no governo de Gallieno foi determinante para a consolidação de sua escola em Roma, que funcionava em moldes mais informais do que as antigas academias, mas com intensa produção filosófica e debates vivos.

Já em Plotino, podemos perceber diversos elementos que nos interessam, a nível de contexto histórico-cultural:

- a) o dito "fundador do neoplatonismo" era falante de grego, mas oriundo do Egito Roman hipóstasis o;
- b) a tradição filosófica era oral;
- c) havia nele o entendimento de que o aprofundamento do seu filosofar envolvia o contato com tradições orientais para além das províncias romanas (persas e indianas);
- d) viveu em um momento em que na liderança do principado romano se encontravam inúmeros personagens do Médio Oriente;
- e) possuía um projeto político e uma proximidade com a elite senatorial, assim como com o próprio Princeps.

Após a morte de Plotino em 270 d.C., seu discípulo Porfírio assumiu a responsabilidade de editar seus escritos. A obra de Plotino foi organizada em cinquenta e quatro tratados, compostos entre 253 e 270, e distribuídos por Porfírio em seis grupos de nove – as chamadas *Enéadas*. Essa disposição não segue a ordem cronológica dos tratados, mas um arranjo temático que progride do mais concreto ao mais metafísico: a primeira Enéada trata de questões éticas e da alma individual; a segunda e a terceira abordam cosmologia, natureza e destino; a quarta

aprofunda a psicologia filosófica; a quinta explora o Intelecto e o Belo; e a sexta culmina na ontologia do Uno. A estrutura reflete, portanto, a trajetória ascensional proposta pela própria filosofia de Plotino, em direção ao princípio supremo da realidade (PLOTINO, *Enéadas*; GERSON et al., 2018)¹¹².

A filosofia de Plotino vai trabalhar com conceitos que já eram presentes no platonismo anterior, mas com ele poderemos explorar em maior profundidade as várias nuances de termos como: Mundo Sensível, Alma, *Nôus* e o Uno. Uma de suas principais contribuições será a descrição filosófica e especulativa das “experiências transcendentes” de união com o *Nôus* e o Uno. O debate em torno desse assunto é bastante longo e minha intenção não é esgotá-lo, mas apenas familiarizar o(a) leitor(a) com algumas das formas de se enxergar o neoplatonismo, principalmente o modo como as *hipóstasis* são enxergadas após as meditações de Plotino.

Portanto, irei apresentar as *hipóstasis* em um modo bastante didático, fazendo um esforço para transmitir os conceitos me mantendo fiel ao espírito dos neoplatônicos, mas reconhecendo as inúmeras possibilidades de falhas nesse aspecto, pois, ao usar uma linguagem mais explicativa do que descritiva, acabarei trazendo elementos explicativos que não necessariamente estão explícitos nas obras desses filósofos. Deixo aqui, portanto, a minha constatação de que o esforço é, primordialmente, didático, e que estudos mais acadêmicos, descritivos e conceituais foram produzidos por inúmeros pesquisadores sobre esse assunto, não sendo minha intenção apenas “somar” a estas contribuições, mas tentar tornar essa Dissertação inteligível àqueles que nunca se debruçaram sobre a metafísica neoplatônica.

HIPÓSTASIS – O COSMOS EM ESPELHOS

Introdução

Os neoplatônicos apresentam a “realidade” (o Ser) como composto de muitos níveis diferentes, mas que podem ser sintetizados em uma “processão”, em que o “nível” mais alto é chamado Uno e que, de tão transcendente, é de extremo

¹¹² Ou seja, para cada etapa do processo espiritual, uma “Eneada”.

difícil acesso. O Uno, fonte imaculada de todo o Ser, produz de si mesmo um segundo “nível” de realidade, como uma fonte que jorra sua água para um círculo maior, que age como uma “imagem” da sua origem (o Uno) mas que, pela própria dinâmica de “emanação”, adquire um maior tom de “multiplicidade” em relação ao nível anterior. Nesse sentido, o Uno expressa-se pelo *Nôus*, que é algo que poderíamos traduzir como uma “consciência imediata, total e divina”, mas dentro desse “processo”, existe ganho em “multiplicação”.

Algumas fontes vão falar metaforicamente e de modo poético que o *Nôus*, para ser o que se é, precisa “olhar para dentro” e reconhecer ao Uno (que é, na verdade, ele mesmo, seu próprio núcleo), mas que justamente ao “olhar”, ele acaba por multiplicar-se, pois existe agora uma consciência que voltou para si, olhou e viu, e que se plenificou, enquanto no Uno existia a unicidade pura e simples, anterior a qualquer visão ou experiência. O Uno não “doa” nada de si ao “emanar” o *Nôus* e a imagem da pessoa que se olha em um espelho é eficiente em termos didáticos porque, ao nos vermos refletidos, não perdemos nada do nosso Ser, que permanece intacto.

O *Nôus* é esse “reflexo espelhado” do Uno e, no neoplatonismo de Plotino, tende a ser identificado enquanto o próprio Ser, a verdadeira “Existência” por detrás dos fenômenos. Porém, assim como o fogo, que ao simplesmente existir e ser quem se é, produz o calor (algo que emana dele, e é ele, ao mesmo tempo que é “outro”, pois eu toco o calor sem tocá-lo), da mesma maneira o *Nôus* emana de si a Alma.

Na Alma, passa a existir uma forma de “movimento”, ainda que isto seja algo bastante diverso do movimento percebido pelos órgãos dos sentidos. Mas a Alma, poeticamente, se “move” em torno do *Nôus* (seu centro) e em seu movimentar, produz todas as coisas que vemos através das nossas sensações. A natureza (*physis*) é a própria alma em movimento, agindo sem pensar “discursivamente”, em um “estado de fluxo”, desembaraçado de qualquer ânsia, simplesmente agindo pelo ato de agir e se movimentar. Ela realiza esse movimento como um ato de “contemplação” pois, poeticamente, é como se ela “mirasse” seu olhar na imediatez e perfeição simples do *Nôus*, “dançando” ao seu redor.

Esse próprio movimento contemplativo da alma acaba por gerar um “mundo de imagens”, submetido ao seu movimento contemplativo, e todas as coisas são partes dessa sua “natureza dançarina”. Essas “imagens refletidas” crescem e se desenvolvem junto da dança da “Alma” e, algumas delas, como os animais e os

seres-humanos, desenvolvem a “capacidade para sensação”, através dos órgãos dos sentidos. Elas se reconhecem mutuamente e, assim, os seres sensíveis podem enxergar uns aos outros, contemplarem-se através de suas visões e sentidos mesmo que, no fundo, eles sejam apenas as expressões naturais da alma.

Quando um neoplatônico olha para uma árvore com seus olhos físicos, no entanto, ele está “mirando” algo com sua sensação, mas também, por ser ele mesmo uma alma, pode perceber a alma na árvore e nas coisas que enxerga. A “abstração” dos sentidos envolve não retirar-se dos sentidos completamente, mas de perceber “nuances” por detrás das coisas vistas e percebidas que somente as sensações não podem perceber. Um mundo “invisível” se torna “visível” pelos olhos da alma e o melhor modo de adentrar esse outro hemisfério de percepção é por se adequar à própria atividade da alma: que é a contemplação. A “simplicidade do olhar” contemplativo, quieto e atento à natureza desvela o mundo intrínseco da alma, muitas vezes escondido, mas ansioso para ser des-coberto.

Do mesmo modo, ao perceber o mundo com esse outro olhar, aberto à alma, o filósofo pode ser sugerido a notar que a própria alma em seu movimento eterno é, em termos metafóricos, como as pétalas de uma flor que se abre, homenageando ao seu núcleo. O núcleo das coisas é o próprio *Nôus* e a Alma, com suas múltiplas variedades de expressões, é na verdade as várias pétalas que irradiam, uniformes, do próprio *Nôus*. Adentrando mais ao silêncio, o contemplativo consegue ver em si mesmo essa “Flor” e se tornar uno à Flor das Coisas, ao *Nôus*, tornando-se uno a ela.

Essa experiência revela a beleza primordial que habita todas as coisas e nas quais o mundo se apresenta como extremamente simples, único, belo, primordial e eterno. Adentrando esta eternidade, em um tipo de experiência bastante rara e singular, a próprio Flor descobre seu caule, e assim o “Uno” é experienciado. Novamente, essas experiências todas acontecem a partir da “consciência” humana que as experiencia, e funcionam como diferentes oitavas dentro de um mesmo “real”. O Uno se descobre no *Nôus*, este na Alma que, por fim, se espelha no Mundo Sensível. Este tipo de processo funciona como uma “processão”: as coisas só existem porque elas “vem” a ser assim. Na mesma medida, o filósofo pode operar uma “conversão”, que é experienciar estas *hipóstasis* anteriores, através da sua própria consciência.

A questão da “multiplicidade” implicada nas hipostasis “exteriores” pode ser exemplificada pela ideia de “tempo” e “eternidade” derivadas da Eneada III:7 de Plotino. O tempo é entendido enquanto o próprio modo de ser da Alma – as coisas se “movem” no tempo e atuam nele – mas a eternidade em si não possui “movimento” de qualquer tipo. Não há, no eterno, ideia de “sucessão” (isto é, um “instante” após o “outro”). No tempo, as coisas se sucedem, e é possível até pensar em um “tempo infinito”: onde as coisas se sucedem, os fenômenos “continuam”, mas que não há fim.

A eternidade não é algo “infinito” com começo ou fim, uma linearidade ininterrupta. Não é, nem mesmo, a ideia de “imutabilidade” no sentido mais grosseiro, pois podemos imaginar “coisas imutáveis” existindo em um “tempo”: ou seja, em uma dimensão em que há sucessão de um instante após o outro, mesmo que as “coisas” em si inseridas permaneçam sempre estáveis.

A eternidade é, portanto, um não tempo, não sucessão, que não começou ou nunca terá fim. Não há diferenciação e é “instantânea”, “total” e “sem partes”. O *Nôus*, enquanto centro da Alma, é esse “atemporal” imediato e indiferenciado, e a Alma “multiplica” essa “eternidade” ao manifestar a si mesma enquanto sucessão e transformação – ou seja, enquanto “tempo cósmico”.

Isso pode parecer confuso, mas podemos pensar que vivemos nossa “vida” em um “instante” de cada vez. Primeiro, somos crianças, depois adolescentes, adultos, velhos e a cada novo “momento” sucede ao outro. Se pudessemos ter um “panorama geral” da nossa vida pelo “tempo” veríamos como que um “filme” com todos esses instantes se alternando, múltiplos momentos, sentimentos, estados, que se sucederam – deixaram de ser para outros virem a ser.

Porém, se fôssemos experienciar a nossa “vida” pela “eternidade” teríamos a “experiência” de nós mesmos de modo imediato, simultâneo, tudo “de uma só vez”. Ou, para brincar com a linguagem, “ao mesmo tempo” – não porque veríamos múltiplos estados “juntos”, mas porque tudo, em um único instante fundamental, se tornaria presente. Como um bolo nunca fatiado, que não é experimentado por pedaços ou “partes”, nem mesmo por múltiplas sensações (a sensação da textura, do doce do açúcar, do quente ou gelado), mas sim enquanto um “bolo” que pudesse, no instante presente, manifestar a si mesmo de modo instantâneo. Assim é a experiência da “eternidade”.

Esse elemento é importante para que possamos compreender a “natureza” das hipostasis, pois quando o neoplatônico experiencia algo na “alma” ou pelas sensações, ele o faz através de estados múltiplos, mas quando ele os acessa na “eternidade”, ele tem a “posse irrestrita da verdade” de algo de um modo suprarracional, instantâneo e objetivo, como um clarão troveja de modo imediato, sem percorrer nenhuma forma ou caminho.

Porém, como o nosso mundo contemporâneo não costuma compreender a realidade através de “*hipóstasis*”, farei algumas reflexões sobre o termo, buscando exemplos práticos – e bastante imperfeitos – sobre que tipo de cosmovisão está implicada nesta doutrina.

Pensando a Realidade a partir da noção de “*Hipóstasis*”

Entrar no modo de apreensão neoplatônico da realidade, muitos diriam, equivale quase a uma iniciação: aprendemos um vocabulário novo, uma nova forma de entrelaçar conceitos e de ver o mundo e mudamos inclusive a maneira como lemos e relemos textos e – por que não? - experiências. Ao público “não iniciado” que lê os debates acadêmicos realizados entre os platonistas, quase nada parece fazer sentido: e é justamente por isso que eu acho que é importante uma abordagem didática para esse universo. Com isto em mente, acredito que muitos dos debates podem se tornar mais “inteligíveis” e os textos podem começar a fazer algum sentido filosófico e/ou histórico diante do(a) leitor(a).

O principal conceito que precisamos abordar dentro do neoplatonismo é a ideia de “*hipóstasis*”, cujo grego *ὑπόστασις* deriva de *hypo* (“sob”) + *stasis* (“estar, firmar-se”) e, em sua acepção clássica, designava literalmente aquilo que “fica depositado embaixo”, mas que no neoplatonismo vai designar os vários “níveis” ocultos dentro da experiência humana com o mundo. Esse ponto é bastante difícil de ser compreendido pela mentalidade ocidental contemporânea, pois possuímos uma visão homogênea de *realidade*, em que entendemos que o Real não somente é “uma só coisa”, atuando em um único “nível”, como também compreendemos também que todas nossas faculdades mediam “igualmente” o acesso a esse mesmo “Real”.

Dessa maneira, não importa em qual “estado de consciência” você esteja, você vai experimentar o mesmo universo – ou, em casos mais raros, uma distorção

dele, causada pela sua própria mente. Esse universo, no entanto, é equiparado ao universo visto pelos cinco sentidos e entendido enquanto “material”, um continuum de espaço-tempo invariável ontologicamente, e é a única “realidade” possível de ser percebida. Nos sonhos, por exemplo, percebemos elementos de “irrealidade”, fantasias e imagens desprovidas de existência, porque tudo aquilo que não se manifesta a partir dos nossos critérios de “materialidade” e dos cinco sentidos é “irreal”. Logo, há um absoluto em termos de existência e inúmeras derivações irrealis desse fenômeno, causadas pela nossa mente.

Também percebemos uma distinção enorme entre o “eu que percebe” o mundo e o próprio “mundo percebido”. O “mundo percebido” é dado enquanto “coisa estável”, “fixa” e “absoluta” e o “eu” possui suas variações em torno desse mundo “objetivo”, geralmente entendido enquanto estando “do lado de fora” de nós e da nossa sensopercepção. Também há uma separação entre o mundo da nossa “mente” e o mundo das coisas materiais “fora da mente”, postulando sempre uma objetividade “fixa” para a existência desse “mundo material” que está “fora de nós”, que não se altera na medida em que nossa “mente” se altera e vice-versa.

Obviamente, estou utilizando generalizações para, a partir delas, podermos pensar o neoplatonismo. Neste esquema que escrevi, é perfeitamente possível falarmos em uma diferença entre epistemologia (o modo como conhecemos algo, por exemplo) e ontologia (o que realmente existe) e geralmente entendemos a epistemologia como algo “humano” e que, muitas vezes, não tangencia (e nem pretende tangenciar) o universo da ontologia. Também partimos do fato de que o mundo, enquanto tal, existe por si mesmo, e que os cinco sentidos têm uma validade absoluta para que possamos atuar nossas vidas, precisando apenas da intermediação do pensamento, uma faculdade posterior do desenvolvimento humano.

Porém, uma filosofia que pensa em termos de “*hipóstasis*” é uma filosofia que, na verdade, está percebendo que esse “Ser”¹¹³ – ou seja, aquilo que existe – possui inúmeras camadas e que nem todas as coisas existem na mesma “condição” existencial. Um exemplo disto é, por exemplo, que pelos nossos cinco sentidos podemos confirmar a existência de um animal doméstico que temos em nosso ambiente, e podemos dizer que ele tem uma “existência sensível”, no sentido de que

¹¹³ O Ser é sinônimo de “existência”. É aquilo que é realmente.

sua “existência” é percebida pelos “cinco sentidos”. No entanto, podemos pensar em Zeus, deus grego, e podemos imaginar uma forma para Zeus em nossa “mente”, propondo inclusive uma série de atributos a esse ser.

Zeus, neste exemplo, não tem uma “existência sensível”, pois não foram meus sentidos que o apreenderam, mas sim a minha “capacidade imaginativa”. Seria possível, nesse ponto, dizer que o “Zeus pensado por mim” tem uma “existência imaginativa”, enquanto o animal doméstico tem uma “existência sensível”.

Outro exemplo, nesse caso, se dá quando pensamos os “entes matemáticos”. Jamais “vimos” um número, no sentido de que os caracteres 1, 2, 3 são apenas símbolos “visíveis” e “sensíveis” para a “ideia de número” que estão em nossa mente¹¹⁴, tanto que podemos escrevê-los em uma lousa e torná-los “acessíveis” aos sentidos. Mas a “ideia” de número dois – que me surge, por exemplo, quando vejo dois animais de estimação em vez de um – tem uma existência que não é “sensível”. Eu não consigo “tocar” o “Dois”, mas consigo tocar os animais em si¹¹⁵.

Alguém pode argumentar que a única “existência” verdadeira é aquela que os sentidos mostram, mas por outro lado um astrônomo argumentaria que se nos levássemos apenas pelos nossos sentidos imediatos enquanto critério de “verdade” e “certeza” acreditaríamos que o sol nasce e se põe todo dia em movimento, enquanto estamos parados. Ou que, ao nos aproximarmos andando de um monumento distante, ao vermos o monumento enquanto algo “pequeno” no horizonte, isto nos daria o critério da verdade de que o monumento é, de fato, “pequeno”.

Mas a filosofia, muito antes do próprio Platão, já se considerava treinada no fato de que é preciso ter uma desconfiança das sensações, e que para produzir qualquer tipo conclusão sobre a realidade é preciso mobilizar uma série de capacidades e grande parte delas não serão jamais “sensíveis”. Um outro exemplo didático: uma pessoa irá lhe afirmar que acredita somente na existência da matéria e do mundo material. Um filósofo pode pedir que esta pessoa lhe mostre matéria e ela

¹¹⁴ Eu posso escrever I, II e III, usando signos diferentes, para remeter à mesma ideia.

¹¹⁵ Eu vejo, no exemplo, dois gatos. Mas, na verdade, eu vejo “gatos”. A “dualidade” (dois) em que eles se encontram não é experienciada pela minha visão, somente os gatos em particular.

lhe mostra uma cadeira, passível de ser vista, sentida e tocada. O filósofo pode rebater que viu e sentiu uma cadeira, mas não matéria.

Então, do mesmo modo, a pessoa pode mostrar outros objetos – uma panela, uma mochila, uma árvore – e o filósofo pode continuar afirmando que ele, se for confirmar em seus sentidos, só viu/percebeu coisas e objetos diferentes – uma panela, uma mochila e uma árvore – e que esses “entes” compartilham da capacidade de serem tocados, vistos ou percebidos, mas são diferentes. Ele pode, então, ser mais específico, e solicitar novamente:

– Mostre-me a matéria de que tanto fala!

E a pessoa, imediatamente, será tentada a perceber que a matéria em si mesma, jamais foi vista: ela é uma abstração derivada enquanto uma potencial “raiz substancial e existencial” das coisas singulares que os sentidos nos apresentam. O filósofo então, poderia responder, enfaticamente:

– Essa matéria de que você fala não é sensível! Logo, eu não acredito na matéria. Ela não existe. Eu só acredito no que o mundo me mostra pelos meus cinco sentidos.

O pensador que estava defendendo o mundo material, neste momento, diante do filósofo, pode começar a abstrair que sim, na sua crença a “matéria” existe, mas ela não pode ser acessada pelos cinco sentidos, somente por capacidades outras que são mobilizadas para além das sensações imediatas. Ele poderia, portanto, considerar que as estruturas que ele considera como “básicas” para a existência de seu mundo “material” são, na verdade, cognoscíveis por algo além dos cinco sentidos¹¹⁶. Sem perceber, seu materialismo começou a torná-lo “metafísico”, e alguém poderia começar a “brincar” (com um tanto de seriedade) que o materialismo é uma vertente moderna da metafísica.

¹¹⁶ Aqui, fica-se evidente um elemento: se concebemos coisas estruturantes do real, como a “matéria”, enquanto existentes, mas não fazemos pelos cinco sentidos, isso significa que “há algo” em nós que nos “permite” conhecer coisas além dos nossos cinco sentidos. Logo, isso também é sobre o ser-humano em si: o que em nós que nos permite conhecer e conceber “matéria”? Sabemos que as estruturas de desenvolvimento tecnológico e material, no mundo contemporâneo, dependem destes conceitos e alterar o que vejo nas sensações – a pergunta que surge é como “nós” tivemos “acesso” a algo que os sentidos em si jamais foram capazes de nos mostrar, apenas de nos intuir sua existência.

Algo “sensível” que “intui” em nós a existência de algo demonstra, justamente, “níveis” (como a própria intuição) dentro do próprio ser que experimenta o mundo.

Os atletas do fogo

Esse exemplo aparentemente bobo poderia ser seguido por muitos outros, mas é importante para que pensemos que o “real” não é tão “sólido” quanto pode nos parecer à primeira vista. Os neoplatônicos eram verdadeiros “investigadores” do “Real”, usando todos os atributos que tinham disponíveis para investigar a realidade: corpo, emoção, discurso, pensamento lógico-racional, imaginação, estados alterados de consciência, rituais êxtases, transe meditativos etc. A grande questão que é crucial para se compreender neoplatonismo é, justamente, que estamos diante muito mais de uma rede de pessoas interessas na *experiência do real* do que qualquer outra coisa.

Jâmblico usa um termo curioso para se referir aos teurgos, algo que poderíamos traduzir como “atletas do fogo” (*ἀθληται τοῦ πυρός*), pensando que o neoplatonista era um especialista, assim como os grandes atletas de modalidades físicas, mas sua “excelência” era a arte do fogo – um elemento usado na teurgia para simbolizar as realidades suprarracionais experienciadas além da linguagem. Extremamente dedicado em seu ofício, com regras disciplinares extremamente rígidas, o neoplatônico teurgo era uma pessoa que não excluía nenhum aspecto da experiência do real, mas se exercitava nas várias modalidades de experiência, procurando integrá-las em um saber maior.

O ponto de partida disso tudo é, no entanto, o questionamento absoluto sobre qualquer dado do “Real”. De algum modo, é preciso desfazer todas as ideias preconcebidas sobre a existência – é preciso questionar inclusive se existe algo – e começar a “colocar na mesa”, sem preconceitos, os objetos do nosso conhecimento: coisas sensíveis, entes experienciados pela imaginação, conceitos oriundos da linguagem e experiências imediatas de algo que nem a linguagem consegue tocar. Dadas estas referências, é possível produzir um “mapa” dos tipos de experiências “abertos” à percepção humana e de como elas são alcançáveis e se articulam entre si. Em nenhum momento os neoplatônicos estão dizendo experienciar que não seja possível de ser trazido à consciência de toda e qualquer pessoa. Os textos são, em geral, um convite para que o próprio leitor conheça o mapa e produza suas próprias experiências.

UNO, NÔUS, ALMA E O MUNDO SENSÍVEL

A Alma – fundamento do mundo sensível

Dentre desse mapa, Plotino vai belamente aprofundar a ideia de que o “Real” é composto, basicamente, de três *hipóstasis*, ou “níveis de realidade”:

1. **Uno** (*to hen* – τὸ ἓν);
2. **Nôus** (*νοῦς*)¹¹⁷;
3. **Alma** (*Psykhé* – ψυχή).

A última *hipóstasis* – a alma – vai derivar o “mundo sensível” (ὁ αἰσθητός κόσμος). Dentro dessa cadeia temos um processo de “exteriorização” da realidade, pois o Uno emana de si, como que uma circunferência externa de si mesmo, que é chamado de “Nôus”. Esse processo tem uma condição “dual”: pois o *Nôus* é uma imagem do Uno, como que um reflexo em um espelho sendo, em uma oitava, o próprio Uno. No entanto, assim como uma imagem refletida também não é a própria coisa que ela reflete, tendo uma existência “menos real”, o *Nôus* acaba por simultaneamente ser outra coisa, em uma outra perspectiva.

O mesmo processo se repete no âmbito do próprio *Nôus*. Essa *hipóstasis*, contemplando a si-mesma, como que voltando ao seu centro, torna-se ela própria um novo centro e, desse modo, age “emanando” a Alma. Esta última, sendo espelho do *Nôus*, gera seus próprios reflexos espelhados, que acabam por constituir o mundo sensível com suas inúmeras multiplicidades.

O que muda de uma *hipóstasis* para a outra?

Basicamente, podemos dizer que quanto mais “anterior” é um nível de realidade, mais “unidade” ele carrega em comparação aos desdobramentos posteriores. O nível de multiplicidade existente no mundo sensível faz desse tipo de “existência”, que tem sua condição nas sensações, ser o mais “externo” dos planos.

¹¹⁷ *Nôus* é muitas vezes traduzido como “Intelecto” ou “Espírito”. Eu desconsidero ambas as traduções, pois não acredito que elas tragam, no idioma português, o sentido que essa palavra carrega. O *Nôus* não é o “Intelecto” do pensador contemporâneo, pois não há atividade de “pensamento discursivo” e é, em certa medida, superracional. Espírito é um vocábulo emprestado das tradições cristãs, que geralmente preferem “pneuma”, e também não se aplica às nuances do *Nôus*. A ideia de “Intelecto” só faz sentido quando entendemos que a apreensão “superracional” é traduzida por “Intelecção”. Ou seja, o Intelecto é aquilo que entende (tem intelecção) de algo em um modo que transcende a linguagem.

De um certo modo, no entanto, a dinâmica das *hipóstasis* permite compreendermos que, se em certa medida há um antagonismo entre a unidade do Uno e a multiplicidade do Mundo Sensível, em outro ponto também podemos falar – pela dinâmica da “cadência” das imagens refletidas – que é o mundo das sensações é o Uno expresso em forma de multiplicidade sensorial.

A melhor maneira de entendermos isso, no entanto, é a partir da própria experiência humana, uma maneira geralmente não abordada nas explicações de neoplatonismo. Para tanto, vou recorrer a alguns recursos didáticos, afim de que entendamos a interconexão entre as *hipóstasis* e a experiência humana situada no meio dela. Para tanto, é importante que tenhamos em mente que, para o neoplatonismo, todas as *hipóstasis* estão presentes na experiência do ser humano, mas a grande maioria dos seres tem “consciência” apenas dos níveis imediatamente mais “externos” desse processo. E isto fica patente quando percebemos que a experiência mais imediata dos seres humanos é pautada pelas sensações e pelas dinâmicas que ela desperta em termos de “afecções” – desejos, atrações, aversões, emoções etc.

Voltando ao exemplo do materialista que se descobriu um metafísico, podemos continuar investigando o raciocínio desse sujeito que – ao posicionar um ente abstrato chamado “matéria” como base da realidade – acabou por descobrir que são conjunturas fornecidas pela sua “mente” que “embasam” a sua experiência do “real” transmitida pelos sentidos. Se ele insistir em pensar a “matéria” como um ente realmente existente, mesmo tendo admitido que se trata de algo não abarcado pelos sentidos, ele será convidado a reconhecer que há um tipo de “conhecimento” do “real” que não pode ser dado pelos sentidos em um aspecto imediato e concreto. Ele acaba por descrever instâncias que ele não vê, toca, ouve, cheira ou degusta enquanto base fundamental para a existência dos fenômenos vistos, tocados, ouvidos, cheirados e degustados¹¹⁸.

¹¹⁸ Ou seja, sem “matéria”, os objetos vistos, sentidos, tocados, cheirados e degustados, nessa concepção, não “existiriam”, porque lhes faltaria fundamento. Nenhum deles é a “matéria”, mas eles são participantes ou dependentes dela. No entanto, o materialista argumentaria que a “matéria está lá”, como que “refletida” neles. Ora, essa é justamente a metáfora do espelho: se destruir uma panela, não destruo a matéria. Mas, se eu retirar “matéria” – dentro desta cosmovisão – nenhum desses objetos poderiam subsistir. Logo, a “matéria” produz “imagens” múltiplas de si mesma (que são os objetos vistos, sentidos, tocados, cheirados e degustados) e está neles, apesar de não ser nenhum deles. Ela seria, nesse caso, uma *hipóstasis* “anterior”, porque é mais “una” e “simples”,

No entanto, ele sabe que com a “matéria” ele consegue criar uma série de conexões com outros “entes imateriais” que os sentidos em si nunca foram capazes de lhe dar completamente. Ele pode vir a refletir sobre a experiência do tempo e perceber que as civilizações tem a intuição da temporalidade a partir da passagem dos ciclos da natureza – estações, ciclo do sol e da lua etc. – e que geralmente são esses fenômenos que produzem uma instância de “percepção temporal”, mas que eles, por si só, não são capazes de dar o “tempo” ao observador, enquanto objeto puro de conhecimento. Ele pode mediar, calcular, observar e interpretar, mas de algum modo está sempre que olhando para os atores que aparecem no cenário – indo e vindo – enquanto o palco parece ser de alguma outra natureza.

Ele pode vir a perceber que tem uma ciência clara de que “coisas se movimentam no tempo”, mas que o tempo em si acaba por lhe escapar de algum modo. Esse tempo pode simplesmente (pensaria o materialista) talvez não existir – seria apenas uma categoria mental abstrata. Um outro filósofo poderia visitá-lo e começar a questioná-lo sobre os inúmeros movimentos que se processam no tempo, mostrando que uma relação semelhante se dá com o “espaço”. Os “atores” se movimentam no espaço, indo do ponto a. ao ponto b., assim como os “atores” se movimentam no tempo, indo do ponto c. ao ponto d., como no caso da passagem de um dia para outro. Ele poderia, a partir disso, concluir um dado da realidade: que existe movimento ou, pelo menos, algum tipo de “deslocamento” (seja no tempo ou no espaço), de uma instância para a outra ($a \rightarrow b$, $c \rightarrow d$).

Os sentidos dão a noção de “deslocamento”, mas sempre incutindo referenciais como “ontem, hoje e amanhã”, “do lugar x ao lugar y”, que de certo modo estão no nível da “linguagem” e um antropólogo poderia afirmar até que esses conceitos foram aprendidos culturalmente. Porém, o materialista começaria a questionar a própria ideia de haver ou não um tempo, e se um movimento que se dá a um observador também demonstra a mesma dinâmica para outro – ou, mais ainda, se há movimento em si, ou se, novamente, ele estaria caindo em um ente imaterial, o próprio “mover-se”¹¹⁹. Talvez ele chegaria à conclusão que qualquer

mais “fundamental” e se refletiria em um outro nível de realidade (os objetos sensoriais), que são mais múltiplos, variáveis e perecíveis.

¹¹⁹ Dentro disso, se ele conceber o “movimento”, ele só consegue fazê-lo a partir de “pontos” conceituais, de um ir e vir. O sujeito anda de sua casa (ponto a) ao mercado (ponto b), e nisto andou das 19hrs (ponto c) às 19h30 (ponto d). Retirando qualquer referência, é difícil pensar um tempo em “si”. O movimento próprio de ir da casa ao mercado só é movimento a partir da conjuntura de uma casa que está “parada”. Logo, o movimento pressupõe o “parado”, mas a coisa

ideia possível de “movimento” só pode existir porque existe uma intuição da multiplicidade (infinitos pontos a serem percorridos) e de um suposto agente que as percorre. O mundo se transformaria assim em uma gama enorme de “pontos” e, talvez dessa forma, ele conseguisse pensar algo como a natureza do movimento¹²⁰.

Porém, nesse caso, novamente o materialista precisou recorrer a algo que os sentidos não lhe dão, e seu antigo filósofo poderia lhe perguntar:

– O que é um ponto? Não conheço. Mostre-me um para que eu veja com meus olhos!

E é possível que nosso amigo do exemplo se veja novamente em alguns problemas. Há uma grande dificuldade para se trabalhar a ideia de “ponto” ou “deslocamento”, mas acabaríamos por perceber que, de um modo ou de outro, ele – sem perceber – estaria posicionando “*hipóstasis*” para explicar a realidade e que, se seguisse com sua noção, precisaria elencar uma ontologia na qual a matéria não tem existência sensível e imediata, mas fundamenta a nossa experiência dos cinco sentidos.

Ele poderia dizer que os cinco sentidos só são percebidos pela presença quase que sobrenatural e metafísica dessa “matéria” que é um grande todo e que engloba todos os aspectos da realidade, sendo ela mesma não contida por nenhum mesmo. O mundo funcionaria como que um grande “espelho” da matéria, porque ela não é nenhum dos entes sensíveis, no entanto, se encontra em todos eles. O materialista continua um materialista, mas começou a pensar em termos de *hipóstasis*, e ao entender que a apreensão de um objeto particular (como uma mesa) pode estar ancorada em algo que imediatamente não se vê (a matéria)¹²¹.

Esses exemplos foram trazidos apenas para que possamos compreender que coisas que julgamos como “imediatamente dadas” pelas sensações não podem ser medidas exclusivamente pelos cinco sentidos e que é saudável pensar uma ontologia a partir de níveis de realidade (*hipóstasis*) como fazem os neoplatônicos. Percebam que no exemplo acima a “matéria” seria mais “una” (porque é uma única coisa, captável através de um único pensamento) enquanto as sensações envolvem uma multiplicidade cada vez mais difícil de ser feita inteligível.

“para” em relação a que? A verdade que surge é que existem inúmeros pontos a, b, c, d, e, f, infinitamente,

¹²⁰ Talvez a única constatável seja a de que existem “muitas coisas”, muitos “entes” e dinâmicas entre si.

¹²¹ Veja que a função do exemplo é transportar a percepção para a ideia de “níveis de realidade”. Agora, o materialista, tem a “mesa” que vê, e a matéria (que não vê) que a sustenta.

Os neoplatônicos lidam de um modo mais “harmônico” com o “Mundo Sensível” e as dinâmicas das sensações, porque entendem que as coisas experienciadas pelos cinco sentidos são, na verdade, reflexos das *hipóstasis* que lhe são anteriores. Nesse sentido, a *hipóstasis* Alma (*Psykhé*) reflete a partir de si os elementos das sensações e não existe, efetivamente, uma “separação” entre sensação e o mundo da Alma, no sentido de que a concepção moderna de que há uma “cisão” entre a “mente que observa” e o “mundo observado” não é um dogma neoplatônico – pelo contrário.

De certo modo, os neoplatônicos estão conscientes que as coisas que vemos e percebemos pelos sentidos são muito mais “sutis” do que parecem ser, e que o ato da visão de um objeto, por exemplo, como entendemos, é bastante “imaterial”, na medida em que a sensação do calor do fogo em minha mão é muito mais a recepção de um “estímulo” na sensopercepção da minha alma (ou consciência) do que uma realidade concreta em si. Alguns autores vão falar, inclusive, de exercícios ascéticos para se lidar com a parte da alma humana que é responsável pela “recepção” desses estímulos e que esse tipo de experiência não pode ser compreendido por cisões entre subjetivo e objetivo, concreto e mental, pessoal e universal¹²².

A *hipóstasis* Alma¹²³ é uma realidade fundamental no interior de todas as coisas e todos os objetos da sensopercepção existem e acontecem “dentro” da Alma. Isto não significa, obviamente, que eles estão falando da alma humana individual, que é uma mera parte da Alma do Mundo, mas sim de um nível de realidade anterior ontologicamente aos objetos que tem experiência “sensível”. A “Alma” é uma pré-condição sem a qual as experiências dos seres que habitam o mundo das sensações seriam impossíveis, ela é parte da natureza da realidade em

¹²² Veja que, através de inúmeros exemplos, a própria “sensação” é quase “imaterial”. Não posso tocar a “sensação” de outra pessoa ou vê-la. A “Alma” (consciência) media essas relações em todos os níveis.

¹²³ É bastante difícil abordar “o que é” a Alma, mas neste exercício, devemos ver ela como esse substrato de “imaterialidade” sobre o qual toda experiência “sensível” se assenta. O termo significa algo muito mais próximo de “consciência”, que já problematizamos em notas acima, do que a “Alma” em um sentido religioso ou espiritual. Existe algo de imaterial no “núcleo” das experiências sensíveis, sem as quais nada subsistiria.

si mesma e está aberta à exploração daqueles que forem dedicados ao exercício da contemplação e introspecção¹²⁴.

Todas as condições necessárias para que os entes sensíveis existam e aconteçam – como o próprio tempo – são manifestações da Alma, o “palco” onde os fenômenos podem existir e se tornarem cognoscíveis. Só se é possível conhecer algo porque a Alma é a condição necessária desta existência e, com isso, os neoplatônicos não estão querendo dizer que a Alma “criou” o mundo em um sentido temporal, mas sim que seu próprio Ser dá as condições para que os fenômenos existam e se manifestem. As *hipóstasis* não implicam uma “criação temporal”, como se no passado o Uno tivesse começado um processo que se encerrou aqui e agora: o cosmos é um organismo vivo sempre existente e as *hipóstasis* são as revelações dos “níveis sutis” por detrás dos fenômenos “aparentes”. Se formos investigar as sensações até a raiz, acabaríamos por nos encontrar com algo “não sensível”, “imaterial”, que é base fundamental da condição da existência das coisas – no neoplatonismo, isso se chama Alma.

Mas por que o ser humano não consegue ter ciência plena disso? Por que ele não consegue, por si mesmo, acessar os múltiplos níveis da Alma?

A resposta está no fato de que a atenção humana, por conta das circunstâncias da vida e das exigências do nascimento, está completamente voltada para os objetos das sensações, tomando-os enquanto imediatamente “reais” e absolutos. O próprio ser humano é um ente existindo na “Alma” e, por esse motivo, através da via da interiorização, ele pode perceber o movimento sutil da Alma e perceber, nesse processo, inclusive a interconectividade entre todos os fenômenos. A Alma não é só a raiz do “real” fora de nós, mas de nós mesmos, da própria interioridade humana – que possui um vinculado consubstancial com a Alma do Mundo.

Seres humanos são dotados de inúmeras capacidades diferentes, uma delas é a capacidade de receber estímulos sensoriais. Outra, é a de interiorizar afim de perceber sutilezas maiores não dadas imediatamente pelos sentidos, mas isso envolve trazer sua “atenção” para além dos objetos das sensações, descobrindo o mundo da Alma, percebendo capacidades que vão além da imediatez sensorial.

¹²⁴ Se o mundo sensível fosse um círculo, a Alma seria o seu centro, do qual os pontos todos estão equidistantes. Eles só existem em relação ao centro que, de alguma maneira, reflete a si mesmo na circunferência.

Para conhecer o mundo, portanto, é preciso transformar-se: o ser humano que está preso às sensações vê o mundo em uma determinada oitava, enquanto o filósofo que praticou a ascese e se desprende da literalidade das sensações e alterou sua percepção consegue vislumbrar outros níveis da existência.

Portanto, transformar a si mesmo (ética) é essencial para conhecer (epistemologia) o mundo (ontologia). Nesse processo, o ser humano pode alçar instâncias completamente desconhecidas e a transformação do foco da atenção torna essa mudança substancial. Também é importante lembrar que, a partir dessa constatação, para o neoplatonismo a Alma Universal permeia todas as coisas e o cosmos visto pelas sensações é “anímico”, no sentido de que é participante da Alma. Sem Alma não há a possibilidade de “acontecimento” dos objetos das sensações, mas a Alma em si também não se afeta pelas dinâmicas sensoriais produzidas, porque enquanto “palco”, não se modifica na medida em que os atores vêm e vão.

No plano humano existe uma série de problemáticas sobre a alma individual. Na sequência, abordaremos esse tópico, quando tratarmos de Jâmblico, especificamente. Mas o que deve ser reconhecido é que a alma individual, enquanto participante da *hipóstasis* alma, se relaciona com os objetos dos sentidos. Essa “recepção” das sensações não é passiva, mas ativa, pois a alma humana – em específico – tem a capacidade de produzir movimentos próprios não dados pelo mundo das sensações. Um desses casos é a própria *phantasia* (imaginação).

Os sentidos trazem a experiência de um objeto sensível que é reconhecido pela alma, a partir das suas categorias, enquanto um “cavalo”. A partir de então ela pode reimaginar esse cavalo e revisitá-lo enquanto atividade da alma. No entanto, ela também pode acrescentar-lhe um chifre, e assim formar a imagem hipotética de um “unicórnio”, um ente com existência anímica. A imaginação consegue criar e dar corpo para coisas novas. É a alma que reconhece, em termos conceituais, um cavalo como cavalo e que lhe transforma psiquicamente em um unicórnio. A Alma pode então imaginar cenários, imagens, fábulas e uma série de outras coisas não listadas pelos neoplatônicos nesses termos, mas que podemos trazer como título de exemplo para uma aproximação didática.

A capacidade da alma humana muitas vezes é descrita como *dianoia*. Entendemos por esse termo, inclusive, sua potencialidade em produzir “diálogos internos” e “reflexões” a partir de conceitos e instâncias discursivas. A dianoia em si,

na realidade, não deixa de ser uma forma de imaginação: pois ao realizarmos um diálogo interno, imaginamos – mesmo que sem nenhuma imagem psíquica mobilizada – como se uma “conversa” estivesse “acontecendo” no interior da Alma. Ao pensar “talvez eu deva ir ao centro da cidade” o ser pensante está imaginando um diálogo em seu interior, reproduzindo uma instância do mundo das sensações – a conversa com um interlocutor – no âmago de si mesmo.

Aquilo que geralmente compreendemos como “razão”, “método lógico” ou “reflexão filosófica”, nesse sentido, se dá muito no âmbito da “alma”. A transcendência desse âmbito implica na capacidade de “entender” coisas de um modo muito mais próximo daquele que descrevemos, acima, enquanto “eternidade”: através de um aspecto imediato, instantâneo e supra discursivo, em que usamos a metáfora do “raio” que acomete a alma com a experiência de algo que não é “múltiplo”, “plural” ou refém do mundo das “sucessões”.

O *Nôus* e o acesso às experiências além da linguagem

A grande “chave” aqui é que, como vimos anteriormente, a Alma (seja ela a Alma Universal ou a alma humana) é, na realidade, um reflexo do *Nôus*. E os neoplatônicos postulam que o verdadeiro “ser” que conhece a “realidade” não é nem a alma, nem as sensações, mas o próprio *Nôus*. Em um nível de maior introspecção, encontramos algo que “conhece”, mas em um tipo de conhecimento mais refinado do que a linguagem (*dianoia*) e a própria imaginação (*phantasia*). Nesta nova etapa, o “conhecimento” não divide mais aquilo que conhece daquilo que é conhecido (como é natural nas *hipóstasis* mais externas), mas o conhecedor e o conhecido são uma e só coisa.

Porém, aqui é preciso fazer uma distinção crucial. Existem vários níveis dentro da própria experiência do *Nôus* e, para fins didáticos, quero relatar dois tipos de experiência:

- a) há uma experiência do “*Nôus*” que é uma experiência mais “total”, no sentido de que há um entendimento acima da esfera da alma e da mediação dos conceitos, imaginações, sensações e linguagem. Esta experiência é bastante complicada de ser explicada, por conta de vários pontos em abertos, mas irei fazer algumas referências a ela, porque ela envolve de

algum modo uma “saída” da esfera da *dianoia*. A atenção parece se deslocar da atividade dual da Alma (conhecedor e conhecido) para a unidade do *Nôus*. Nas descrições que surgem dessa experiência, o *Nôus* aparece como uma *hipóstasis* geral, unitiva, que se revela enquanto o próprio Ser, a existência em si. O conhecimento é total e não mediato;

- b) outra experiência, muito mais parecida com um *insight* cotidiano, se dá no *Nôus*, mas se torna “conhecida” alma (ou seja, através da linguagem e dos conceitos). Ela geralmente acontece quando conhecemos uma “face” do “*Nôus*”, geralmente através de algum “universal” – como quando conhecemos, por exemplo, a verdade universal de um triângulo equilátero, que torna todos os triângulos cognoscíveis para nós. Essa experiência é mediada pela linguagem, sensação ou imaginação e é possível dizer que ela é a percepção de um “reflexo” do *Nôus* na Alma, porque ela conheceu algo “universal”, mas esse conhecimento – para a alma – se manifesta enquanto *dianoia*. É como se o “clarão” do raio, que comentamos acima, fosse refletido, em uma forma dispersa e com várias características, pela água que o recebe. A Alma olha para a “água” e seu “reflexo”, mas a geração da experiência está no *Nôus* (no próprio raio).

Primeiro, quero abordar a característica que diferencia o *Nôus* da Alma, principalmente no tocante à separação entre aquilo que conhece e aquilo que é conhecido. Isto ocorre porque o tipo de conhecimento produzido pela alma é sempre pautado em algum nível de “divisão” em relação ao objeto do conhecimento.

Por exemplo, se conheço um “cavalo” – usando das sensações e da imaginação reflexiva da minha alma – eu “vejo” o cavalo enquanto algo “posicionado” fora de mim. Nas sensações, tenho a impressão do cavalo enquanto “outro” em relação ao meu próprio “eu” (afinal, eu, no nível da sensação, não sou o cavalo). Na minha imaginação, quando penso sobre o cavalo, criando discursos como “o cavalo é um animal quadrúpede, também existe uma diferença clara entre minha “alma” que está pensando/refletindo e o “cavalo” que é o objeto do meu conhecer.

Se eu, no entanto, me “afastar” em termos de atenção do meu próprio “eu” e da própria dinâmica entre “aquilo que conhece” e “aquilo que é conhecido”, eu posso ter uma experiência em que eu conheço algo simplesmente porque, em um

determinado momento, essa cisão foi desfeita e eu conheci “algo” sendo aquele “algo”. Nesta experiência, sujeito e objeto coincidem e um novo tipo de “conhecimento” é produzido, fora do âmbito da linguagem, porque a experiência adquiriu um nível muito mais unitivo, que a linguagem não consegue suportar.

Obviamente, o exemplo do cavalo é útil enquanto meio hábil para explicar a *dianoia* e precisamos de outros exemplos para falar da *noésis* – a experiência do *Nôus*. Essa experiência se processa, por exemplo, quando uma pessoa, em um determinado estado de interiorização, experiencia a “unidade do mundo” - não enquanto abstração dianoética - mas porque ela foi, momentaneamente, essa unidade. Suas faculdades “inferiores” (*dianoia*, causa da separação) cessaram e ela experienciou a unidade enquanto unidade pura e simples. De certo modo, a unidade experienciou a si mesma, e a pessoa, ao retornar para sua consciência “comum” tem a “memória” desta experiência.

Esse tipo de experiência pode soar bastante confusa – e não há grande consenso entre os estudiosos exatamente sobre como ela se processa – mas eu pretendo entrar aqui em alguns exemplos, em que podem tangenciar algo mais ou menos próximo do que os neoplatônicos podem estar tentando abordar em seus escritos. Esse tipo de experiência envolve um processo bastante profícuo de trabalho sobre a atenção, que precisa ser retirada das sensações e das construções dianoéticas, para então perceber a presença do *Nôus*.

Porém, nosso “eu” é fruto da nossa própria construção dianoética que temos com o mundo: eu só tenho a consciência de mim mesmo na medida em que experiencio – via alma e sensação – coisas que me são “outras”. A minha autoimagem é construída a partir da experiência sensorial que eu tenho ao me ver no espelho e a minha referência de “eu” acaba por ser, de algum modo, uma “imaginação” construída sobre aquilo que penso ser.

O acesso a um tipo de experiência que transcende o nível da alma, portanto, transcende esta autoimagem, ao meu próprio senso de mim mesmo. Existe, nesse momento, um tipo de abandono de si, porque o “eu”, nesse caso, é parte de uma *hipóstasis* mais “baixa” ou “externa” do que o *Nôus* (no caso, da alma). Talvez por esse motivo, Plotino tenha detestado a ideia de quererem lhe fazer um busto: seu rosto em nada tinha a ver com aquilo que ele estava tentando ensinar. Plotino não era um Narciso, ele entendia que a imagem refletida nas sensações era apenas um reflexo, seu Eros era direcionado ao *Nôus*.

O jeito mais simples que encontrei para explicar essa experiência é a de pensarmos, em um exercício fantasioso de imaginação, na pata de um cachorro, que durante sua “vida” tem consciência de si enquanto “pata”. A experiência do *Nôus* seria, mais ou menos, no meu entendimento, como se essa pata por um momento se percebesse enquanto o próprio cachorro, do qual a pata é apenas uma parte. Nesse estado, ela viu com os olhos do cão, cheirou com suas narinas, sentiu com seus impulsos e instintos. Ela realmente foi o “cachorro inteiro” e não mais “pata”. Desse modo, obtive uma experiência em que o objeto do conhecimento, o cachorro, e aquilo que conheceu, a pata, foram uma coisa só.

Os seres humanos, no entanto, de modo geral, não experienciam o *Nôus* em um sentido “puro”, mas sim pela mediação da Alma. Por esse motivo, muito daquilo que acontece no *Nôus* é refletido, de modo automático e inconsciente, nas faculdades da alma. Portanto, um ser humano pode estar lendo um tratado sobre a unidade – isto é, exercitando sua diánoia e sua alma – e, eventualmente, ter um “insight” ou “vislumbre” parcial dessa unidade, de um modo instantâneo e bastante significativo. Nesse caso, a experiência não foi “pura”, porque foi mediada pela alma e suas faculdades, mas há um “lampejo” do tipo de *noésis* que é produzida no *Nôus*, recebida na alma enquanto entendimento do conteúdo do texto.

É como se a alma, em determinados momentos, tomasse consciência da atividade do *Nôus*, mas recebesse essa experiência dentro de seus próprios termos. Tentando achar outros exemplos, podemos pensar em uma pessoa que está estudando um triângulo equilátero: ela desenha, calcula e imagina esse triângulo, trazendo-o para o nível da imaginação (alma) e da sensação (o próprio desenho)¹²⁵.

Esse desenho é uma imagem incompleta, imperfeita, daquilo que a pessoa está tentando entender, algo que não existe no mundo das sensações. No entanto, a partir do esforço de sua alma, associada às sensações, imaginemos o momento em que ela então “entende” o triângulo equilátero e, uma vez feito isso, ela não precisa mais do papel e da caneta, porque compreendeu não o desenho, mas o “triângulo universal”;

Esse caso é curioso porque a alma estava refletindo sobre um triângulo em específico – aquele desenhado no papel – mas, a partir do momento em que obteve

¹²⁵ Exemplo clássico, que me foi apresentado pela primeira vez pelo Prof. Dr. Bernardo Lins Brandão, a quem agradeço.

o insight, produziu o entendimento, ela passou a ter uma compreensão sobre o triângulo equilátero em geral. Se dali dois dias ela precisar recorrer a esse entendimento, não vai ser necessário redesenhá-lo e refazer todo o processo discursivo ao redor desse objeto, pois ela entendeu o triângulo equilátero em um sentido “universal”. Ela olhou para um triângulo particular e, ao exercitar-se nele, compreendeu todos os triângulos equiláteros do mundo e suas cópias manuscritas.

Dentro desse processo de entendimento, os neoplatônicos diriam que foram mobilizadas várias *hipóstasis*. Pois a pessoa pensou sobre o triângulo (alma), ela o desenhou para ter um recurso sensível (sensações), mas o triângulo que ela compreendeu (o triângulo universal) não somente não é o triângulo que ela desenhou (que jamais teria ângulos e formas perfeitas), como também não é algo passível de ser visto em nenhuma circunstância. Porque o “triângulo equilátero universal” não é nenhum triângulo particular, mas sim a “essência” que constitui a própria “ideia” de “triângulo”.

Pensando nesse exemplo, a pessoa fez uma atividade da alma (reflexiva, dianoética), mas teve um lampejo de um “triângulo universal” via *Nôus*. Por esse motivo, os neoplatônicos vão afirmar que o *Nôus* é simultaneamente uma unidade fundamental (o cachorro do exemplo anterior), mas é também o mundo inteligível (as partes universais do cachorro, como seu pelo todo, seu sangue, etc). Quando você conhece um universal, você acaba por conhecer, mesmo que não por via direta, ao *Nôus*.

Pensando no exemplo do triângulo equilátero, a alma mediou a experiência, mas ocorreu, exatamente na hora do suposto “insight”, uma apreensão universal. A “pata” do cachorro experienciou, por exemplo, o seu pelo – que, por ser parte do “todo” (o cachorro total), é justamente um “universal”. Ela não entendeu somente os pelos que existem em sua perna, mas experienciou todos os pelos indistintamente e conheceu o que é o pelo em si. As várias “partes” do cachorro seriam, nessa minha leitura, as Formas Inteligíveis, componentes do *Nôus*, que os neoplatônicos equivalem ao Mundo das Formas (ou Mundo Inteligível) de Platão. Ou seja, em vários exercícios tocamos as Formas, mas sempre tendo por mediação a alma que recebe o “raio” e o torna consciente. Apenas em algumas experiências específicas é que o *Nôus* (o Todo) se torna consciente de si e a pata não é mais pata, mas cachorro puro e simples.

Existem muitas discussões sobre esse ponto, mas a proposta da didática é que o *Nôus* toca um entendimento que se mostra como “universal” e não mais singular-particular. E aqui começamos a falar de experiências verdadeiramente “suprarracionais” dentro do neoplatonismo, porque quando a Alma é transcendida, passa a existir uma série de experiências cuja linguagem não consegue descrever. Essa característica é até “ontológica” porque o *Nôus* é mais “fundamental” que a Alma e, portanto, a Alma não consegue dar conta – com seus recursos dialógicos – de comunicar o tipo de apreensão que acontece no *Nôus*.

A experiência neoplatônica não é, de modo algum, “irracional”, porque isto implica em um acesso a níveis que estão “abaixo” da racionalidade. Os escritos neoplatônicos estão repletos de referências a experiências irracionais e Jâmblico critica a maior parte delas no *De Mysteriis*. Por exemplo, no *De Mysteriis* Jâmblico comenta que muitas “visões” e “estados de transe” são, na verdade, resultados de transtornos (desequilíbrios) no corpo humano. São sintomas que estão “abaixo” da capacidade dianoética da Alma e, por isso, não manifestam coerência, cadência lógica ou fundamento explicativo.

O envolvimento com o mundo das sensações produz uma série de “efeitos” e “paixões” desreguladas naqueles que estão aprisionados pela literatura do mundo das sensações e seus afetos. Dentro disso, há inúmeros níveis de “irracionalidade”, que devem ser organizados e equilibrados pela ascese e pela ética platônica. O pensamento filosófico-racional deve se impor – enquanto Alma – sobre esses estímulos mais “baixos” e “irracionais” e isto constitui, nesse sentido, a primeira “via” do processo. No entanto, uma vez firmados no âmbito da “razão”, é preciso começar a tocar aqui que está na raiz dela, e que é o próprio fundamento sobre o qual ela existe, pois o *Nôus* é o núcleo da Alma.

A experiência suprarracional, portanto, é completamente diferente, porque ela envolve, justamente, o acesso a uma faculdade que se encontra na “raiz” da possibilidade de “ser racional”. Só podemos produzir entendimento verdadeiro sobre o mundo porque há em nós um “*Nôus*” capaz de entender os fundamentos da realidade e transcrevê-los – a nível da Alma – para a linguagem que chamamos hoje de “racional”. No entanto, o que eles asseveram é que esta capacidade em si pode ser aprofundada e existem “níveis” de experiência que se dão cada vez mais “distantes” da Alma, porque se tornam permeados por um entendimento que, de tão profundo, acaba por transcender a linguagem.

Em Plotino vemos descrições vivas destas experiências, pois o próprio filósofo vai abordar estados de consciência em que o *Nôus*, enquanto totalidade, é experienciado. Nesse nível de experiência, é possível dizer que “tudo” é conhecido, porque a “raiz” ontológica da existência (o *Nôus*) foi experienciado. No entanto, se o “todo” é conhecido, no entanto, nesse caso, não é conhecido nada em “particular”, porque o conhecimento dos “particulares” (isto é, das coisas múltiplas) se encontra na esfera da Alma e da sensação. Portanto, o acesso à verdade através desse tipo de experiência é permeado por uma quietude de consciência e um êxtase que acaba por tocar algo que, de tão simples, se torna incomunicável.

Ter a experiência de *henosis*¹²⁶ com o *Nôus*, isto é, experienciar a totalidade desta *hipóstasis*, é uma experiência que permite um acesso ao que realmente é (o Ser), mas isso significa justamente que “aquilo que é” fundamentalmente não pode, por sua própria natureza, “descer” ao mundo múltiplo da linguagem (Alma). A natureza da unidade no neoplatonismo consiste em uma experiência de simplicidade anterior à complexidade conceitual, linguística e sensorial. Ou seja, é um “simples” que é anterior ao próprio mecanismo de separação que permite que coisas sejam nomeadas e relações sejam estabelecidas entre elas.

Em um nível fundamental, a própria “doutrina das *hipóstasis*”, por ser um corpo de conceitos, que divide o mundo em três níveis, só existe na Alma. O próprio neoplatonismo precisa abandonar a “metafísica sistemática” quando atravessa estágios que pressupõem uma anterioridade em relação à linguagem. E é nesse campo em que podemos perceber que a experiência é muito mais um silêncio, um êxtase contemplativo, um “instante”, do que algo passível de ser comunicado. Tudo aquilo que se fala sobre o *Nôus* é, em certa perspectiva, uma “mentira”, porque a fala se articula em um nível que é posterior ontologicamente àquilo que ela está tentando comunicar.

A TEURGIA SITUADA NO CONTEXTO NEOPLATÔNICO

Por esse motivo, os textos platônicos não devem ser lidos como significando coisas “reais” e “existentes”, no sentido de que os conceitos são a coisa em si e que o corpo racional representa o “universo”, mas muito mais como espécie de

¹²⁶ Unidade. Ser um com o *Nôus*.

“encantamento” cuja função é elevar a consciência do leitor para um nível em que o próprio texto precisa ser abandonado. A linguagem está, a todo momento, apontando para algo além dela mesma, e fixar-se nas palavras enquanto protagonistas do neoplatonismo é perder de vista a própria proposta desse movimento. Usando uma frase bastante precisa para isso, podemos dizer que o mapa, como comentamos anteriormente, não é o território.

No território da transcendência da linguagem, os neoplatônicos vão comentar não somente de uma experiência com os aspectos transcendentais do *Nôus*, mas com uma realização que envolve a experiência do próprio Uno em si. Aqui, os neoplatônicos vão além, dizendo que não é possível falar nem de um “entendimento” suprarracional (*noésis*), nem mesmo de Ser ou Existência. Pois o Uno abarca uma experiência que radicaliza até os níveis mais altos da filosofia platônica, não é possível afirmar que o Uno é “aquilo que é” – ou seja, o Ser em sentido pleno – nem mesmo que ele é “Uno”, porque a categoria da unidade recai nas *hipóstasis* mais baixas.

Porfírio, na Vida de Plotino, afirma que viu seu mestre ter a experiência da *henosis* com o Uno apenas quatro vezes em vida e que ele mesmo – seu fiel discípulo – teria tido acesso a esse estado apenas duas vezes antes da escrita de seu texto. O neoplatonismo fala ardentemente sobre um real em cujo as palavras falham e toda a filosofia – se entendemos por filosofia o método dialético e dialógico – funcionaria como uma “propedêutica” a estas experiências. No final, o próprio “neoplatonismo” é apenas um treinamento para algo além dele mesmo.

Em Jâmblico, tudo isto se aprofunda, pois mais do que Plotino, o mestre sírio será não apenas um “atleta do fogo” (a analogia aqui, derivada dos Oráculos Caldeus, é do fogo enquanto imagem do Uno e do *Nôus*), mas um mestre e professor de atletas. No entanto, Jâmblico tem uma proposta transcultural: ele sabe que o acesso a estados alterados de consciência não é uma “propriedade” dos filósofos neoplatônicos.

Para ele, muitas das tradições espirituais da antiguidade continham, em suas práticas, métodos extremamente válidos para permitir o acesso a níveis de realidade que transcendem a Alma e a sensopercepção ordinária. Jâmblico é um grande crítico das tradições religiosas de seu tempo, considerando-as em muitos aspectos deformações de uma prática que poderia ser, se empregada corretamente, um método para o acesso a estados mais unitivos de consciência.

Sua “arte sagrada” implica um treinamento rígido, bastante sério, que envolve desde exercícios de mobilização do corpo até treinamento filosófico tradicional. Sem estas bases, não é possível fazer “teurgia” e os perigos das ilusões produzidas por uma série de métodos “mágicos” é bastante evidente no *De Mysteriis*. No *Livro II*, por exemplo, ele dá vários exemplos sobre vários sonhos considerados “espirituais”, mas que não seriam, na verdade, acessos a estados mais profundos de consciência. Ele também indica sinais bastante específicos para quando esse tipo de atividade onírica transcendental se manifestasse.

Porém, Jâmblico é também um grande crítico do próprio método plotiniano, herdado de seu filósofo Porfírio. Pois, apesar da beleza da linguagem filosófica neoplatônica, Jâmblico acreditava que o excesso de racionalização e de apego à linguagem na filosofia de seu tempo era um grande impeditivo para esse tipo de experiência transcendental. O homem letrado dos séculos III-IV era, para Jâmblico, uma pessoa cada vez mais “perdida” na imensidão catastrófica da linguagem. Ele culpava os gregos por uma série de “inovações” que acabaram, em sua leitura, por obscurecer as possibilidades de experiências transcendentais. A tradição tornou-se demasiada textual – mesmo com sua ideia do texto enquanto ponte para a experiência – e acabou por negligenciar formas mais vivas a esses estados de consciência.

Portanto, Jâmblico, muito mais do que qualquer outro autor antes dele, voltará a falar abertamente sobre “deuses” e das experiências com esse tipo de “ser” em particular. É preciso, contudo, entender que, para esse filósofo, as divindades são “seres” cujas naturezas habitam as *hipóstasis* superiores (além, inclusive, do próprio *Nôus*) e que são, portanto, enormemente transcendentais. No Livro I do *De Mysteriis*, o autor aborda que todo ser humano possui uma “gnose inata” da existência dos deuses, dando a entender que a presença de divindades em diversos tempos e culturas é uma expressão da parte humana que participa das esferas para além da Alma.

Podemos fazer um exercício didático aqui e compreendermos, por exemplo, que uma divindade como a deusa Afrodite é, na realidade, uma coisa incognoscível por sua própria natureza, mas que – devido a dinâmica das *hipóstasis* – vem a ser “percebida” nos planos mais baixos através de suas características e imagens peculiares. Como abordaremos nos próximos capítulos, Jâmblico dará uma ênfase muito maior à *phantasia* (imaginação) do que Plotino, considerando que esta é a

faculdade da alma que tem realmente a capacidade de perceber “coisas” no *Nôus* e de traduzir, em forma de imaginação, essas instâncias transcendentais para o mundo ordinário. As mitologias egípcias seriam, portanto, recortes na Alma daquelas coisas inefáveis que se operam para além da linguagem, habitando as profundezas do *Nôus*.

Usando o exemplo de Afrodite, nesse caso, a Alma conceberia uma “imagem” de Afrodite como uma mulher dotada de atributos divinos¹²⁷ e, no plano das sensações, seria possível inclusive esculpir uma escultura baseada nessa mulher. Dentro da dinâmica das “imagens refletidas em espelhos”, essa Afrodite da escultura é e não é, simultaneamente, a grande “coisa” que se localiza em um estrato de realidade inacessível pela nossa razão. Esse ser transcendental, no entanto, também se revelaria por meio seus atributos de atuação nas *hipóstasis* inferiores, e por Afrodite podemos entender o amor (Eros) que conecta todas as coisas em unidade, assim como o impulso de procriação existente em todos os seres e a experiência sublime da “beleza”¹²⁸.

Nesse último caso, olhamos para uma cachoeira ou uma escultura e experienciamos a beleza, apesar de que nenhuma destas coisas pode ser dita como o belo em si – se destruirmos a cachoeira ou a escultura, encontraremos beleza em outros lugares, pois esta experiência não é limitada a um “local” específico (no caso, a cachoeira), não estando condicionada ao espaço (localidade, estar em a ou b) ou ao tempo¹²⁹. A beleza é de uma natureza superior “alocal”, no sentido de que “se reflete” em coisas que são degustadas enquanto “belas”, mas não é limitada por nenhuma delas. Há algo de transcendental na beleza e esta experiência percorre inclusive o mundo psíquico – pois podemos nos deleitar na beleza de alguma ideia ou nas criações da imaginação.

¹²⁷ Via Imaginação.

¹²⁸ Vejamos que o amor, nesse contexto, é o elo que mantém o “todo” unido e coerente, inclusive as próprias *hipóstasis*. Aquilo que chamamos de “Afrodite” teria, portanto, uma característica “ontológica” tão extraordinária que seria capaz de manter o próprio elo que configura as *hipóstasis* e os múltiplos níveis do “real”.

¹²⁹ Ao transcender a “localidade” (isto é, o fato de estar em um local e não em outro), assim como o tempo, a beleza se configura enquanto manifestação um atributo de uma *hipóstasis* superior. Afrodite não é limitada por nada – nem pelo mundo das sensações ou pela alma -. Veja, a partir deste caso, que uma experiência de “união” com uma divindade deste tipo equivale a uma união cósmica, a algo próximo da *henosis* proposta por Plotino. A única diferença é que a “via” para o acesso é a Imagem ou Imaginação – a presença da deusa enquanto ser que se manifesta a partir de características próprias.

O impulso de procriação também se preserva em toda instância de vida e os seres percebidos pelos sentidos estão imersos em sua busca pela “eternidade”, seja eternizando seu ser através de seus descendentes, seja por suas criações no mundo ou pela absorção metafísica em estados de consciência que transcendem o tempo. A capacidade de “Afrodite” se refletir em todos os estratos da realidade é, na verdade, nota de sua inconfundível divindade, e a associação humana a esse incognoscível por meio de práticas rituais, que envolvem corpo, alma, imaginação e atenção tem uma relevância inconfundível para a experiência humana enquanto ser vivo.

A impressão que Jâmblico claramente dá em seus escritos é a de que, se os gregos não tivessem criado inúmeras teias especulativas sobre o real ao ponto de perderem o seu fio, não seria necessário posicionar nenhuma das categorias do neoplatonismo, como as três *hipóstasis*. Seria muito mais claro falar sobre “níveis do real” a partir de divindades experienciadas no cotidiano do que através da abstração metafísica. A principal preocupação do nosso autor, como veremos nessa Dissertação, é com as ideias novas de Porfírio, que parece estar cada vez mais entendendo o divino enquanto um ideal abstrato, sem conexão com a realidade e a experiência de mundo imediato. Porfírio parece recusar a ideia de que as imagens do espelho são também o próprio deus refletido em sua epifania cósmica.

A teurgia, portanto, é uma técnica que envolve uma série infundáveis de práticas e meditações cujo objetivo é reorientar a vida humana em direção ao divino, sem alienar a condição de participante do cosmos ao qual o ser humano está sujeito. Pelo aprofundamento da prática, o teurgo pode atingir vários níveis de experiência e, com seu avanço, a capacidade de unificar sua consciência com os deuses se torna cada vez mais evidente. O ser humano assim participa de uma condição em que a vida da divindade é experienciada através de seu próprio ser. Ele torna prático o objetivo de Plotino, dando meios hábeis para a consecução neoplatônica do acesso às *hipóstasis* superiores se torne viável.

A implicância do que vamos demonstrar é totalmente social. Pois, na filosofia de Plotino, temos um acesso difícil – como brincamos, restrito a “iniciados” – às hipóstasis superiores. Porfírio vai além e negligencia qualquer método “material” para o contato com aquilo que se localiza no “centro” do cosmos. Jâmblico responde ativamente a estas afirmações, buscando trazer o “centro” para a “circunferência”: nos ritos populares e nas práticas culturais das religiosidades mediterrâneas existe a

presença viva das divindades. Mesmo tratando-se, talvez, de um nível mais “externo” da experiência desses deuses, ele reclama para o mundo – e para o coletivo social como um todo – o acesso ao Ser.

Jâmblico, para usar um termo contemporâneo e didático, “democratiza” o acesso ao Ser, ao *Nôus* e ao Uno. Ele retira a conexão com as hipostasis superiores da “posse individual” de determinados filósofos (como Plotino e Porfírio) e devolve essa experiência para as comunidades religiosas da Antiguidade, sem fazer distinção entre povos, pois para ele tanto gregos, quanto sírios, egípcios e muitos outros estão conectados, pelos seus ritos, aos mundos interiores. Ele valida filosoficamente a religiosidade de seu tempo e todo ato se torna, de alguma maneira, uma forma de “teurgia”.

Nesta Dissertação, pretendo demonstrar como, para revitalizar o papel dos cultos ancestrais, Jâmblico precisa “trazer” novamente a divindade ao cosmos. Se a natureza passa a ser vista como uma hipóstasis “baixa” e sem vínculo com o divino, se a ascese se transforma em “negação” dos ritos materiais sazonais, há uma perda coletiva de coesão social. Foi preciso apresentar muito de “filosofia” para, com os devidos conceitos postos, abordar o impacto social que Jâmblico esperava almejar. Esse é o tema abordado nos capítulos desse trabalho, que também se baseiam em um pequeno léxico das palavras gregas usadas nesta apresentação.

PRINCIPAIS TERMOS UTILIZADOS (LÉXICO)

1 Uno – Ἕν (*hen*)

Significa literalmente “um”. No neoplatonismo, é o princípio supremo e absoluto de toda a realidade. Está além de qualquer definição, forma ou ser. É tão simples e pleno que não pode ser dividido nem compreendido plenamente: é a fonte silenciosa de tudo o que existe.

2 Bem – Ἀγαθόν (*agathón*)

É um termo que indica aquilo que é bom, no sentido mais elevado. Para os neoplatônicos, o Bem é o mesmo que o Uno – aquilo para o qual todas as coisas tendem naturalmente. Não é “bom” no sentido moral moderno, mas no sentido de plenitude, fonte e meta da existência.

3 Processão – *πρόοδος* (*próodos*)

Refere-se ao movimento pelo qual tudo emana a partir do Uno. Nada “sai” dele no tempo, mas “flui” naturalmente, como a luz do sol. O Uno gera o Intelecto (*Nôus*), que gera a Alma (*Psykhé*), que gera o mundo sensível. Cada nível deriva do anterior, sem que haja prejuízo para a *hipóstasis* mais “antiga” em seu desdobramento.

4 Retorno – *ἐπιστροφή* (*epistrophé*)

É o movimento de retorno de todas as coisas para sua origem. Se tudo veio do Uno, tudo tende naturalmente a voltar a ele. Esse retorno pode ser espiritual, através da contemplação, da disciplina ou da teurgia. Toda alma aspira voltar ao seu princípio. Este processo é “simultâneo” à processão, pois a ida e a saída da fonte original são duas faces de um mesmo movimento cósmico.

5 Hipóstase – *ὑπόστασις* (*hypóstasis*)

É um termo que designa “níveis de realidade”. Os neoplatônicos descrevem três hipóstases principais: o Uno, o Intelecto (*Nôus*) e a Alma (*Psykhé*). Cada uma delas é um modo de ser e de presença, com diferentes funções no todo cósmico.

6 Intelecto – *νοῦς* (*Nôus*)

É a segunda hipóstase, o primeiro princípio que já é múltiplo. É o lugar das ideias ou formas eternas. É uma inteligência divina, que contempla o Uno e contém todos os modelos das coisas. A alma precisa “olhar” para o *Nôus* para se lembrar de sua verdadeira origem.

7 Alma – *ψυχή* (*Psykhé*)

É a terceira hipóstase. Está entre o mundo inteligível e o mundo sensível. A alma humana tem origem no divino, mas vive entre as formas e os corpos. Ela pode se perder nos reflexos da matéria, esquecendo sua origem ou, através do retorno, reconectar-se com o divino.

8 Mundo Sensível – *κόσμος αἰσθητός* (*kósmos aisthētós*)

É o mundo que percebemos com os sentidos. Para os neoplatônicos, não é mal, mas é inferior ao mundo das ideias. O importante é não se prender a ele, mas usá-lo como símbolo e caminho para o retorno ao Uno.

9 Pensamento Discursivo – *διάνοια* (*diánoia*)

É o modo de pensar da razão analítica, que divide e compara. A *diánoia* é útil, mas limitada. Ela precisa ser superada pela intuição intelectual (*noésis*), que é direta e não mediada por palavras.

10 Intelecção – *νόσις* (*noésis*)

É o conhecimento puro e imediato, que o *Nôus* tem de si mesmo e que a alma pode alcançar em estados superiores. É diferente da razão: não pensa *sobre* algo, mas *vê* diretamente a verdade.

11 Mundo Inteligível – *κόσμος νοητός* (*kósmos noētós*)

É o mundo invisível das formas eternas que compõe o *Nôus*. As Formas são as essenciais fundamentais da unidade subjacente ao mundo sensível e ao movimento da Alma.

12 Ascese – *ἄσκησις* (*áskēsis*)

É o exercício espiritual e ético que prepara a alma para o retorno. Pode envolver silêncio, meditação, práticas rituais e domínio dos desejos. Não é negação do corpo, mas purificação das impressões.

13 *Daemon* – *δαίμων* (*daímōn*)

É uma entidade intermediária entre os deuses e os humanos. Cada pessoa teria um “*Daemon*” que orientaria sua alma. Conhecê-lo é parte do caminho espiritual. Diferente de como o termo foi deturpado posteriormente, o *Daemon* não é necessariamente maligno.

14 Teurgia – *θεουργία (theourgía)*

Significa “ação divina” ou “trabalho dos deuses”. É uma prática ritual que visa unir o ser humano ao divino, não apenas por pensamento, mas por símbolos, ações e objetos consagrados. Para Jâmblico, a teurgia é superior à filosofia.

15 Henose – *ένωσις (hénōsis)*

É a união da alma com o Uno. É o objetivo final da jornada espiritual. Essa união é além do pensamento e do sentimento – é o retorno completo à fonte, onde a alma se dissolve em sua origem.

16 Sunthema – *σύνθημα (súnthema)*

São objetos, fórmulas ou elementos materiais que possuem uma conexão direta com uma divindade. Usados na teurgia, não são apenas símbolos no sentido moderno do termo: são meios reais de presença e comunhão com os deuses.

17 Matéria – *ύλη (hýlē)*

É o “substrato” das coisas, como a madeira para o escultor. No neoplatonismo, não é negativa por si só. Ela se torna perigosa apenas quando a alma se prende aos reflexos que ela emite, tornando-o por “reais”. Em Jâmblico, inclusive, a matéria pode ser purificada e usada nos rituais.

18 Contemplação – *θεωρία (theōría)*

É mais que observar: é participar noéticamente do real. A alma contempla as ideias eternas, voltando-se para dentro de si mesma.

19 Arte Sagrada – *ιερατική (hieratiké)*

É o conjunto de ritos e práticas que o teurgo realiza para se preparar. Inclui purificações, orações e consagrações. Usado como sinônimo para “teurgia”.

20 Consagração Teúrgica – *τελεστική (telestiké)*

É a arte de tornar algo divino. O sacerdote, por meio de ritos e fórmulas, faz com que uma imagem, uma estátua ou um espaço seja preenchido por uma presença sagrada.

REFERÊNCIAS

ALT, Brian. *Correspondences and Invocations: Sacred Materials, Divine Names and Subtle Physiology in Iamblichus and Related Literature*. PhD Thesis, 2020.

ALVAR, Jaime. Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation and Ethics in the Cult of Cybele. *Religions in the Graeco-Roman World*, v. 165. Leiden: Brill, 2008.

ANDRADE, Nathanael J. *Syrian Identity in the Greco-Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

ANNAS, Julia. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press, 1992.

APULEIO. *De Deo Socratis*. Trad. Pierre Courcelle. Paris: Les Belles Lettres, 1965.

APULEIO. *O asno de ouro*. Trad. Ruth Guimarães. São Paulo: Cultrix, [S.d.].

APULEYO. *Apologia*. Trad., introd. e notas Santiago Segura Munguía. Madrid: Editorial Gredos, 1980.

APULEYO. *El asno de oro*. Introd. Carlos Gual García. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

ATHANASSIADI, Polymnia. *Damascius: The Philosophical History*. 1ª edição. Apamea, 1 de dezembro de 1999.

ATHANASSIADI, Polymnia. A Global Response to Crisis: Iamblichus' Religious Programme. In: RIEDWEG, Christoph (ed.). *Philosophia in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen*. *Philosophie der Antike*, v. 34, 2017.

BALL, Warwick. *Rome in the East: The Transformation of an Empire*. London: Routledge, 2000.

BARACAT JÚNIOR, José. *Plotino: Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino*. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, 2006.

BARNES, Jonathan. *Porphyry: Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

BARNES, M. *Early Christian Neoplatonism*. Cambridge: CUP, 2024.

BERGJAN, Silke-Petra; ELM, Susanna (orgs.). *Antioch II – The Many Faces of Antioch: Intellectual Exchange and Religious Diversity, CE 350-450*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

BETZ, Hans Dieter (ed.). *The Greek Magical Papyri in Translation: Including the Demotic Spells*. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

BLÁSQUEZ, José M.; CASTILLO, Arcadio; ROLDÁN, José M. *Historia de Roma*. Tomo II: El Imperio Romano (Siglos I-III). Madrid: Cátedra, 1984.

BRANDÃO, Bernardo. Estados de consciência e níveis do eu em Plotino. *Archai – Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental*, n. 10, 2013, p. 95-102.

BRANDÃO, Bernardo. *Ascensão e Virtude em Plotino*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, 2012.

BRANDS, Gunnar. Antioch in Late Antiquity. *Plekos*, v. 21, 2019, p. 207-223.

BRIAN, Pierre. *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2002.

BRISSON, Luc. *Plato the Myth Maker*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

BRITTAIN, Charles. *Philo of Larissa: The Last of the Academic Sceptics*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

BROWN, Peter. *The World of Late Antiquity: AD 150-750*. London: Thames & Hudson, 1971.

BROWN, Peter. *The Making of Late Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

BROWN, Peter. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *Journal of Roman Studies*, v. 61, 1971, p. 80-101.

BROWN, Peter. *The World of Late Antiquity: AD 150-750*. New York: W. W. Norton & Company, 1989.

BURKERT, Walter. *Antigos cultos de mistério*. Trad. Maria Heloísa Cardim. São Paulo: Editora USP, 1987.

BURNS, Dylan M. *Apocalypse of the Alien God: Platonism and the Exile of Sethian Gnosticism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.

BURNS, Dylan M. *Did God Care? Providence, Dualism, and Will in Later Classical and Early Christian Antiquity*. Leiden: Brill, 2019.

BUSINE, Aude (org.). *Religious Practices and Christianization of the Late Antique City*. Leiden: Brill, 2015.

BUTCHER, Kevin. *Roman Syria and the Near East*. Los Angeles: Getty Publications, 2003.

CAMERON, Averil. *From the Later Roman Empire to Late Antiquity and Beyond*. London: Routledge, 2023.

CAMERON, Averil. *The Later Roman Empire, AD 284-430*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (orgs.). *História da leitura no Ocidente*. Tradução de Mary Del Priore. São Paulo: Ática, 1998.

CHARTIER, Roger. *A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. Tradução de Mary Del Priore. Brasília: Editora UnB, 1994.

CHARTIER, Roger. *A aventura do livro: do leitor ao navegador*. Tradução de Regina Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

CÍCERO. *Acadêmica*. Trad. Pierre Hadot. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

CLARKE, Emma C. *Iamblichus' De Mysteriis: A Manifesto of the Miraculous*. London: Routledge, 2001.

COHEN, Getzel M. *The Hellenistic Settlements in Syria, the Red Sea Basin, and North Africa*. Berkeley: University of California Press, 2006.

CORSI, Semíramis. Apuleio e a magia: a defesa filosófica de um platônico africano. *Revista Archai*, n. 9, 2012.

DECONICK, April D.; SHAW, Gregory; TURNER, John (eds.). *Practicing Gnosis: Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature*. Leiden: Brill, 2013.

DICKIE, Matthew W. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. New York: Routledge, 2001.

DILLON, John M. *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*. Leiden: Brill, 1973.

DILLON, John. *The Middle Platonists (80 B.C. to A.D. 220)*. London: Duckworth, 2007.

DIRVEN, Lucinda. Syrian Gods under Greek Names: Religious Acculturation in the Hellenistic Near East. *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, v. 12, 2012, p. 51-72.

DODDS, E. R. Teurgia. In: _____. *Os gregos e o irracional*. Trad. Paulo D. Oneto. São Paulo: Escuta, 2002. p. 285-314.

DODDS, E. R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

DOMINARI, C. Returning to Self and Levels of Consciousness. *Annals of the Univ. of Bucharest II*, 2022.

EUNAPIUS OF SARDES. *Complete Works of Eunapius*. Hastings: Delphi Classics, 2022.

FINAMORE, John. *Vehicle of the Soul*. Monografia não publicada, [S.l], [S.d.].

FINAMORE, John; DILLON, John (orgs.). *Iamblichus and the Neoplatonists of Syria*. Leiden: Brill, 2019.

FOWDEN, Garth. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

FRAHM, Eckart (org.). *A Companion to Assyria*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2017.

FRIGHETTO, Renan. A longa Antiguidade Tardia: problemas e possibilidades de um conceito historiográfico. *Anais da VII Semana de Estudos Medievais*, Curitiba, 2011.

_____. *A Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (séculos II-VIII)*. Curitiba: Juruá, 2012

GARCÍA BAZÁN, Francisco (trad.). *Oráculos Caldeos: Fragmentos y testimonios*. Madrid: Editorial Gredos, 2016.

GARCÍA BAZÁN, Francisco. *Oráculos Caldeos: Fragmentos y testimonios*. Madrid: Editorial Gredos, 2016.

GERSON, Lloyd P. *From Plato to Platonism*. Ithaca: Cornell University Press, 2013.

GREATREX, Geoffrey; LIEU, Samuel N. C. *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars (AD 363–628)*. London: Routledge, 2002.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução de Henrique Burigo. 3. ed. São Paulo: É Realizações, 2021.

HEYN, Maura K. Religious Interaction in Dura-Europos. In: POTTER, David (org.). *A Companion to the Hellenistic and Roman Near East*. Malden: Wiley-Blackwell, 2018, p. 125-150.

HIDALGO DE LA VEGA, María José. *El intelectual, la realeza y el poder político*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995.

HIDALGO DE LA VEGA, María José. *Sociedad e Ideología en el Imperio Romano: Apuleyo de Madaura*. Madrid: Ediciones Universidad de Salamanca, 1986.

HIPPOLYTUS. *Refutation of All Heresies*. Tradução, introdução e notas de M. David Litwa. 1. ed. Atlanta: SBL Press, 2016. 824 p. (Writings from the Greco-Roman World, v. 40).

HODGE, Alexander. *A Cognitive Approach to Elagabal's Sacred Stone of Emesa*. PhD thesis, University of Nottingham, 2023.

IAMBLICHUS. *De Anima*. Ed., trad. e com. John Dillon e John Finamore. Leiden: Brill, 2002.

IAMBLICHUS. *In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*. Ed., trad. e com. John Dillon. Tese (Doutorado) – Trinity College Dublin, 1973.

IAMBLICHUS. *On the Pythagorean Life*. Translated with introduction and notes by John Dillon and Jackson Hershbell. Atlanta: Scholars Press, 1991.

IAMBLICHUS. *De Mysteriis*. Ed., trad. e introd. John Dillon, Emma C. Clarke e John Hershbell. Leiden: Brill, 2003.

IAMBLICHUS. *Summa Pythagorica (Vita Pythagorica; De communi mathematica scientia; Theologoumena Arithmeticae)*. Ed. e trad. Francesco Romano. Milano: Il Pensiero Occidentale, 2012.

IAMBLICHUS. *The Letters*. Ed., trad. e com. John Dillon e Wolfgang Polleichtner. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

ICKS, Martijn. *The Crimes of Elagabalus: The Life and Legacy of Rome's Decadent Boy Emperor*. Cardiff: University of Wales Press, 2011.

IRENEO DE LIÃO. *Contra las herejías, Libro I*. Tradução, introdução e notas de José Montserrat Torrents. In: *LOS GNÓSTICOS: Ireneo de Lyon y Hipólito de Roma*. 2 v. Madrid: Editorial Gredos, 1983.

ISAAC, Benjamin. *The Invention of Ancient Nationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

KAIZER, Ted. *Religious Life in the Roman Near East*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

KENNEDY, David L. *Settlement and Soldiers in the Roman Near East*. Farnham: Ashgate, 2013.

KISSLING, Robert. The OCHEMA-PNEUMA of the Neoplatonists and the *De insomniis* of Synesius of Cyrene. *American Journal of Philology*, v. 43, p. 318-330, 1922.

KROPP, Andreas. *Greek Gods and Syrian Names: Hybrid Cults in Hellenistic Syria*. Oxford: Oxbow Books, 2013.

KUHRT, Amélie. *The Persian Empire: A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*. London: Routledge, 2007.

LIRA, David Pessoa (org.). *Corpus Hermeticum Graecum*. 1. ed. São Paulo: Cultrix, 2023.

LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic Philosophers*. v. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

MAJERCIK, Ruth. *The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary*. Leiden: Brill, 1989.

MANSFELD, Jaap; RUNIA, David T. *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer*. v. II. Leiden: Brill, 2010.

MAZUR, Zeke. *The Platonizing Sethian Gnostic Background of Plotinus' Mysticism*. PhD Thesis – University of Chicago, 2010.

MILLAR, Fergus. *The Roman Near East, 31 BC – AD 337*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

MITCHELL, Stephen. The Administration of the Late Roman Provinces. In: BOWERSOCK, Glenn (org.). *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015, p. 112-118.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. Madrid: Alianza, 1984.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *On Pagans, Jews and Christians*. Middletown: Wesleyan University Press, 1987.

MOREIRA, J. C. *Filosofia e Teurgia no De Mysteriis de Jâmblico*: Um estudo dos Livros I, II e III. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2013.

NETTON, Ian Richard. Neoplatonism in Islamic Philosophy. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998.

O'MEARA, Dominic J. (org.). *Neoplatonism and Christian Thought*. Albany: State University of New York Press, 1982

PAVLOS, P. *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity*: Christian Platonism. Cambridge: [S.n.], 2019.

PERL, Eric D. *Theophany*: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite. Albany: SUNY Press, 2007

PLATÃO. Apologia de Sócrates. In: _____. *Obras Completas*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Brasília: Editora da UnB, 2002.

PLATÃO. Banquete. In: _____. *Obras Completas*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Brasília: Editora da UnB, 2002.

PLATÃO. Fedro. In: _____. *Obras Completas*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Brasília: Editora da UnB, 2002.

PLATÃO. República. In: _____. *Obras Completas*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Brasília: Editora da UnB, 2002.

PLATÃO. *Timeu*. Trad., introd. e notas Rodolfo Lopes. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

PORFÍRIO. Vida de Plotino. Tradução, introdução e notas de José Carlos Baracat Júnior. In: BARACAT JÚNIOR, José Carlos. *Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino*: introdução, tradução e notas. 2 v. 2006. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, 2006.

PROCLUS. *The Elements of Theology*. 2. ed. Trad. e introd. E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1963. Apêndice II: The Astral Body in Neoplatonism, p. 313-321.

PUÉCH, Henri-Charles. *En torno a la gnosis*. Madrid: Taurus, 1978.

RADNER, Karen. *Ancient Assyria: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

RAJA, Rubina. Funerary Portraiture in Greater Roman Syria. *Journal of Roman Archaeology*, v. 34, 2021, p. 95-118.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Vol. IV: As escolas da era imperial. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 1994.

RIVES, James B. Magic in Roman Law: The Reconstruction of a Crime. *Classical Antiquity*, v. 22, n. 2, 2003, p. 313-339.

ROELLER, E. Lynn. *In Search of God The Mother: The Cult of Anatolian Cybele*. University of California Press, 1999

ROLDÁN, José Manuel; BLÁSQUEZ, José M.; CASTILLO, Arcadio (orgs.). *Historia de Roma*, Tomo II: El Imperio Romano (Siglos I–III). Madrid: Cátedra, 1984.

ROLLINGER, Robert. Phoenicia under the Achaemenids. In: KUHRT, Amélie; ROLLINGER, Robert; HENKELMAN, Wouter (orgs.). *Studies in Achaemenid History*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2014, p. 199-230.

SARTRE, Maurice. *The Middle East under the Romans: 31 BC – AD 395*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.

SHAW, Gregory. *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. 2. ed. Kettering, OH: Angelico Press, 1995

SHAW, Gregory. Platonic Siddhas: Supernatural Philosophers of Neoplatonism. In: KELLY, Edward F.; CHABTREE, Adam; MARSHAL, Paul (eds.). *Beyond Physicalism: Toward Reconciliation of Science and Spirituality*. New York: Rowman & Littlefield, 2015. p. 275-313.

SHAW, Gregory. The Geometry of Grace: A Pythagorean Approach to Theurgy. In: BLUMENTHAL, H. J.; CLARK, E. G. (eds.). *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*. London: Bristol Classical Press, 1993. p. 116-137.

SHAW, Gregory. The Platonic Tantra: Theurgists of Late Antiquity. In: BOCCASSINI, Daniela (ed.). *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*, v. 10, 2017.

SHAW, Gregory. The Role of Aesthesis in Theurgy. In: AFONASIN, Eugene; DILLON, John; FINAMORE, John (eds.). *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*. Leiden: Brill, 2012. p. 91-112.

SHAW, Gregory. *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1995.

SILVA, Gilvan Ventura da. *Reis, Santos e Feiticeiros: Constância II e os fundamentos místicos da Basileia (337-361)*. Vitória: EDUFES, 2003.

TAYLOR, Thomas. *Iamblichus on the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

UZDAVINYS, Algis. *Philosophy & Theurgy in Late Antiquity*. New York: Angelico Press/Sophia Perennis, 2010.

VOLKER, Camila Bylaardt. *As Palavras do Oráculo de Delfos: Um estudo sobre o De Pythiae Oraculis de Plutarco*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, 2007.

WESTERINK, Leendert Gerrit. (ed.). *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*. Amsterdam: North-Holland, 1962; reimp. Westbury: Prometheus Trust, 2010.