

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

JULIO CESAR MOREIRA

**Filosofia e Teurgia no *De Mysteriis* de Jâmblico:
Um estudo dos Livros I, II e III**

MESTRADO EM FILOSOFIA

**São Paulo
2013**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

JULIO CESAR MOREIRA

**Filosofia e Teurgia no *De Mysteriis* de Jâmblico:
Um estudo dos Livros I, II e III**

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora
como exigência parcial para obtenção do título de
Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo, sob a orientação da Profa.
Dra. Rachel Gazolla de Andrade.

São Paulo

2013

Banca examinadora

AGRADECIMENTOS

Fundamentalmente à minha família, em especial meus pais, por todo suporte, compreensão, e amor.

Não tenho como deixar de destacar o apoio de meus amigos e de minha companheira, que entre tantas coisas, aturaram horas de conversas “com” Jâmblico. Obrigado pela generosidade, atenção e carinho.

À PUC-SP, instituição que possibilitou a concretização deste trabalho, e que me proporcionou inestimáveis encontros e elos de amizade. Ao Coordenador do Curso, Prof. Edélcio Gonçalves de Souza, e a todos os funcionários do Programa, quem sempre me deram o suporte necessário, aliviando-me ao máximo dos fardos burocráticos. Às agências de fomento, Capes e CNPq, pelo financiamento parcial da pesquisa.

Aos professores Marcelo Perine, Antonio José Romera Valverde, Silvia Saviano Sampaio, Jeanne-Marie Gagnebin, Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, Maria Constança Peres Pissarra, que ao longo do curso, e com suas vastas bagagens de conhecimento e suas didáticas únicas e exemplares, contribuíram de forma valiosíssima à minha formação.

Em especial à Rachel Gazzola, que me acolheu sob sua orientação e acima de tudo depositou sua confiança e interesse nos meus esforços. Em sua sapiência conduziu-me em uma iniciação na preciosa sabedoria da Filosofia Antiga. Obrigado pela atenção, companhia, parceria, exemplo, e apoio.

Em meu coração jazem tantas outras pessoas, eventos e fatores que gostaria de destacar, porém agradecer a tudo e a todos que foram imprescindíveis para a elaboração deste trabalho é uma tarefa impossível. Misteriosas são as Moiras para nós que em nossa parcialidade somos incapazes de apreender e pontuar tudo aquilo que determina nossas trajetórias. Sinto-me, portanto, apenas um instrumento dentre tudo o que fez este trabalho possível. Reverencio, enfim, a Jâmblico e a toda a Tradição, que perpetuou o saber por gerações e gerações, e humildemente peço licença para oferecer esta mínima contribuição.

RESUMO

MOREIRA, Julio Cesar. Filosofia e Teurgia em Jâmblico *De Mysteriis*: Um estudo dos Livros I, II e III. 2013. 140f. Dissertação de Mestrado – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

Teurgia, a ação dos deuses durante os atos ritualísticos, uma prática incorporada, na Antiguidade tardia, pela escola filosófica de Jâmblico como uma *techné* que conduz à, então considerada, experiência última da Filosofia – tornar-se como os deuses (*homóiosis théo*) –, influenciou e determinou o rumo de todo o Neoplatonismo subsequente, até o fim da Academia antiga. Na obra *De Mysteriis*, que há muito vem sendo considerada “irracional”, Jâmblico, sob o pseudônimo de um sacerdote egípcio, estrutura os fundamentos filosóficos da arte teúrgica, abordando temas como: oráculos, possessões, sonhos proféticos, manifestações divinas em geral. A presente dissertação visa a uma revisão e releitura da obra embasada nas recentes publicações dos recolhidos fragmentos filosóficos do autor, bem como decorrentes estudos acadêmicos. Por meio de um cuidadoso desembaraçar dos fios de sua narrativa analisam-se os três primeiros Livros da obra, erigindo os fundamentos filosóficos das manifestações divinas e da eficácia do ritual. Expõe-se, assim, a argumentação referente a arte teúrgica, evidenciando um inovador, complexo e sincrético sistema, muito bem elaborado em uma alta erudição filosófica de sua época. Conclui-se a revisada leitura dos três primeiros Livros e seus fundamentos filosóficos da Teurgia, de forma a justificar a redenção do *status* depreciado da obra, apontando, ainda, uma nova avaliação e reposicionamento de Jâmblico como autor, na história da filosofia, elemento-chave de toda uma tradição de fundamentos filosóficos sobre revelações místicas, em diversas correntes filosóficas posteriores de herança neoplatônica, até o fim da Renascença.

Palavras-chave: Neoplatonismo, Teurgia, ritual, símbolo, *ochema*, *phantasia*.

ABSTRACT

MOREIRA, Julio Cesar. Philosophy and Theurgy in Iamblichus' *De Mysteriis*: A study on the Books I, II and III. 2013. 140f. Thesis (Master Degree) – Pontificia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

Theurgy, the action of the gods during the ritual acts, a practice incorporated, in late Antiquity, by the philosophical school of Iamblichus as a *techné* which conducts to, considered at that time, the ultimate experience of Philosophy – become like the gods (*homóiosis théo*) –, had influenced and determined the course of the entire Neoplatonism until the end of the ancient Academy. In the work *De Mysteriis*, which has long been considered “irrational”, Iamblichus, under the pseudonym of an Egyptian priest, structures the philosophical foundations of the theurgic art, covering topics such as: oracles, possessions, prophetic dreams, divine manifestations in general. The present dissertation aims at a reassessment and rereading of the work based on recent publications of the author's collected philosophical fragments, as well as academic studies derived from them. Through a careful disentangling of the threads of his narrative, an analysis of the first three Books of the work is made, erecting the philosophical foundations of divine manifestations and of the efficacy of the ritual. It exposes thus the argumentation regarding the theurgic art, demonstrating an innovative, complex and syncretic system, nicely elaborated in a high philosophical erudition of his time. It concludes the revised reading of the first three Books and their philosophical foundations of Theurgy, in order to justify the redemption of the depreciated status of the work, pointing also to a new appraisal and repositioning of Iamblichus as a key-element author, in the history of philosophy, to the whole tradition of philosophical foundations of mystical revelations in various later philosophical currents of neoplatonic heritage, until the end of the Renaissance.

Keywords: Neoplatonism, Theurgy, ritual, symbol, *ochema*, *phantasia*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 JÂMBLICO E SEU CONTEXTO	13
1.1 O Neoplatonismo e Jâmblico	19
1.2 As Contribuições de Jâmblico	22
1.3 Porfírio Contra Jâmblico	28
1.4 Influências Posteriores	36
2 DE MYSTERIIS LIVRO I – O HUMANO, O DIVINO E A TEURGIA	38
2.1 <i>Gnosis</i> do Divino	41
2.2 Os Gêneros Superiores e o Bem	45
2.3 A Teurgia e a Purificação da Alma	51
2.4 O <i>Noûs</i> na Metafísica de Jâmblico	57
2.5 <i>Symbola-Synthemata</i>	60
3 DE MYSTERIIS LIVRO II – AS MANIFESTAÇÕES DIVINAS	70
3.1 A Hierarquia Divina	71
3.1.1 Os deuses	71
3.1.2 Os arcanjos e os anjos	73
3.1.3 Os arcontes	75
3.1.4 Os <i>daímones</i> e os heróis	77
3.1.5 As almas	80
3.2 <i>Θεουργικὴ Τέχνη</i>	82
4 DE MYSTERIIS LIVRO III – O OCHEMA, A PHANTASÍA E AS ADIVINHAÇÕES	87
4.1 O <i>Ochema</i> : Veículo Etéreo e Luminoso da Alma	87

4.2 O <i>Ochema</i> no <i>De Mysteriis</i> : a <i>Phantasia</i> e a Adivinhação	95
4.3 O Descenso da Alma, o Veículo da Alma, e a Teorização da Teurgia	98
4.4 As Adivinhações	104
4.4.1 Os sonhos	110
4.4.2 As possessões divinas	112
4.4.2.1 <i>Ekstasis e mania</i>	116
4.4.3 Os oráculos	119
4.4.4 Práticas privadas	122
CONCLUSÃO	125
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	134

INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem como foco temático o filósofo Jâmblico (240-325 D.C) e sua obra *De Mysteriis*. O estudo de um autor que por muito encontra-se distante das tendências predominantes nas correntes acadêmicas não deixa de ser um desafio em diversos aspectos. A pouca importância acadêmica que se tem dado a esse filósofo apresenta, de imediato, a escassez de bibliografia acessível. Isso, de fato, percebe-se refletido nas referências bibliográficas deste trabalho, que quase em sua totalidade é de literatura estrangeira, uma vez que a literatura nacional relativa a ele, e com algum aprofundamento significativo, é ínfima, senão inexistente. Isso faz deste trabalho, provavelmente, a primeira investigação nacional detalhada do pensamento de Jâmblico.

Intrigante torna-se tal ostracismo, uma vez que, ao estudar de perto o neoplatonismo antigo, encontra-se um apreço e estima elevadíssimos pelo Filósofo, a ponto dele ser deificado por seus pupilos e neoplatonistas sucessores, que o nomearam “divino Jâmblico”¹. O Imperador e filósofo Juliano (331-362 D.C.), chega a equipará-lo a Platão². Pode-se até surgir a tentação de um olhar banal para tais atribuições, mas, como é sabido, fala-se de uma época de rigor e fervor intelectual intensos, o que será visto neste trabalho.

Jâmblico foi um estudioso de vasta e influente bibliografia e rigor acadêmico, no entanto, teve a maioria de suas obras perdidas com o decorrer da história, fazendo do *De Mysteriis*, sua única obra completa a chegar até os tempos atuais. A obra enquadra-se no estilo epistolar, sendo uma carta resposta de Jâmblico a uma série de questionamentos, dúvidas e dificuldades, referentes aos princípios da Teurgia, aplicados em sua escola, formuladas por Porfírio em sua *Carta a Anebo*. A necessidade de se entender os motivos que originaram esse debate, hoje visto como um marco de um novo rumo para a escola neoplatônica, apresenta-se,

¹ Para um recolhimento de diversas declarações de Jâmblico como *theios* ver: ZELLER. Eduard. *Die Philosophie der Griechen*. Hildesheim: Georg Olms, 1963, v.3:2, p.378-79, n. 2 *apud* SHAW, 1995, p.26, n.13.

² JULIANO, *Oratio* IV.

obviamente, fundamental para essa dissertação. O *De Mysteriis* visa estabelecer as estruturas da Teurgia contra todas as objeções levantadas por Porfírio, que se mantém numa postura cética em relação aos rituais e práticas cúlticas características do século terceiro, dando ênfase a uma disciplina filosófica exclusivamente intelectual como meio para a ascese da alma. Porfírio impõe calorosas objeções a serem esclarecidas de forma extensiva por Jâmblico, que pautou suas respostas num enorme rigor filosófico. A obra precisou, então, ser uma resposta elaborada a uma crítica que visava diminuir a Teurgia a meras manipulações e charlatanias. É inegável que Jâmblico incluiu inovadoras visões no estudo acadêmico da filosofia que herdara, e certamente foi um filósofo notável, a ponto de causar tamanha admiração em grandiosos intelectuais da antiguidade tardia. Surge-nos, então, a questão: sendo Jâmblico um personagem tão influente, por que ele mal é citado nos estudos da filosofia antiga?

Veremos, desse modo, que, com a marginalização do pensamento pagão e a sucessiva perda das obras de Jâmblico, seu pensamento acabou, igualmente, marginalizado, tendo sobrevivido nas mãos de poucos grandes pensadores admiradores de seu trabalho como Marsilio Ficino e Thomas Taylor. Ainda assim, Jâmblico foi superficialmente associado a uma relação depreciativa com a magia e superstições irracionais. Apenas na modernidade sua importância foi resgatada. Após as críticas de E.R. Dodds, que, apesar de depreciativas, resultaram num estudo de crucial relevância para uma nova geração de estudos na filosofia de Jâmblico, nos principais meios acadêmicos, começaram aos poucos a aparecer publicações com foco na sua doutrina teúrgica fora desse contexto depreciativo. Tais estudos recentes trouxeram à tona a base filosófica no contexto neoplatônico em que este trabalho se enquadrava, desvelando a importância e influência do pensamento de Jâmblico.

O objetivo da dissertação define-se a partir desse desdobramento. Consiste em investigar e delinear a argumentação filosófica que fundamenta a Teurgia, e avaliá-la tal como apresentada no *De Mysteriis*, tendo como foco principal a metafísica no contexto da tradição

neoplatônica e, principalmente, dentro da compreensão da filosofia de Jâmblico. Para tanto, serão analisados de perto os livros I, II e III do *De Mysteriis* por entendermos que neles estão contidos os fundamentos de sua argumentação em relação à Teurgia, todavia, não delimitando-os como suficientes para a completa compreensão de tudo o que ali há. Tem-se, portanto, a necessidade do auxílio dos muitos fragmentos de seu pensamento filosófico, recolhidos e publicados recentemente, bem como valiosas investigações acadêmicas atuais, para a completa apreensão de sua argumentação nesses três primeiros livros.

O capítulo primeiro é dedicado à contextualização histórico-filosófica de Jâmblico, não tendo como objetivo o levantamento exaustivo de tal conhecimento, aliás impossível, mas levantar e fornecer alguns valiosos e fundamentais pontos de inserção e de referência para situar-se, na medida do possível, em tal momento. Inicia-se, portanto, um breve sobrevoo pelo contexto histórico da época, destacando fatores determinantes ao pensamento de Jâmblico, passando pela sua participação na escola neoplatônica e seus decorrentes desenvolvimentos (1.1;1.2;1.4), para depois investigar o contexto em que se fez a obra de nosso estudo, o *De Mysteriis* (1.3). Tal estudo preliminar visa à apropriada adequação para o empreendimento de uma atenta e cautelosa avaliação da obra em questão, que segue como um segundo momento do trabalho.

O capítulo segundo, inicialmente, estrutura o enquadramento do gênero literário da obra e avalia o método e organização empregados na sua elaboração. Tais tópicos têm sido muito bem explorados como objeto de estudo acadêmico, dentre os estudiosos de Jâmblico, sendo assim, elabora-se um recolhimento dos mais importantes e influentes estudos a fim de edificar uma efetiva deliberação e avaliação crítica do assunto. Segue, então, uma rigorosa análise das pontuais refutações elaboradas por Jâmblico, que parte da problemática sobre os limites do homem ao tratar do conhecimento dos deuses, e do que ele denomina como os gêneros superiores, o que leva a elucidação da concepção de Jâmblico sobre o termo *gnosis*

(2.1). Decorre, então, em 2.2, a necessidade de melhor entender o que Jâmblico chama de “os gêneros superiores” (*κρείττονα γένη*), momento no qual os fragmentos de seu tratado *De Anima* começam a servir de valioso suporte de estudo. Duas noções tomam importância: a de *páthos* (2.3), e a relação da alma com o *Noûs* (2.5). Ao final do Livro I destacam-se dois termos, frequentemente utilizados ao longo de toda a obra, *symbolon* e *synthema*, e um detalhado estudo é elaborado de modo a elucidar a compreensão de ambos, os quais revelam-se determinantes à delimitação dos argumentos de Jâmblico em sua defesa da eficácia da ritualística na Teurgia. Conclui-se assim esse segundo capítulo e a análise do Livro I.

O capítulo terceiro aborda o segundo Livro do *De Mysteriis*. De imediato destaca-se o fato do Livro se tratar de uma objetiva descrição dos aspectos e características das manifestações divinas, que, portanto, necessita de pouca elucidação filosófica. Jâmblico, todavia, ordena suas descrições de modo, aparentemente, disperso. Decide-se, então, pela organização e análise da manifestação de cada ordem divina dentro da hierarquia divina, agrupando os respectivos aspectos e características de cada manifestação (3.1), para que se tenha uma melhor apreensão e visualização das ilustrações descritas de cada ordem divina. O capítulo encerra destacando a definição de Jâmblico da Teurgia como uma *τέχνη*, atentando às suas determinantes implicações para o enlace da Filosofia e da Teurgia (3.2).

O quarto capítulo finaliza o estudo dos três primeiros Livros do *De Mysteriis*. Começa por uma detalhada composição e análise das doutrinas de Jâmblico sobre o *ochema* da alma (4.1). Devido ao seu intrínseco enlace, subsequentemente, discorre a respeito da noção de *phantasia* (4.2). Posiciona, assim, a íntima relação de ambas as doutrinas na teorização da Teurgia (4.3). Em uma análise da exposição, feita pelo filósofo, no trato a respeito das adivinhações – que compõe o Livro III – verifica-se a aplicação ontológica e metafísica do uso das noções abordadas nos tópicos anteriores para o embasamento de sua argumentação da teorização da Teurgia (4.4). Encerra-se, com isso, a análise dos três primeiros Livros do *De*

Mysteriis e o levantamento dos fundamentos de sua argumentação em relação à Teurgia, neles contidos.

Uma completa reconstrução da filosofia de Jâmblico, obviamente, está fora do escopo da dissertação; delimita-se, todavia, no levantamento e compreensão dos principais elementos de seu pensamento filosófico que sustentam a sua defesa da arte teúrgica, erigindo o embasamento para uma nova apreciação do pensamento do filósofo, e, se possível, promover uma porta de acesso aos *Mistérios* de Jâmblico.

1 JÂMBLICO E SEU CONTEXTO

Jâmblico é tradicionalmente “culpado” por desviar o curso reflexivo do Neoplatonismo: de uma filosofia racional de Plotino e Porfírio, para uma prática “irracional” e mágica denominada Teurgia. A depreciação do pensamento desse filósofo em muito se deve ao fato da perda da maioria de seus textos, o que certamente faz da principal obra que restou, o *De Mysteriis*, numa primeira avaliação fora de contexto, um escrito de confuso sentido filosófico e cheio de imaginação mística.

Felizmente, recentemente, tal cenário tem mudado, e muitos fragmentos de seu pensamento foram recolhidos e publicados permitindo uma melhor compreensão por parte dos estudiosos. Isso implicou em novos desenvolvimentos nos principais meios acadêmicos, ao repensar a filosofia que sustenta toda a argumentação contida no *De Mysteriis*. Está claro que por detrás das argumentações de Jâmblico existe uma doutrina bem fundamentada e elaborada dentro do contexto filosófico de sua época.

Parece necessário, antes de tudo, compreender a época em que escreveu Jâmblico para melhor adentrar em seu texto³. Viveu entre 240-325 D.C.⁴, em meio ao período que E.R.Dodds batizou como a “Era da Ansiedade”⁵, por identificar nela um cenário psicológico semelhante aos tempos modernos. Esse período se concentra da ascensão de Marco Aurélio, em 169 D.C., até a conversão de Constantino, por volta 330 D.C. O séc. III D.C. é normalmente definido como a época da crise do Império Romano. A maioria dos reinados foram curtos, conturbados politicamente e terminaram em assassinatos. O império sofreu fortes crises internas e externas, com problemas inclusive de sobrevivência, dadas as pressões

³ Para um apanhado histórico da época consultar os livros de História: Gibbon (1989); Rémondon (1967).

⁴ Não se sabe ao certo a data de nascimento ou morte de Jâmblico, contudo, investigações acadêmicas modernas remetem aproximadamente aos anos 240-325 D.C. (CLARKE; DILLON; HERSHBELL, 2004, p.XVIII).

⁵ Em seu livro, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (1965), Dodds conta que emprestou esse termo de W. H. Auden, que o utilizou para se referir aos tempos atuais.

constantes dos bárbaros, sendo que os exércitos, continuamente em batalha, já tinham, como todo o povo, falta de provisões. Foi certamente uma era opressiva para aqueles que nela viveram. Dodds (1965) apresenta um cenário de pessimismo, tanto para os cristãos quanto para os pagãos, embora seus estudos demonstrem como as mais extremas expressões desse pessimismo se deram com as automortificações cristãs e na depreciação da materialidade pelo pensamento gnóstico.

O que tenho mostrado neste capítulo é que o desprezo à condição humana e o ódio ao corpo eram uma doença endêmica em toda a cultura do período; enquanto suas mais extremas manifestações são principalmente Cristãs e Gnósticas, seus sintomas aparecem de forma mais amena nas educações pagãs e puramente Helênicas. (DODDS, 1965, p.35).

A crise do Império teve início no séc. II D.C., durante os reinados de Marco Aurélio e Cómodo (161-192 D.C.), como apontamos anteriormente, quando o equilíbrio cívico que permitiu a *Pax romana* começa a romper-se. Surgem, então, dificuldades internas em todos os segmentos (político, econômico, religioso e moral) e externamente as fronteiras se encontram em constantes ataques das tropas bárbaras. A crise atinge seu clímax no séc. III D.C. durante o reinado de Maximino Trácio (235-284 D.C.), e as pressões bárbaras e a debilidade romana aumentam junto a fortes dificuldades internas. Em 256 D.C., durante a sua juventude, Jâmblico testemunhou as tropas persas pilharem sua cidade, Chalcis, junto a todo o norte da Síria. Sucessivas invasões seguiram-se até os anos 296-298 D.C., e as últimas operações militares põem fim, provisoriamente, às ameaças exteriores e às agitações internas, que culminaram com a luta contra os carpos no Danúbio, a guerra persa, a reconquista da Bretanha, a pacificação da África e a repressão da revolta de Domiciano no Egito. As fronteiras do Império conheceriam segurança por um terço de século.

Mais do que história, o que interessa apontar é que o Império romano do séc.III D.C. apresenta-se como uma grande mistura cultural e intelectual em função dos próprios percalços. Na época em que viveu Plotino, por exemplo (205-270 D.C.), a cidade de Alexandria devia ter aproximadamente um milhão de habitantes. Herdada de um passado egípcio, continuadora da filosofia grega e romana, tornara-se polo da especulação intelectual de diversas correntes: gregas, romanas, judaicas, pagãs, gnósticas, cristãs e orientais. Uma época de encontros e debates abertos entre diversas culturas e correntes de pensamentos, apresentando uma integração cultural e intelectual singular na história, tendo apenas a era moderna retomado semelhantes integrações e discussões abertas entre povos e culturas, fato que se destaca como outro fator de similitude aos dias atuais, além daquele levantado por Dodds.

Destaca-se, ainda, uma fundamental herança da escola neoplatônica oriunda de uma radical transformação no estudo da filosofia ocorrida no início do século primeiro, após a vitória romana de 87 D.C., quando Sila fecha as quatro escolas filosóficas de Atenas (platônica, aristotélica, epicurista e estoica). A transformação ocorre no método de estudo e aprendizagem da filosofia, uma mudança devida à busca do correto sentido de noções ambíguas dos textos “clássicos”, da qual surge a forte influência pitagórica, um fator decisivo na história do platonismo. A abordagem aos textos torna-se fundamentalmente exegética, cursos filosóficos tornam-se primariamente comentários sobre os textos, e a influência pitagórica do aspecto secreto sobrepõe-se aos textos platônicos. “Na tradição pitagórica o segredo é transmitido oralmente através de *symbola* ou *ainigmata*, isto é, símbolos ou enigmas, (...) que podem ser interpretados em dois níveis: um para o iniciado e outro para o não-iniciado” (NADAFF, 2007, p.66). Por definição um enigma é um elemento do discurso ou uma afirmação que possui um significado ambíguo ou obscuro na forma de uma descrição ou uma definição, e cujo sentido tem de ser descoberto. Desse modo, expressar-se através de

enigmas implica a formulação de uma profunda doutrina numa linguagem incompreensível ao não-iniciado.

Os pitagóricos eram também chamados de *ainigmata*, isto é, “enigmas”. Por definição, um enigma é um elemento do discurso ou declaração gerando uma ambiguidade ou sentido obscuro na forma de uma descrição ou definição, e cujo sentido deve ser descoberto. (BRISSON, 2004, p.58)

A interpretação de mitos passa por uma semelhante evolução, claramente expressa na novidade que se tem no termo técnico designado à interpretação de mitos. Até então *hyponoia* era o termo utilizado para designar a interpretação de mitos . Este termo deixa de ser utilizado a partir do séc I D.C. dando espaço a um novo termo, *allegoria*, uma evolução registrada por Plutarco:

Alguns comentadores forçosamente distorcem estas histórias pelo que eles normalmente era chamado de “significados mais profundos” (ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίας), mas são chamados hoje em dia de “interpretações alegóricas (ἀλλεγοριαῖς δὲ νῦν λεγομέναις).” (PLUTARCO, *Moralia* 19e, *apud* BRISSON, 2004, p.58)

A partir deste marco histórico mito e filosofia estabelecem uma íntima relação entre si e também junto aos mistérios. Sob essa perspectiva, filosofia, profecia, mistérios e poesia expressam uma mesma verdade oriunda diretamente dos deuses. E justamente por ser transmitida diretamente dos deuses esta verdade era codificada por poetas como Homero e Hesíodo, e filósofos como Platão e Pitágoras, a fim de evitar a ampla divulgação e mantê-la exclusiva a um pequeno número de seres humanos capazes de pensar como deuses.

Filo de Alexandria (fl. 40d.C.), famoso filósofo judeu, em suas abordagens alegóricas iniciou a identificação dos mitos aos mistérios. Em sua abordagem os poetas não eram mais

precursores do Estoicismo, mas teólogos genuínos, que tinham reservado a revelação da verdade garantindo-a a um pequeno grupo de iniciados, que somente eles poderiam entender a verdadeira mensagem dos textos, seu significado oculto. Filo percebe essas ciências como subordinadas à filosofia, mas uma vez que a filosofia deve ser considerada subordinada à sabedoria, ou seja, a palavra de Deus conforme revelada por Moisés, então filosofia torna-se subordinada à teologia (HADOT, 2002, p.255-256).

O filósofo e biógrafo Plutarco de Queroneia (fl. 100 D.C.) seguiu um caminho semelhante, mas acreditava que sua abordagem pudesse ser aplicada a todos os mitos sendo eles gregos ou não. De fato, ele presumiu que sendo o conhecimento “secreto”, uma característica tanto da filosofia quanto da religião, e sendo o Egito o “berço da civilização” e o local onde tal conhecimento secreto propagou-se, os sábios gregos, incluindo Homero, Hesíodo, Platão e Pitágoras, devem necessariamente ter visitado o Egito e convivido com os sacerdotes que por sua vez os iniciaram aos mais profundos segredos (a interpretação de mitos). Para Plutarco mitos e ritos devem ser encarados como símbolos ou enigmas. “Ele pode então ser considerado como representando uma transição entre o tipo estoico e o tipo Neoplatônico de alegoria” (BRISSON, 2004, p.64). Ter uma iniciação a esta sabedoria enigmática faz com que a razão filosófica deva ser aplicada como uma mistagogia. Todas as iniciações envolvem a morte de uma antiga vida para o renascimento em uma nova. Em Plutarco essa verdade se aplica à filosofia, que envolve, num certo sentido, uma morte no reino das opiniões para que, graças à razão, haja um renascimento no reino imaterial. “Deste ponto de vista, iniciação e filosofia nos permitem transcender as aparências e alcançar a verdadeira realidade relatada pelos mitos”. (BRISSON, 2004, p.70)

Ainda, outro fator de grande relevância herdada pela escola neoplatônica que se sobressai é a sua tendência sincretista, em meio a toda aquela integração cultural e intelectual, cujas origens rastreiam-se à época de Numênio de Apamea, um influente personagem

neopitagórico, denominado por Guthrie (1917) como o “pai do neoplatonismo”, que por volta de 150 D.C., não limitando suas teorias à Grécia, expressa a ideia aparentemente inovadora de que uma única, absoluta e imutável verdade foi revelada e então transmitida na Grécia por vários personagens (entre eles Homero, Pitágoras e Platão), e em outros lugares como o Egito, Pérsia e entre os Judeus. Tal pensamento foi de fundamental importância para a história da filosofia, e principalmente para a doutrina Neoplatônica, mas normalmente é ignorado. Conforme ressalta Brisson: “Ele estabeleceu conexões entre as doutrinas de Platão e Pitágoras, e também entre as sabedorias Judaicas, Persas, Indianas e Egípcias” (BRISSEON, 2004, p.74).

Filósofos: Sobre esse assunto ele terá de ensinar e interpretar na melhor tradição Platônica, e fundi-la aos ensinamentos de Pitágoras. Desse modo, mas somente até onde eles concordem com Platão, ele terá de citar as religiões das nações famosas, sendo estes os mistérios, ensinamentos e conceitos dos Brâmanes, Hebreus, Magos, e Egípcios. (NUMÊNIO, fr. 9a)

Jâmblico encontra-se em meio a um singular caldeirão intelectual e cultural, cujos ingredientes são impossíveis de identificar em sua totalidade, no entanto, os pontos levantados acima apresentam-se cruciais e intrínsecos ao pensamento e visão de mundo do filósofo, como veremos. Contudo, toda a efervescência intelectual da época foi apenas o prenúncio do fim dessa cultura. Após enfrentar aproximadamente três séculos de perseguições pelos Imperadores romanos, a hostilidade aos cristãos em Roma terminou com as reformas do Imperador Constantino em 313 D.C, como se sabe, sendo o responsável por legalizar o cristianismo em todo o império precedendo, dessa forma, a queda da hegemonia do Império e da cultura dita pagã nas mãos da Igreja.

1.1 O Neoplatonismo e Jâmblico⁶

O “Neoplatonismo” é uma denominação cunhada por acadêmicos da modernidade, utilizada para se referir à escola que se seguiu à Academia no séc.III D.C., até o fechamento da escola de Atenas, que ocorreu em função do decreto de Justiniano, em 529 D.C. Os neoplatônicos não se consideravam modificadores da filosofia de Platão, mas fiéis intérpretes dos diálogos do mestre. Os escritos de Aristóteles possuem um papel importante no desenvolvimento do pensamento dos neoplatônicos, que viam nessa reflexão plena harmonia com a Academia, sendo, então, comum o uso de terminologias e argumentos aristotélicos para exprimir o platonismo.

Aristóteles e os comentadores aristotélicos já eram parte do *curriculum* da escola de Plotino em Roma, e a integração de Aristóteles nos ensinamentos neoplatônicos tornaram-nos mais sistemáticos com Porfírio e Jâmblico. Na época de Proclo, o *corpus* aristotélico era tido como propedêutico a Platão. (O’MEARA, 2003, p.62)

John Dillon e Lloyd Gerson (2004) apresentam uma síntese de alguns princípios gerais que compreendem e determinam o neoplatonismo. O primeiro princípio se baseia na *distinção entre o mundo sensível e o inteligível*, não sendo tal distinção pensada como dicotomia, pois o sensível não pode ser privado do inteligível. O segundo, é que o *mundo inteligível é uma hierarquia ordenada pela ideia de que o simples é anterior ao mais complexo*, o que resulta, acima de tudo, na existência de um primeiro princípio hierárquico absolutamente simples. Outro princípio seria o *reconhecimento do princípio do Intelecto*, necessário tanto para suportar a articulada complexidade do mundo inteligível, quanto para explicar a condição da sua presença no mundo sensível. O Intelecto seria o princípio da vida e do pensamento. Por

⁶ Para uma visão geral sobre o Neoplatonismo ver: Whittaker (1918); Blumenthal (1993); Dillon e Gerson (2004).

último, *o princípio da Alma*, que Dillon define como “princípio da vida não-intelectual”, pelo fato de as coisas com alma desejarem, de alguma forma, obter algo além delas mesmas, incluindo estados psíquicos; e que, em geral, para os neoplatônicos, esse desejo seria, em última instância, o retorno ao primeiro princípio:

Ver o esforço “horizontal” das almas incorporadas “aqui embaixo” como realmente um reflexo de um esforço “vertical” do retorno ao mundo inteligível, que é “acima”, é uma das mais distintas características do Neoplatonismo. Esta é a chave para o entendimento da psicologia moral e até mesmo estética dos Neoplatonistas. (DILLON; GERSON, 2004, p.XXII.)

A maioria dos acadêmicos concordam, hoje, que o primeiro expoente do neoplatonismo tenha sido o egípcio Plotino (205-270 D.C.). Estudando os princípios apresentados acima em Plotino, talvez seja possível compreender algo do que Jâmblico também pensava. Por mais de dez anos, Plotino estudou em Alexandria sob a orientação de seu mestre Ammonius Saccas, e após esse aprendizado alistou-se numa expedição militar para a Pérsia (225-244 D.C), situou-se em Roma que se tornara o centro de um influente círculo de intelectuais. Permaneceu em Roma até o final de sua vida. Não publicou nada e, até onde se sabe, as Enéadas são constituídas de vários ensaios e notas de aulas que foram compiladas, editadas e publicadas postumamente por seu aluno Porfírio.

Os dois mais influentes alunos de Plotino foram Porfírio e Amelius. Porfírio compôs diversos trabalhos dos quais, fora as Enéadas e a biografia de Plotino, a maioria dos tratados filosóficos só existem hoje em forma de fragmentos. Apesar de nenhum trabalho de Amelius ter sobrevivido, sabe-se que ele compôs comentários das aulas de Plotino, uma defesa de Plotino, uma polêmica contra o Gnosticismo e diversos comentários dos diálogos Platônicos.

O próximo grande personagem da escola Neoplatônica foi Jâmblico (240-325 D.C.). Pouco se sabe sobre sua vida com precisão, e muito do que foi recolhido deve-se à sua

biografia documentada por Eunápio⁷, escrita ao final do séc IV D.C.. Eunápio o descreve como procedente de uma família rica, ilustre e afortunada, tendo nascido em Chalcis (atual Qinnesrin), na cidade de Coele (Síria). O fato de a família ter preservado o nome semítico⁸ indica a ideia de uma descendência nobre, e aponta para a relação com uma linhagem real de sacerdotes-reis de Emesa. (CLARKE; DILLON; HERSHBELL, 2004, p.XIX). Essa descendência parece confirmar-se pela atitude de Jâmblico que, pelo menos em uma ocasião, se auto intitula "o mais antigo dos sacerdotes" (*De Anima*, 37,7-8).

Pela sua biografia, tem-se o relato de dois professores atuantes em sua vida: o primeiro seria Anatolius, presumivelmente o filósofo aristotélico que mais tarde tornou-se Bispo de Laodicea⁹; em seguida, Jâmblico teria sido pupilo do próprio Porfírio a quem, segundo Eunápio, não foi em nada inferior, exceto na estrutura e poder de composição textual. Para Eunápio, o estilo literário de Jâmblico não tinha a mesma beleza e lucidez que a de Porfírio; não que ele falhasse na clareza, nem que tivesse uma gramática incorreta, mas simplesmente não atraía a atenção do leitor. Ele é, então, comparado ao que Platão disse de Xenócrates, que este não teria se sacrificado às “Graças de Hermes”.

Não há certeza de quando esses contatos ocorreram, mas especula-se que tenham sido em Roma, entre aproximadamente 270-280 D.C. (CLARKE; DILLON; HERSHBELL, 2004, p.XXI). Com isso, parece provável que ele tenha deixado Porfírio muito antes deste ter falecido, e retornado à Síria (provavelmente por volta de 290 D.C.) para montar sua própria escola, não em sua cidade natal, mas em Apamea, cidade que já era famosa nos círculos filosóficos por ter sido a terra natal do neopitagórico Numênio. Lá ele orientou um círculo de pupilos que incluía Sopater, um nobre local, que aparentemente o proveu materialmente, e enquanto o Imperador Licínio governou o Oeste (308-324 D.C.), a escola prosperou.

⁷ EUNÁPIO, *Vit. Soph.*, p.363-377.

⁸ *Yamliku*, o nome original de Jâmblico é siríaco ou aramaico, significando “ele é rei” ou “que ele reine!” (CLARKE; DILLON; HERSHBELL, 2004, p.XIX, n.22)

⁹ P. Athanassiadi, (1995, p. 244;246); J. Dillon, (1987, p. 866-867); Dalsgaard Larsen (1975, p. 4).

Eunápio o descreve como genial e socialmente acessível, convivendo como uma família com seus numerosos discípulos. Apesar de ser creditado como capaz de intuições e habilidades sobrenaturais, Eunápio ressalta com grande ênfase a hesitação de Jâmblico a esse respeito. Certa vez, um boato espalhou-se entre seus discípulos: que durante suas orações ele levitava e seu corpo sofria uma transfiguração. Com isso, seus discípulos foram questioná-lo sobre essas habilidades, e mesmo Jâmblico não sendo muito propenso a dar risadas (segundo Eunápio) ele caiu em gargalhadas ao escutar a história e disse: "Aquele que os iludiu era um gozador; mas os fatos são diferentes. No futuro, todavia, vocês hão de estar presentes em tudo o que ocorre." (EUNÁPIO, *Vit. Soph.*, p.367)

A biografia segue relatando algumas maravilhas que foram ditas a respeito de Jâmblico, mas Eunápio claramente menciona que nenhum de seus discípulos deixou esses eventos registrados. Eunápio mesmo informa que as escreve com certa hesitação.

1.2 As Contribuições de Jâmblico

Muito amplo e complexo foram as contribuições e desenvolvimentos do filósofo – solo este ainda carente de pesquisa e reconhecimentos –, mas dentre muitas coisas, é sabido que Jâmblico sistematizou metodológica e filosoficamente o Platonismo que herdou e articulou um *curriculum* educacional que começou com uma grade de estudos pitagóricos, antes de proceder ao estudo dos textos platônicos e aristotélicos (FINAMORE; DILLON, 2002, p.6-7). Porém, apenas restaram registros relativos à grade referente aos platônicos, que começam por *Alcebiades 1º* e terminam com *Timeu e Parmênides* (O'MEARA, 2003, p.62-65). Toda a grade de estudos estava profundamente relacionada a uma metodologia exegética inovadora, onde os alunos eram iniciados numa tradição de sabedoria transformativa¹⁰.

¹⁰ A esse respeito ver Athanassiadi (2002).

O primeiro ciclo elevava os estudantes, através da escala de virtudes e de ciências, ao mais alto nível, virtude teórica e ciência; o segundo ciclo diz respeito somente aos mais altos níveis, as ciências teóricas da física e especialmente teologia. (O'MEARA, 2003, p.62-63)

Uma completa participação nos ensinamentos envolvia não apenas os estudos e leitura dos textos, mas também complementaridade entre razão e revelação. Como nota Edwards (2000):

Um diálogo deve ser abordado, não como uma eterna conversação, mas como uma transação pessoal entre o autor e o leitor; se o último estiver propriamente equipado para sua leitura compenetrada, o texto sozinho irá tanto refletir quanto moldar a alma interior. (EDWARDS, 2000, p.XLI)

Com isso, a leitura de Platão, e de todos os textos “clássicos”, era conduzida mais sistematicamente do que por Plotino, e sua metodologia exegética transcendia, em escopo e profundidade, o método filológico de Porfírio. Essa metodologia foi adotada por todo o Neoplatonismo posterior. Athanassiadi sintetiza esse cenário nas seguintes palavras:

...suas seleções dos diálogos Platônicos tornaram-se, como se fossem, o Velho Testamento do Helenismo, com os Oráculos Caldeus funcionando como o Novo Testamento da nova fé... Vendo a si mesmo como o pedagogo da humanidade em assuntos espirituais, ele detalhadamente mapeou um caminho – na verdade, o caminho – para a perfeição, com todos os seus marcos práticos e teóricos. Ele estabeleceu dessa forma um cânone de textos, que permaneceram inalterados por toda a antiguidade tardia, e propagou o uso de comentários estruturados como o único método de pesquisa e ensino para esse currículo. (ATHANASSIADI, 2002, p.276-277)

Se Jâmblico foi reconhecido e estimado ainda em vida, bem mais o foi após sua morte no tempo do Imperador Juliano (331–363 D.C.) – que o reputou possuidor de uma genialidade igual à de Platão¹¹ –, apesar disso, pouco se desfruta dessa genialidade, pois a maioria de suas obras perderam-se. Sabe-se que ele foi um autor prolífico, e tem-se conhecimento de que uma de suas principais produções foi um trabalho enciclopédico sobre a filosofia pitagórica, compilada em uma sequência de nove, possivelmente dez volumes. Dessas obras, quatro ainda subsistem, começando por *De vita pythagorica*, seguida por *Protrepticus*, o tratado *De communi mathematica scientia*, e *In Nicomachi arithmetica introductionem*, um comentário sobre a obra do neopitagórico Nicomachus.¹² Restaram, também, fragmentos do tratado *De Anima*¹³ e fragmentos de uma série de cartas filosóficas¹⁴, ambos preservados nas compilações de Joannes Stobaeus.

Fora isso, há consideráveis evidências de que havia comentários de obras de Platão e Aristóteles, mas só restaram fragmentos¹⁵: algo sobre o *Alcibiades*, *Fedro*, *Timeu* e *Parmênides* de Platão, preservado em comentários de Proclus, bem como o comentário sobre o *Organon* de Aristóteles (categorias), preservado por Simplicius. Também há registros de que Jâmblico escreveu comentários sobre *Oráculos Caldeus*, e uma *Teologia Platônica*, mas estão perdidos¹⁶.

¹¹ JULIANO, *Oratio IV*.

¹² *De vita pythagorica* e o *Protrepticus*, foram recentemente editados, traduzidos e comentados por: Des Places edição de *Protrepticus* (1989) e *On the Pythagorean Way of Life* por Dillon e Hershbell (1991). *De communi mathematica scientia* e *In Nicomachi arithmetica introductionem*, foram recentemente reconstruídos em detalhes por Dominic O’Meara em *Pythagoras Revived* (1989)

¹³ Edição mais recente feita por John Finamore (2002). Como o próprio Finamore aponta, uma vez que essa compilação foi feita para seu filho Septimius ‘Stobaeus as passagens preservadas são as que envolvem mais as diversas teorias de vários filósofos do que as que poderiam ter ilustrado a doutrina de Jâmblico. “Assim, podemos encontrar mais doxografia do que a psicologia de Jâmblico, embora ainda perspasse um pouco de sua própria doutrina” (FINAMORE; DILLON, 2002, p.13).

¹⁴ Recentemente publicadas por John M. Dillon e Wolfgang Polleichtner, *Iamblichus of Chalcis: The Letters*, 2009.

¹⁵ Publicados por Dillon (1973: somente Platão) e por Dalsgaard Larsen (1972: Platão e Aristóteles).

¹⁶ Para uma listagem completa do que é conhecido como obras realizadas por Jâmblico ver a excelente elaboração de Dillon (1973, p.18-25), que recolheu minuciosamente todas as referências de obras de Jâmblico e as reuniu em uma proposta cronológica de três estágios na vida de Jâmblico.

Para nós, a obra mais relevante do pensamento de Jâmblico, que sobreviveu até os dias atuais, é o *De Mysteriis*, uma abreviação do título cunhado por Marsilio Ficino em 1497: *De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum*. O título original da obra é “A Resposta do Mestre Abammon à carta de Porfírio para Anebo, e as soluções às dificuldades contidas nela” (*Ἀβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβὼ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις*).

Apesar de não ser tão atrativo quanto o título atribuído por Ficino, o original reflete melhor o assunto de que trata a obra. Nela, Jâmblico escreve com a autoridade de um sacerdote da sabedoria egípcia, sob o nome de Abammon, e com isso procede para sanar as dúvidas e dificuldades referentes aos princípios da Teurgia aplicadas em sua Escola, formuladas por Porfírio em sua *Carta para Anebo*¹⁷.

Em suas respostas, Jâmblico pretende esclarecer ao seu crítico interlocutor a verdadeira natureza das interações entre os mundos divino e humano encontradas nos cultos gregos tradicionais (através de rituais, sacramentos, orações e profecias) e na arte teúrgica. Com isso, ele lida com problemas tais como: (Livro I) o conhecimento e a classificação dos seres divinos; (Livro II) as diferenças entre almas, *daímones*, heróis, arcontes, anjos, arcanjos e deuses; (Livro III) adivinhações; (Livro IV) o problema do mal; (Livro V e VI) sacrifícios; (Livro VII e VIII) simbolismo e teologia egípcia; (Livro IX) o *daímon* pessoal; (Livro X) a união com os deuses através da Teurgia.

O resultado dessa obra foi bem definido por Shaw (1995): “Jâmblico revelou a íntegra conexão entre os rituais de cultos de devoção e as disciplinas da *paidéia* filosófica” (SHAW, 1995, p.2). Com suas extensas respostas às questões de Porfírio, Jâmblico criou uma estrutura filosófica para a tradição pagã e mudou o curso do Platonismo.

¹⁷ A identidade de Anebo não é conhecida, mas supostamente seria um sacerdote egípcio pupilo de Jâmblico, que por sua vez adota o pseudônimo egípcio “Abammon” para responder a carta. Sobre esse assunto ver Clarke; Dillon e Hershbell (2004, p.XXVII-XXXVII); Shaw (1995, p.7-8); Clarke (2001, p.8-9).

O *De Mysteriis* e a Teurgia de Jâmblico tornaram-se a fundamentação para a renascença e continuidade das comunidades platônicas até o fechamento da Academia de Atenas por Justiniano, em 529 D.C. e posteriormente - para os Platonistas em exílio – na fronteira da cidade de Harran onde o Platonismo de Jâmblico por fim passou para as mãos Árabes prosperando até o décimo século. (SHAW, 1995, p.8)

Com a marginalização do pensamento pagão e a perda das principais obras de Jâmblico, seu pensamento ficou por muito tempo esquecido, sobrevivendo nas mãos de poucos grandes pensadores, admiradores de seu trabalho, como Marsilio Ficino e Thomas Taylor. De certa forma, esse histórico contribuiu fortemente para a antipatia gerada pelos acadêmicos e estudiosos da filosofia antiga em relação a Jâmblico, principalmente à Teurgia, em até pelo menos meados do séc. XX. Charles Bigg definiu as doutrinas de Jâmblico como “um Pitagorismo enlouquecido” (BIGG, 1895, p.302). O *Cambridge Dictionary of Philosophy* define Teurgia como sendo “realmente apenas magia com uma roupagem filosófica” (AUDI, 1999, p.605).

Esta visão da Teurgia parece ter atingido seu ápice nas mãos de E.R. Dodds, que acabou por se tornar um dos mais influentes críticos de Jâmblico ou da Teurgia. Dodds caracterizou o *De Mysteriis* como: “um manifesto ao irracionalismo, uma asserção ao caminho da salvação encontrada não na razão, mas no ritual”. No seu livro *The Greeks and the Irrational*¹⁸ E. R. Dodds declara:

A última metade do século presenciou um extraordinário avanço em nosso conhecimento sobre as crenças e práticas mágicas da antiguidade tardia. Mas em comparação com este progresso uma vertente especial de magia conhecida como Teurgia tem sido relativamente negligenciada, e ainda encontra-se imperfeitamente compreendida. (DODDS, 1951, p.283)

¹⁸ Ver *Appendix II Theurgy*.

O trabalho de Dodds foi de grande importância, pois ele admite uma opinião mal formada do senso comum em relação à Teurgia. Na sua edição de Proclo *Elements of Theology* (1933) ele afirma que a importância histórica de Jâmblico foi pobremente reconhecida devido ao fato de seus principais tratados metafísicos estarem perdidos, e sua visão ter que ser reconstruída baseada no que Dodds chamou de “semi-filosófico” *De Mysteriis* (DODDS, 1933, p.XIX). Porém, é logo na próxima sentença de sua obra que Dodds expõe sua visão depreciativa de Jâmblico:

Mistagogo e taumaturgo ele era, e de qualidade intelectual imensuravelmente inferior a um Poseidônio ou a um Plotino, sua contribuição final moldando o Neoplatonismo é precariamente inferior a deles (DODDS, 1933, p.XIX)

Para Dodds, Jâmblico representa a corrupção do sistema filosófico desenvolvido de modo disciplinado e espiritual por Plotino¹⁹, conseqüentemente, uma corrupção da filosofia de Platão. Isso fica claro em sua declaração:

Como mágica vulgar é normalmente o último recurso do pessoalmente desesperado, daqueles os quais homem e Deus falharam da mesma forma, assim a Teurgia torna-se o refúgio de uma inteligência desesperada... (DODDS, 1951, p. 228)

Este intérprete procura demonstrar que a Teurgia não é mais que uma mágica vulgar com pretensões religiosas, tendo como premissas básicas a capacidade humana de controlar poderes cósmicos e entidades divinas, e adquirir experiências transcendentais por meio do uso da magia cerimonial. Seu objetivo principal seria tanto profecias obtidas através do uso de instrumentos mágicos, quanto a obtenção de oráculos através de um *médium*.

¹⁹ Ver excelente trabalho de Wayne Hankey em Re-evaluating E. R. Dodds' Platonism (2007).

Apesar das críticas, o trabalho de Dodds foi de enorme relevância para uma nova geração de estudos da filosofia de Jâmblico, e subseqüentemente, nos principais meios acadêmicos, começaram a aparecer publicações com foco na Teurgia fora desse contexto depreciativo. Estudos recentes trouxeram à tona a base filosófica, no contexto neoplatônico, deste trabalho, desvelando a grande importância e influência que teve esse pensamento²⁰. Como veremos a seguir, já em sua época tal desavença foi o ponto chave para a elaboração do *De Mysteriis*.

1.3 Porfírio Contra Jâmblico

O *De Mysteriis* busca estabelecer as estruturas da Teurgia contra todas as objeções levantadas por Porfírio, que se mantém numa postura cética em relação aos rituais e práticas cúlticas características do século terceiro, dando ênfase a uma disciplina filosófica exclusivamente noética, como meio para a ascese da alma. O fato de Porfírio impor tão calorosas objeções ao egípcio “Anebo” expressa bem sua posição contrária às práticas ritualísticas de Jâmblico, misturando-se num contexto intelectual específico. Dada a natureza e o tom do ataque, a resposta de Jâmblico, sob o pseudônimo de “Abammon” – o “mestre” (*διδάσκαλος*) que clama que “Anebo” é um mero pupilo (*μαθητής*) –, demonstra de imediato uma manobra coerente, sugerindo sua intenção de impor e defender toda a tradição ritualística da sabedoria egípcia.

Jâmblico não se vê como um inovador, mas como o defensor de uma tradição, fato reforçado pela adoção da antiga prática de uso de pseudônimo como meio para reforçar o prestígio, por remeter a uma fonte de sabedoria tradicional. De fato, é possível argumentar que um dos postulados centrais do *De Mysteriis* é claramente defender a fusão intelectual²¹,

²⁰ A esse respeito ver: CLARKE; DILLON; HERSHBELL, 2004, p.XXVI.

²¹ Tradição sincretista característica do Neoplatonismo, como vimos.

primariamente de uma sabedoria dita egípcia com a grega apoiando-se também em outras fontes orientais, especialmente a dos Caldeus/Assírios²², sendo que a sabedoria egípcia, genealogicamente, é a fonte primordial das outras. O início do livro de Jâmblico é bem explícito quanto a isso, ao comentar que as perguntas de Porfírio seriam respondidas, “algumas”, diz ele, “com base nas tradições dos sábios da Caldeia; outras terão suas soluções derivadas dos ensinamentos dos profetas do Egito; e outras, novamente, terão relações com as especulações dos filósofos” (*De Mysteriis*, I.1.4,10-12). Mas, logo a seguir, reforça como fonte de toda a sabedoria o Egito, afirmando que uma derivação da sabedoria egípcia à grega foi o que os sábios gregos sempre fizeram:

Pois não seria correto para Platão, e Demócrito, e Eudóxo, e muitos outros dos Helenos da Antiguidade, terem permitido a instrução adequada pelos escribas de seu tempo, mas para você, na sua época, que tem os mesmos propósitos que eles, falha em orientação nas mãos daqueles que são aclamados professores do público agora. (*De Mysteriis*, I.1.2,8-3,4).

Para Jâmblico o Egito foi a principal fonte da sabedoria grega, e sabe-se que Pitágoras e Platão, antes dele, realmente edificaram seus ensinamentos por lá. Desse modo, não é possível dissociar a sabedoria “egípcia” do conjunto de práticas que ela abrange, seguindo-se que tais práticas refletem tal sabedoria e que a ela é intrínseca, seus méritos devem, então, ser defendidos contra as acusações de ser mera magia infundada e manipulação barata. Como coloca Jâmblico, direcionando-se contra as acusações de Porfírio de que tais práticas egípcias representam a mais culposa submissão à charlatanice:

Muito melhor entender isso: que, uma vez que os Egípcios foram os primeiros a serem concedidos participação com os deuses, os deuses, quando invocados, gozizam nos ritos dos Egípcios. Não é, então, que “todas as coisas são

²² No *De Mysteriis* os termos são sinônimos (cf. CLARKE; DILLON; HERSHBELL, 2004, p.9, n. 12).

truques de feitiçaria”. Pois como poderiam as coisas mais especiais ligadas aos deuses, que nos une a eles, e que possuem poderes plenos e iguais aos deles, serem “falsificações imaginárias”, quando nenhum trabalho sagrado pode acontecer sem eles? (*De Mysteriis*, VII.5.258,2-8).

Sob tal entendimento, é Porfírio, com a sua resistência às práticas ritualísticas como forma de auxílio à ascensão da alma, que corta toda a tradição transmitida pelos antigos sábios egípcios. É nesse contexto que Jâmblico ironicamente se dirige a Porfírio como se ele fosse um pupilo procurando aprender de um escriba egípcio, assim como em outra passagem Abammon também intitula-se sacerdote egípcio. Nesse posicionamento estratégico de terminologias como escriba e sacerdote, Jâmblico está claramente comunicando sua intenção de alinhar-se não só a um sistema de revelação, mediado por escribas e sacerdotes, mas com uma distinta fusão helenística-egípcia que, como dissemos, é uma característica sinalizada no *De Mysteriis*.

Com a defesa da ideia de tal tradição, conseqüentemente, é sugerido que foram os pensadores como Porfírio que perderam a trilha das fontes de seus próprios conhecimentos, e com isso perderam os meios de alcançar o objetivo último da filosofia. A Teurgia apresenta-se, então, como um conjunto de compreensões e técnicas cruciais para que essa experiência última se dê. A abordagem apropriada para a ascensão da alma não podia ser meramente a disciplina teórica de Porfírio; era, ao invés, a Teurgia, cujos fins Jâmblico insistentemente reivindica serem fundamentalmente os mesmos da filosofia:

Mas agora, você disse, não é a mais alta finalidade da arte hierática ascender ao Uno, que é supremo mestre de toda a multiplicidade (de divindades), e de acordo com isso, ao mesmo tempo faz corte a todas as outras essências e princípios? De fato é, responderei; mas isso não se dá exceto em uma fase muito tardia e a muitos poucos indivíduos. (*De Mysteriis*, V.22.230,12-231,2).

Nesse trecho destacam-se vários pontos importantes, mas o crucial é o sucinto argumento de que os rituais sagrados têm como função auxiliar a ascensão da alma à sua fonte divina, proposta equivalente ao objetivo último da filosofia neoplatônica. Conforme Clarke (2001) aponta, Jâmblico insiste em descrever essa realidade em termos transcendentais, mais precisamente como “sobrenatural” (*ὑπὲρ τὴν φύσιν, ὑπερφυσὲς*), enquanto a falha da qual ele parece constantemente ser acusado é de que seu pensamento está muito confinado ao mundo físico da magia e ritos naturais tangíveis, julgamento o qual Jâmblico considera uma interpretação no mínimo confusa. Por exemplo, no início do Livro IX, irritado com o que ele descreve como sendo uma tendência de Porfírio em “arrastar para baixo o tipo mais perfeito de devoção ao mero nível humano”, Jâmblico distingue, com cuidado, o que considera serem explicações que funcionam “mais universalmente, transcendendo o reino da natureza” (*ὑπὲρ τὴν φύσιν*) daquelas que operam “em um nível individual, seguindo a natureza” (*κατὰ τὴν φύσιν*). Uma abordagem teúrgica apropriada invoca “princípios causais superiores”, enquanto uma abordagem mais mecânica “recorre aos ciclos visíveis do reino da geração” (*De Mysteriis*, IX.1.273,1-9. Cf., também, CLARKE; DILLON; HERSHBELL, 2004, p.XXVII.). Porfírio, por esse entendimento, falha nesse sentido ao avaliar essa distinção.

Em outra passagem, numa discussão a respeito da forma adequada de arte da adivinhação, Jâmblico insiste em que tais artes operam de forma livre do reino sensível: “impolutas e sacerdotais, e verdadeiramente divinas..., em si completamente removidas de tudo, supernatural e eternamente pré-existentes” (*De Mysteriis*, III.31.178.13-179.1). Ora, a persistente aplicação de Jâmblico dos termos *ὑπὲρ τὴν φύσιν, ὑπερφυσὲς*, é claramente um modo de formar um enlace, pelo *lógos*, entre a atividade teúrgica e a atividade dos deuses. Assim, vê-se Jâmblico à procura de uma forma apta, se não a apreender, pelo menos a apontar para o indizível. Tais termos denotam o divino no *De Mysteriis* e, por extensão, a atividade teúrgica em Jâmblico. A aplicação estratégica de tal linguagem é fundamental e necessária

para definir a atividade ritualística dos teurgos como completamente diferente da atividade dos mágicos e outros charlatães²³. Tal preocupação é sempre solicitada de Jâmblico, uma vez que as objeções impostas por Porfírio na sua *Carta para Anebo* tendem a convergir para a distinção entre o natural e o supernatural, que Jâmblico busca manter, porém engendrada de forma inovadora.

O *De Mysteriis* foi elaborado em resposta a uma crítica que visava diminuir a Teurgia a meras manipulações. O histórico do ceticismo de Porfírio em relação à eficácia dos cultos está expresso de maneira clara no seu trabalho *Sobre a Abstinência de Comida Animal*. Neste trabalho, aonde pode-se apreender as raízes de sua oposição à Teurgia, ele toma a posição que todo culto material deve ser descartado ao relacionar-se com o deus mais elevado, uma vez que o comprometimento com a materialidade pode apenas impedir a mente de abordar os deuses não-materiais:

Ao deus que a tudo governa... não devemos oferecer nada perceptível aos sentidos, degenerado pelas chamas, ou em palavras. Pois não há nada material que seja ao mesmo tempo impuro e imaterial. Então, nem mesmo palavras (*lógos*) expressas em discursos são apropriadas a ele, nem mesmo palavras internalizadas, quando elas tenham sido contaminadas pelas paixões da alma. Mas devemos venerá-lo em puro silêncio e com pensamentos puros a seu respeito. (PORFÍRIO, *De Abst.*, 2.34.2)

Tal visão deixa suspeita a magia, a profecia, os sacrifícios, de fato qualquer atividade cúltica envolvendo interação com o mundo material. Para Porfírio as práticas “intelectuais” são as facilitadoras da ascese da alma, e prescreve, desse modo, que sejam feitos sacrifícios de coisas inanimadas para as divindades inferiores compostas de corpo e alma, tais como as

²³ Cf. *De Mysteriis* X.3.289,1-2, onde Jâmblico distingue entre uma clarividência teúrgica legítima de uma que funcione meramente no reino cósmico, apoiando-se nas falsas noções de que neste possa haver algo de “genuíno, perfeito, e eternamente bom... que é implantado por natureza nos reinos da geração”.

estrelas (PORFÍRIO, *De Abst.*, 2.37.3). Ele expõe também o senso comum relacionado às ordens mais baixas de *daímones*, e com determinação rejeita o sacrifício de sangue a eles e à outras divindades, atribuindo a origem de tais práticas a equívocos praticados pelos próprios *daímones*, que exigiram os “vapores” dos sacrifícios para o seu sustento. Tais seres são na verdade malignos, e o poder acima deles é caracterizado como impostor/enganador. O verdadeiro filósofo não terá nada a fazer com tais práticas, e irá evitá-las, e a outras atividades rituais se em favor de um caminho de culto livre para o divino. Porfírio culmina seu argumento com a célebre frase: “em todo respeito, o filósofo é o salvador de si mesmo” (PORFÍRIO, *De Abst.*, 2.36; 42-43; 49.). Mais adiante, ele argumenta que a verdadeira santidade, o fim que é a apropriação (*oikeiôsis*) ao divino, está disponível, principalmente, para aqueles que evitam envolvimento excessivo nas expressões materiais de piedade; isso pertence ao homem

...que luta para se abster das paixões da alma assim como ele abstêm-se daquelas comidas que excitam as paixões, aqueles que se alimentam da sabedoria sobre os deuses e tornam-se como eles (*ὁμοιοῦσθαι*) pelo correto pensar sobre o divino; um homem santificado pelo sacrifício intelectual (*νοερῆ θυσία*), que aborda o deus em roupas brancas, verdadeiramente liberto das paixões (*ἀπαθεία*) na alma e com um corpo que é luz e não pesa com os fluidos de outras criaturas ou com paixões da alma (PORFÍRIO, *De Abst.*, 2.45.2; 4).

A melhor oferenda que pode ser feita aos deuses, argumenta Porfírio, é um “intelecto (*noûs*) puro e uma alma não afetada pelas paixões (*apathês*)” (PORFÍRIO, *De Abst.*, 2.61.1). Contudo, em uma passagem de sua *Carta para Marcella*, ele não aparenta firmeza sobre tal ponto de vista a respeito dos cultos, lá Porfírio argumenta sobre o mérito de honrar os deuses “de acordo com a tradição ancestral”, e diz: “quando os altares dos deuses são servidos eles não fazem mal, quando negligenciados eles não conferem benefícios” (PORFÍRIO, *Marc.*, 18,

3-4). Apesar de não ir além, fica explícito uma certa dúvida e temor pela danação por tal fraco louvor de acordo com as vias tradicionais.

Numa passagem de seu *De Regressu Animae*, preservado, e ao mesmo tempo, ridicularizado por Agostinho (AGOSTINHO, *De Civ. D.*, 10.9.), vê-se de modo mais evidente Porfírio lidar de forma direta com a disputa do problema exposto pela Teurgia: “Porfírio também pensou hesitantemente e numa discussão quase que envergonhadamente prometeu uma certa quasi-purificação da alma através da Teurgia, mas negou que esta arte possa oferecer, a qualquer um que seja, retorno a Deus”. Agostinho, observando as mesmas distinções preservadas por Porfírio, sugere que o último “titubeia” entre “os vícios da curiosidade de sacrilégio e a profissão da filosofia”. Algumas vezes, alerta contra a Teurgia como “enganosa” e “perigosa”; outras vezes “ele diz ser útil para limpar parte da alma”, não a parte “intelectual” da alma, diz ele “que apreende a verdade dos inteligíveis”, mas, ao invés, somente a “parte pneumática, que recebe as imagens das coisas corpóreas”. Os ritos teúrgicos podem preparar a parte inferior da alma para a “recepção de espíritos e anjos e para ver os deuses”, mas como Porfírio garante, eles não fornecem purificação para a parte mais elevada da alma, permitindo que ela seja “adequada para ver seu Deus e para perceber o que realmente existe”. Mesmo essa concessão torna-se nula pelo último comentário de Porfírio, como Agostinho se delicia em apontar. Esse mínimo reconhecimento da purificação da alma inferior torna-se vazio quando Porfírio garante que, mesmo sem a purificação da “parte pneumática”, a alma intelectual pode, todavia, “escapar por si mesma” (PORFÍRIO, *De Regressu Animae*, fr. 2, 19, 21-28). Sob tal construção, a Teurgia é simplesmente desnecessária.

Nesse quadro de críticas a arte defendida por Jâmblico, ainda quando Porfírio se dispõe a fazer concessões para a tradição, tende a manter uma diferenciação dualista afiada entre o material e o transcendente, de forma a confirmar as práticas “intelectuais” como facilitadoras da ascese da alma, e colocar em cheque rituais que envolvem manipulação das

paixões ou qualquer tipo de apelos vulgares. Plotino, o mestre de Porfírio, pouco disse sobre o assunto. Na *Vida de Plotino* escrita pelo discípulo, ele é explicitamente descrito como averso ao ritual, como na passagem onde é dito que ele havia recusado um convite feito por um estudante para presenciar sacrifícios. “Eles devem vir à mim; não eu a eles” (PORFÍRIO, *Vita Plotini*, 10.35-36). Por outro lado, parece ter acolhido a crença amplamente difundida de uma afinidade cósmica, a mútua conectividade entre todos os níveis de realidade, noção platônica de uma hierarquia divina decrescente unida com crença pitagórica de uma *philia* ou *sympátheia* cósmica. E sob tal ponto de vista, os sacrifícios e rituais também têm sua eficácia, na medida em que eles, assim como todas as coisas, estão encadeados com os reinos superiores. Então, apesar de demonstrar aversão ao culto tradicional e às superstições comuns, Plotino sustenta o axioma de que todas as coisas estão de alguma forma conectadas:

Se a riqueza de um homem vem de árduo labor, da lavoura, por exemplo, a causa deve ser referida ao fazendeiro, com a ajuda do ambiente. Se ele encontra um tesouro, devemos dizer que algo do Todo cooperou; sendo assim, é indicado [nos céus]; pois todas as coisas, sem exceção, estão conectadas umas com as outras... que todos os acontecimentos formam uma unidade e são, como se fossem, trançados juntos, nos casos dos indivíduos também como todos, é significado por uma das Fates, como elas são chamadas. (*Enéadas*, II.3.14; 15).

Por mais que o pensamento do mestre de Porfírio, Plotino, seja devotado a um princípio da busca individual e disciplina como chave para a ascensão da alma, ao invés da ritualística sem o exercício da reflexão, pode-se notar que a atividade religiosa não é excluída de sua visão de mundo. Porém, no caso de Porfírio, é certo ter mais evidências sobre a sua posição em relação a tais assuntos. É possível que a própria indefinição de Porfírio sobre o lugar dos rituais religiosos, ou da magia, na vida do filósofo, territórios os quais as antigas crenças sempre compartilharam, levaram-no a uma série de mudanças de julgamento pelo

curso de sua carreira. Tal ansiedade pode ter até mesmo estimulado a querela com seu antigo aluno Jâmblico, resultando na *Carta para Anebo* e na extensiva resposta de Jâmblico. Na *Carta para Anebo*, Porfírio está plenamente comprometido para uma afiada discórdia da Teurgia e para a afirmação da primazia da filosofia intelectual sobre o culto. Na carta, não há traços de sua anterior disposição em garantir ao menos alguma posição para a Teurgia, como um conjunto de práticas que possa purificar a alma inferior.

Estas são as preocupações centrais na disputa intelectual sobre a Teurgia. Em essência, abrangem questões sobre a natureza da materialidade, onde a matéria em si deve ser vista como boa ou má, como um obstáculo para a ascese da alma ou como um veículo que pode contribuir para sua purificação. Para os cultos tradicionais, como Jâmblico entendeu, tudo depende dessa questão. Como vimos, o humor intelectual da época tendia para uma rejeição dualista da materialidade, e muito do material endossado por Jâmblico pode ser visto como afim a alguma prática duvidosa. A grande tarefa com que Jâmblico se deparou foi a de defender o seu sistema contra as acusações de que praticava mera magia revestida de intelectualidade, ou um punhado de superstições sem uma linhagem filosófica. No ambiente acadêmico rigoroso da cultura intelectual do séc. III D.C., caracterizado pela insistência na exclusividade da disciplina intelectual como verdadeiro caminho para a libertação da alma, Jâmblico teria tido compreensíveis dificuldades para defender o seu projeto.

1.4 Influências Posteriores

Apesar das críticas enfrentadas na sua época, a filosofia de Jâmblico foi de grande influência após sua morte. Shaw (1995) enfatiza como os ensinamentos de Jâmblico conquistaram a escola Neoplatônica do séc IV D.C., resultando no que ele nomeou de “platonização da religião popular”. Seus ensinamentos deram legitimidade filosófica para os

rituais politeístas e inspiraram o Imperador Juliano (331-363 D.C.), culminando com a tentativa de reviver as religiões pagãs, em 361 D.C., após Constantino converter o mundo romano ao cristianismo. Apesar do “paganismo” ter sido completamente subjugado pelo cristianismo, Shaw sugere que:

...a Igreja, com sua incorporação eclesiástica da hierarquia divina, suas iniciações, e sua crença na salvação através de atos sacramentais, pode ter cumprido o programa teúrgico de Jâmblico de um modo nunca concretamente pensado pelos Platonista” (SHAW, 1995, p. 241).

Sabe-se, hoje, que sua influência não se limitou ao mundo pagão. Jâmblico deixou um legado oculto no mundo cristão, e no séc. VI D.C., um cristão sírio escreveu diversos trabalhos filosóficos falsificando a autoria desses livros como sendo de um pequeno personagem do Novo Testamento, de nome Dionísio, o Areopagita. Esse “pseudo-Dionísio” combinou o cristianismo com muito da filosofia defendida e estabelecida por Jâmblico²⁴. “Com o sistema sacramental de Dionísio, vemos a liturgia composta por elementos básicos da Igreja Oriental, descrita de acordo com a fenomenologia da Teurgia” (WEAR; DILLON, 2007, p. 110).

Os escritos de pseudo-Dionísio foram cruciais para moldar o mundo cristão, tanto no Oriente quanto no Ocidente, onde foram traduzidos para o latim pelo teólogo irlandês Erigena. Ironicamente, o sábio que inspirou a reanimação da religião pagã acabou por contribuir, em muito, com religião cristã do futuro, por meio de seu intérprete anônimo.

Já na Renascença, onze séculos após a morte de Jâmblico, uma cópia do que hoje é a sua principal obra caiu nas mãos de Marsilio Ficino, que, conforme já falado, cunhou o nome *De Mysteriis*, desempenhando um papel influente na fascinação da época pela espiritualidade antiga, tendo forte participação durante a revivificação dos estudos do pensamento politeísta.

²⁴ A esse respeito consultar Wear e Dillon (2007).

2 DE MYSTERIIS LIVRO I – O HUMANO, O DIVINO E A TEURGIA

Escrito sob o pseudônimo de um sacerdote egípcio chamado “Abammon”, como uma resposta à *Carta de Porfírio para Anebo*, o título original da obra *De Mysteriis*, conforme já mencionado, é de fato: “*A Resposta do Mestre Abammom à Carta de Porfírio para Anebo, e as Soluções para as Questões nela contidas*”. O título original já estabelece a obra, de forma categórica, dentro do gênero filosófico de “Problemas e Soluções”²⁵. Elaborado de forma epistolar, ele é essencialmente uma série de respostas para um conjunto de problemas (*ἀπορίαι*) propostos por Porfírio sobre a natureza dos deuses e os modos apropriados de cultos a eles.

Como abordado no capítulo anterior, o diálogo filosófico entre Porfírio e Jâmblico tem sido, de forma predominante, caracterizado pelos acadêmicos como um hostil desentendimento entre um Porfírio cético e um Jâmblico apologético²⁶. Todavia, antes de proceder citando as questões postuladas por Porfírio e elaborando suas pontuais respostas, Jâmblico formula um significativo prólogo. Essa introdução pessoal nos dá a oportunidade de examinar, de perto, os seus propósitos e objetivos conforme declarados pelo próprio autor.

Ao iniciar uma visão geral do Prólogo (*De Myst.*, I.1-2), primeiramente, Jâmblico, nas suas palavras de abertura, situa sua obra sob a divina patronagem de Hermes, que é descrito como “o deus que é o líder do discurso (*λόγος*)”, e a seguir aponta para si um *status* de exegeta e de seu texto como um elo da corrente do deus Hermes, a quem, nos diz Jâmblico, todas as obras advindas da sabedoria são escritas e dedicadas (I.1.2,1-7). Logo a seguir, ele se

²⁵ O gênero literário de “problemas e soluções” foi bastante comum na tradição platônica tardia e, de modo geral, estende-se, anteriormente, ao começo do período helenístico e além. Porfírio mesmo compôs nesse gênero as *Questões sobre Homero (Homerika zêtêmata)* e *Coleção de Questões sobre Retórica (Synagôgê tôn rhêtorikôn zêtêmatôn)*, assim como um livro de *Questões Variadas (Symmikta zêtêmata)*, muitas das quais abordavam tópicos filosóficos. Mais tarde, Damásio (o último expoente da Academia) compôs um trabalho de *Problemas e Soluções (aporiai kai lyseis) sobre os Primeiros Princípios*. Cf. CLARKE; DILLON; HERSHBELL, 2003, XLVIII.

²⁶ CLARKE, 2001, p.7; CLARKE; DILLON; HERSHBELL, 2003, p.XXII; SHAW, 1995, p.13-15. Já Athanassiadi (1993, p. 119; 1995, p. 245), alega que Jâmblico é um paciente e amável respondedor.

posiciona de forma específica na tradição egípcia, alinhando-se ao *status* de um sacerdote egípcio e lembrando-nos de que toda a tradição grega, como a de Pitágoras, Demócrito e Platão, derivaram sua sabedoria do Egito (I.1.2,8-3,2)²⁷.

É a partir desse texto, em I.1.3,15, que Jâmblico começa a delinear seu caminho investigativo, declarando que separará e esclarecerá todos os problemas colocados, especificando-os e examinando as teorias que sustentam cada um deles (*De Myst.* I.1.3,15-4,4; cf.I.5.15,1-2). Antecipando a necessidade de separar em quatro ramificações os assuntos distintos dos temas que estão sendo discutidos nas questões de Porfírio, Jâmblico explicita como irá organizar o seu desenvolvimento, ademais, usado desde Aristóteles que ele conhecia bem e se assentou:

Primeiramente, diz que alguns dos assuntos estão confusos ou misturados e necessitam ser separados e discernidos do restante (I.1.4,6-7); outros assuntos, relativos à Causa Divina (assuntos teológicos), são facilmente discerníveis como tais (I.1.4,6-7); têm-se, também, assuntos contraditórios que devem ser examinados (I.1.4,7-8)²⁸; finalmente, assuntos que precisarão de uma exposição de todo o sistema teúrgico. De fato, a Teurgia toma o foco principal de Jâmblico nessa obra, não apenas por, obviamente, tratar-se do seu interesse, mas dentre as questões de Porfírio, as que dizem respeito a esse tópico são certamente as investidas mais polêmicas de sua *Epístola*, e, como tais, merecem as mais completas respostas.

Cremer (1969, p.7) e Clarke (2001, p.9-10) identificam essas quatro divisões de assuntos na avaliação de Jâmblico – assuntos que estão confusos e misturados, assuntos teológicos, assuntos contraditórios e assuntos teúrgicos –, mas Smith (1993, p. 74-75)

²⁷ Cf. também *De Myst.* VII.5.258,2-5; VIII.5.268,3-6; *On the Pythagorean Way of Life* 29.158 - 31.198; FOWDEN, 1986, p.186-87. Para um recolhimento de citações da antiguidade relativas a essa tradição desses mestres visitando o Egito ver CLARKE; DILLON; HERSHBELL, 2003, p5, n.5.

²⁸ Como nota Clarke (2001 p.09), muito da epístola de Porfírio baseia-se em apontar essas inconsistências, seguindo uma tradição de polêmica filosófica que visa atacar os outros pelos seus argumentos contraditórios. Um exemplo dessa tradição seria a obra de Plutarco, *Das contradições dos estoicos (De stoicorum repugnantiis)*.

identifica apenas três divisões ideais, sendo essas: filosofia, Teurgia, e teologia. Ele argumenta que são essas as divisões listadas por Jâmblico no *De Myst.* I.2.6,5-11 e, novamente nesse texto (I.2.7,2-6), elas ressoam por ele todo, o que de fato ocorre. No entanto, ele ignora completamente a primeira linha (I.1.4,5-9) que trata da classe de itens que serão descartados na discussão, e é uma categoria de avaliação tão importante para o propósito de Jâmblico como as outras três categorias de valor genuíno, pois ele rejeitará muitas das questões de Porfírio como sendo parte desse conjunto errôneo e sem significado. Antes de entrar na sua exposição, o filósofo adverte que sua abordagem será necessariamente eclética, e seus esclarecimentos extensos (I.1.4,10-11). Cita quatro autoridades para as quais as pessoas devem se dirigir a fim de se doutrinarem sobre tais assuntos, recomendando os três primeiros: os homens sábios da Caldéia, os profetas egípcios e as teorias dos filósofos (I.1.4,10-5,8). Contrário a estes, Jâmblico menciona também que algumas pessoas confiam em argumentos infundados ou meras suposições (I.1.5,1-4). Novamente, aqui, refere-se ao que consiste em falsos argumentos ou de pouca importância, e que devem ser colocados fora da discussão (como nota Clarke 2001 p.10). Jâmblico dá algumas indicações do que cada uma dessas fontes tem para nos oferecer. Em I.2.5,9-14, explicará seu entendimento sobre as ancestrais doutrinas dos Assírios (i.e. os Caldeus²⁹), advindas de inumeráveis escritos da antiguidade e outros encontrados no que ele relata como um *corpus* limitado (*πεπερασμένον βιβλίον*)³⁰. Aqui, ele relaciona a sabedoria dos Caldeus com a “totalidade do conhecimento das coisas divinas” (I.2.5,14), ou seja, a teologia, mas não que essa relação seja exclusiva, pois como nota Clarke (2001 p.17, nota 55), muito das suas doutrinas teúrgicas estão relacionadas com as ideias dos Caldeus. As questões filosóficas, diz Jâmblico, serão discutidas de acordo “com a antiga *stelae* de Hermes, na qual Platão antes de nós, e Pitágoras também, dedicaram

²⁹ Conforme já mencionado, no *De Mysteriis* os termos são sinônimos. Ver nota 20 cap.1.

³⁰ Des Places na sua edição do *De Mysteriis* (1996, p.40, nota **) assume estes *πεπερασμένον βιβλίον* como sendo o *Corpus Hermeticum*, mas é interessante a nota de Clarke; Dillon e Hershbell (2003, p.9, n.13) que observa o fato de Jâmblico ainda estar se referindo aos Caldeus.

estudos cuidadosos para o estabelecimento de suas filosofias” (I.2.6,1), insistindo no fato de que os filósofos gregos aprenderam sua sabedoria dos egípcios. A respeito das questões inapropriadas, essas devem ser assim estabelecidas demonstrando de forma harmoniosa os seus absurdos (I.2.6,2-4). É interessante notar que ele nos diz que as noções comuns (*κοιναί έννοιαι*)³¹ devem ser discutidas de forma clara (*De Myst.*, I.2.6,5-7).

Quanto aos atos divinos, ou seja, a Teurgia³², serão expostos na medida do possível em palavras, pois, lidando com o discurso, ele concorda de forma relutante que tal abordagem inadequada (discursiva) servirá, a exemplo de Platão e seus *eikôn lógos* do *Timeu*. Ele diz que indicará os sinais (*σημεία*) pelos quais Porfírio poderá reconhecer a verdadeira Teurgia, quando participar dela.

Reitera, então, que responderá as questões de Porfírio de acordo com os três genuínos ramos de conhecimentos, ou seja: teologicamente, teurgicamente, filosoficamente, sendo que esta última divisão ele subdivide em Metafísica e Ética (I.2.7,4-6). Sem mais delongas, ele se direciona às questões de Porfírio.

2.1 *Gnosis* do Divino

Inicialmente, Jámblico faz uma importante ressalva a um apontamento aparentemente inocente de Porfírio, de que os deuses existem:

³¹ *Koinai έννοιαι* teve uma variedade de significados nos textos filosóficos da Grécia Antiga; particularmente no Estoicismo, teve um importante papel na sua teoria de conhecimento e cognição, designando as “noções comuns” (ver GAZZOLA, 1999, p.97-100), conceitos produzidos espontaneamente sem nenhum pensamento reflexivo ou formação metódica de nossa parte, certas noções universais, que formam a base para a posterior reflexão e formação metódica de conceitos (*έννοιαι*). Mas seu significado aqui parece bastante particular, referindo-se a opiniões comuns a maioria das pessoas, portanto um “senso comum” (para uma discussão mais profundidade a esse respeito ver nota *ad. loc.* em *De Myst.* I.2.6,5-7 (CLARKE; DILLON; HERSHBELL, 2003, p. 9, n.16); também Clarke (2001 p.11; 17, n.58), que, nesse sentido estrito de “senso comum”, reconhece o recorrente uso do termo na literatura neoplatônica referido com uma conotação negativa).

³² Aqui, sigo Clarke (2001 p.11) e Saffrey (1973, p. 284 *apud* CLARKE, 2001 p.11) ao categorizarem essa seção como Teurgia, contrário a Smith (1993, p.74), que acredita se tratar de Teologia.

Você diz, primeiramente, que “concede a existência dos deuses”: mas esta não é a maneira correta de se colocar. Pois um conhecimento inato (*ἔμφυτος γνῶσις*) dos deuses coexiste com a nossa natureza, e é superior a todo julgamento e escolha, e existe anterior à razão e demonstração. Do começo, ele é estabelecido com o desejo (*ἐφέσει*) essencial da alma pelo Bem. (*De Myst.*, I.3.7,12–8.1)

Jâmblico não admite que aos deuses seja concedido ou não a existência - para iniciar a discussão -, pois eles precedem toda a nossa capacidade racional e, sendo assim, as divindades não podem ser “conhecidas” como se conhece algum objeto do pensamento. Não é possível “conhecer” os deuses através da razão argumentativa, pois não se trata de um conhecimento discursivo. Segundo ele, na alma coexiste, na sua própria essência, um conhecimento inato, ou conatural (*ἔμφυτος γνῶσις*), dos deuses. Note-se, na continuação da passagem anterior, que essa *gnosis* discutida por Jâmblico não é uma *gnosis* no sentido usual da palavra, isto é, do conhecimento que se tem a partir de um exercício. Ele explica:

De fato, para falar a verdade, o contato que temos com o divino não pode ser tomado como conhecimento. Afinal, conhecimento é separado [de seu objeto] por algum grau de alteridade. Mas, anterior a este conhecimento, que conhece outro como sendo em si outro, há uma conexão unitária com os deuses que é natural <e indivisível>. Não devemos aceitar, então, que se trata de algo que possamos garantir ou não garantir, nem mesmo admiti-lo como ambíguo (pois ele permanece sempre uniforme em atualidade). (*De Myst.*, I.3.8,3–9)

O conhecimento dos deuses é uma presença inefável na alma ao qual está subordinada, mais um motivo para que ele venha a favorecer o ritual propiciador de sinais, como se verá, uma vez que não há *lógos* para tais assuntos, mas sinais:

...então, deixe também a alma humana unir-se a eles em conhecimento nos mesmos termos [i.e. pela sua cognição inata dos deuses], não empregando

conjectura, ou opinião, ou alguma forma de raciocínio silogístico. (*De Myst.*, I.3.9,8-11)

Apreende-se os seres superiores em uma cognição uniforme, uma vez que aos primeiros princípios não se admite a contrariedade apanhada no discurso que mergulha no reino da geração. Nosso raciocínio parte do plano da realidade temporal e não é adequada para perseguir as coisas eternas, atemporais (I.3.9,11-12).

O conhecimento dos deuses é de uma natureza completamente diferente, e está vastamente removido de todo procedimento antitético..., por toda a eternidade coexiste na alma em plena uniformidade. (*De Myst.*, I.3.10,4-7)

Tal contato está afastado do “conhecimento” argumentativo, mas, próximo da atração inata – como indica a palavra *ephései* da passagem I.3.7,12–8.1, citada acima –, um contato estabelecido por natureza, e a própria existência da alma depende dele, “pois estamos envolvidos pela presença divina, além disso, estamos preenchidos por ela”, sendo de nossa essência tal conhecer diferenciado porque não discursivo (I.3.8,11-13). Esse conhecimento essencial não permite alteridade, é uno em si mesmo, e é, diz ele, uma presença indizível/inefável, “...princípios (*αρχαί*) da razão e vida” (I.3.9,5). Jámblico, portanto, não aceita que aos deuses seja concedido ou não a existência porque, exatamente, são eles mesmos os fundamentos da nossa existência, logo, são apriorísticos a qualquer tentativa de demonstrá-los que venhamos a ter.

Embora negue que o raciocínio seja o meio adequado para alcançar o divino, também nos diz que a alma se une aos deuses por um tipo muito específico de *noesis*: “...por puras e inocentes intuições (*καθαρᾶς καὶ ἀμέμπτοις νοήσεσιν*) que são recebidas da eternidade desses mesmos deuses” (I.3.9,12-13). Como nota G. Shaw a respeito:

A referência de Jâmblico a *noesis*, *gnosis*, ou *eidesis* para descrever o contato com os deuses não deve ser confundida com os modos humanos de entendimento. Estes termos foram usados como metáforas para descrever o contato pré-essencial da alma com os deuses, e Jâmblico sempre os qualifica como inatos (*emphytos*), naturais (*symphytos*), uniformes (*monooides*), ou puros (*katharos*), a fim de distingui-los do modo humano de entendimento. (SHAW, 1995, p.120-121)³³

Assim sendo, é uma doação dos deuses que tenhamos deles o entendimento deles mesmo, uma vez que a *noesis* dos deuses não comporta alteridade, diferente do modo como se dá o conhecimento humano que depende dela, as “puras intuições” (*καθαραῖς νοήσεσιν*) necessariamente transcendem o *lógos* no sentido de discurso racional. *Noesis* não é, de fato, conceitualizável, a *gnosis* dos deuses é anterior à hipóstase da alma, e enquanto *arché* do ser da alma ela é pré-essencial, como foi dito, e inacessível à compreensão comum. Embora a alma não possa ter *lógos* suficiente sobre os deuses, é todavia atraída para eles pelo impulso/desejo (*epheisis*) e *gnosis* naturais ou inatos.

³³ Note-se que o valor axiológico do emprego de *physis* – ao utilizar os termos *symphytos* e *emphytos* – é marcante para melhor entender a presença divina em nós. Sua noção de *physis* pressupõe o *cosmos* ao modo neoplatônico, onde todas as coisas, inteligíveis e sensíveis, em todos os planos, participam do Bem. Tem-se, desse modo, a matéria como divina, assim como o resto do cosmos; “Deus produz a matéria de uma cisão da materialidade com a substancialidade” (*De Myst.*, VIII.3.265,6-10). Não somente a matéria foi criada pelo divino, mas a sua expressão mais distante, como sensível, é dominada pelo princípio supremo:

E desse modo, pela coisa mais elevada à mais baixa, a doutrina egípcia referente aos princípios (*αρχαί*) começa do Uno e procede à multiplicidade, e sucessivamente os muitos são governados pelo Uno; e em todo lugar a natureza indefinida é regida por uma certa medida definida e pelas causas uniformes mais elevadas de todas as coisas. (*De Myst.*, VIII.3.264,14-265,6)

O retrato de Jâmblico sobre a materialidade é claramente positiva, e Shaw (1995, p.29) afirma ainda que essa referência feita à doutrina egípcia tem a intenção de atribuir autoridade a esse ponto de vista. Esse é um ponto de partida fundamental para uma diferenciação das suas próprias ideias em relação à de seus predecessores neoplatônicos. Embora Plotino tenha dito que a matéria inteligível era divina e essencialmente boa (*Enéadas*, II.4,5), ele condenou a matéria sensível como a “causa de todos os males”, e “mal em si” (*Enéadas*, I.8,3). Apesar de designações hierárquicas como níveis, planos, lotes, o *De Mysteriis* elabora um ordem cósmica interconectada onde ambos, o ser e o vir-a-ser, participam do Bem. Como num único organismo vivo, todos os seres compartilham de uma única e comum causalidade, o Bem. A inspiração é, sem dúvida, platônica. Para um estudo detalhado sobre a divindade da matéria em Jâmblico consultar Shaw, 1995, p.1-45.

Jâmblico é cuidadoso ao incluir também os gêneros superiores nesse tipo de cognição, contextualizando, com isso, a alma humana no mais baixo grau da hierarquia divina. Segue sua colocação sobre os gêneros superiores.

2.2 Os Gêneros Superiores e o Bem

Parece-nos necessário entender o que Jâmblico chama de “os gêneros superiores” (*κρείττονα γένη*)³⁴. Na sua obra *De Anima*, esses gêneros compreendem os deuses, anjos, *daímones* e heróis (*De An.*, p. 378, 3-4 e p. 455, 3-4). No *De Mysteriis*, Jâmblico inclui arcanjos, dois tipos de arcontes e as almas humanas purificadas (e.g. *De Myst.*, II.3.17 – II.8). Os “gêneros superiores” estabelecem um elo vital entre a alma humana e os deuses (*De Myst.*, I.5.17,6-15).

Existem diversas características comuns entre os gêneros superiores enfatizados por Jâmblico. Primeiro, os gêneros superiores “não existem nos seus corpos, mas os governa de fora (*ἔξωθεν δ’ αὐτῶν ἡγεμονεύει*)” (*De Myst.*, I.8.24,2-4), e “...sendo em si separados e não misturados com os corpos, eles pré-existem” (*De Myst.* I.8.24,11-12)³⁵. Em segundo lugar, os deuses celestiais “...não estão circunscritos por seus corpos (...) mas circunscvem seus corpos por meio de suas vidas e energias (*ζωαῖς καὶ ἐνεργείαις περιέκοταις τὰ σώματα*)” (*De Myst.*, I.17.50,12-51,2; cf. também V.14.217,6; V.14.218,11). Ademais, eles estão montados (*ἐπιβαίνειν*) sobre seus corpos (*De Myst.*, I.20.63,10-11; V.2.200,6; V.14.217,12). Em terceiro lugar, os corpos não impedem a inteligência dos gêneros superiores (*De Myst.*, I.17.51,3-5; I.20.63.16; V.2.200,7-8), nem ocasionam qualquer tipo de perda (*De Myst.*, I.20.63,13-15).

³⁴ Como nota Finamore (1985 p.54, n.3) *κρείττονα γένη* é o termo mais comumente utilizado, e.g., *De Myst.* I.3.8,15; I.4.12,1; I.10.33,16; e no *De Anima* I.365,27; I.377,18; I.378,3; I.455,3. Os termos *πρεσβύτερα γένη* (*De Anima*, I.365,11) e *τεία γένη* (*De Myst.*, I.8.23,15; *De Anima* I.379,20-21) também são utilizados.

³⁵ Também em *De Myst.* I.19.60,11-12, Jâmblico afirma que os deuses visíveis encontram-se fora (*ἔξω*) dos corpos. E cf. também *De Myst.* I.20.63,13: “os deuses estão completamente separados (*κεχωρισμένοι*) dos corpos”.

Em quarto lugar, os gêneros superiores são impassíveis, isto é, não são receptivos aos *pathé* (*De Myst.*, I.10.33,15-34,6; I.10.36,6-37,2; V.4.204,7-13; V.10.212,3-7).

Tais características compartilhadas não permitem diferenciar os gêneros superiores em si, uma vez que todos compartilham delas, mas enfatizam a diferença entre estes gêneros e as almas humanas, diferença encontrada na própria alma. Entretanto, as almas dos gêneros superiores diferem não apenas das almas humanas, mas também umas das outras. Isto é visto de forma clara ainda no *De Myst.* I.5, e como demonstrou Finamore (1985), o propósito dessa seção não é expor as diferentes características predominantes em cada classe de alma, mas, ao contrário, mostrar que cada classe tem uma “quantia” diferente de uma característica, a essência (*ousía*)³⁶.

Por essência quero dizer a mais antiga e honrada, e incorpórea em si, a propriedade especial dos deuses que existe em todas as classes em volta deles, e que, por um lado, preserva os seus apropriados lotes e categorias e não os separa disso [dos seus lotes e categorias] e, por outro lado, existe em todos do mesmo modo. (*De Myst.*, I.5.15,5-9)

Jâmblico já pode, agora (*De Myst.*, I.5.15,5-11), diferenciar o que considera dois tipos de Bem: o Bem além da essência (*épékeina tês ousías*³⁷) e o Bem essente (*katá ousían hypárkon*). De acordo com a passagem acima, ele acredita que o Bem essente está presente em todos os gêneros superiores, mas de forma a preservar a ordenação individual de cada um. Ao mesmo tempo, no entanto, o Bem essente está presente em cada um deles do mesmo modo, enquanto Bem. A distinção que Jâmblico quer fazer torna-se clara na sequência de seu

³⁶ Devemos esta conclusão e análise à Finamore (1985, p.35-53), que elaborou um interessante argumento, pautado numa extensa análise do *De Mysteriis*, junto a outros fragmentos das obras de Jâmblico, de que as almas superiores distinguem-se umas das outras devido à sua relação com o Uno, e desse modo, a alma humana seria a mais distante do Uno, necessitando, assim, de intermediários para restabelecer-se a Ele. Anteriormente tinha-se a hipótese de Dillon (*In Platonis Dialogos Commentarii*, 1973, p.378), que sugeriu, pautado em Proclo (JÂMBLICO, *In Timaeum*, fr. 82), que Jâmblico concebia a hierarquia das almas divinas de acordo com as suas respectivas partilhas de “essência” (*ousía*), identidade (*taputótes*) e alteridade (*eterótes*), onde a alma humana carregaria a maior proporção de alteridade.

³⁷ Expressão utilizada por Platão na *República*, 509b; como nota CLARKE; DILLON E HERSHBELL, 2003, p.21, n.13.

pensamento (*De Myst.*, I.5.15,12-16,5). Ele trata das almas humanas puras³⁸, as quais “regem seus corpos, e controlam, e cuidam desses corpos, e estão estabelecidos antes da geração, permanentes em si mesmos”. Para essas almas, nem o Bem além da essência, nem o Bem essente estão presentes, porém, elas possuem certo grau de suspensão (*époké*) e hábito (*héksis*) do Bem essente³⁹. O ponto de Jâmblico é que os gêneros superiores (deuses, *daímones*, anjos e heróis) participam do Bem essente diretamente. Já as almas humanas não participam diretamente, embora tenham uma relação, inferior, com ele. Ainda mais, embora todos os gêneros superiores participem diretamente do Bem essente, há algumas diferenças pelas quais aos diferentes tipos de gêneros superiores são atribuídas diferentes posições.

Em *De Myst.* I.19, Jâmblico discute a conexão entre os deuses invisíveis e os visíveis. Ele aborda a relação de ambos com o Uno (ou Bem essente cf. *De Myst.* I.5)⁴⁰, e deixa claro que os deuses visíveis têm uma relação especial com o Uno semelhante ao explicado em *De*

³⁸ Identifica-se nesse trecho as almas humanas puras, pois logo a seguir Jâmblico estabelece que ele acaba de definir o começo e o fim dos gêneros superiores. Obviamente o Bem além da essência e o Bem essente, ambos seriam o começo. O fim é determinado como sendo as almas humanas puras pelo próprio Jâmblico em *De Myst.* I.10: “Considere, por assim dizer, o infimo dos seres divinos, a alma pura do contato com o corpo”, e cf. também *De Myst.* I.3, onde Jâmblico divide os gêneros superiores em *daímones*, heróis e almas puras. Já Finamore (1985) identifica aqui as almas humanas como qualquer alma humana fora do corpo.

³⁹ Aqui, é importante notar que seguimos Finamore (1985, p.40-44), que em seu desenvolvimento demonstrou, contrário a interpretação de Festugière (1953, vol III, p.48-50), que via esta seção do Livro I como sendo de tom Hermético, e, desse modo, via na progressão de Jâmblico do Bem além da essência até a alma humana uma hierarquia tipicamente Hermética, mas, contrário a isso, Finamore demonstrou como a interpretação de Festugière estava incorreta em diversas considerações, estabelecendo assim uma correta hierarquia “*typically Iamblicean-neoplatonic*” (FINAMORE, 1985, p.41) para esta seção.

⁴⁰ Em termos da metafísica de Jâmblico, o Totalmente Inefável (*παντελώς ἄρρητον*), Primeiro Uno é revelado através de um Segundo Uno, o Uno Singular (*τὸ ἀπλῶς ἓν*), que dá origem aos poderes opostos de Limite (*πέρας*) e Ilimitado (*ἀπειρον*). Dillon explica que a mistura desses princípios dá origem ao Uno-Ser (*τὸ ἐν ὄν*), de forma similar a descrição de Platão sobre a “mistura” em *Filebo* 16c-d (DILLON, 1973, p.29-33).

Anterior aos verdadeiros seres e aos princípios universais há o Deus Uno (*θεὸς εἷς*), anterior até mesmo ao primeiro deus e rei, permanecendo imóvel na solitude de sua própria unicidade (*ἐν μόνῳ τῆς ἑαυτοῦ ἐνόητος μένων*). Pois nenhum objeto de inteligência (*νοητόν*) está associado a ele, nem nada a mais. Ele está estabelecido como um paradigma para a autoconcepção, autogeração e monoconcepção do Deus que é o verdadeiro Bem (*τοῦ αὐτοπάτορος αὐτογόνου καὶ μονοπάτορος θεοῦ τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ*); pois ele é algo maior, e primário, e fonte de todas as coisas, e raiz básica de todos os primeiros objetos de inteligência (*νοουμένων*), que são as Ideias. (*De Myst.*, VIII.2.261,7-262,2)

O “primeiro deus e rei” da passagem acima deve ser o Segundo Uno, que preside sobre a tríade (cf. CLARKE, DILLON E HERSHBELL, 2003, p.307, n.401). Aqui, Jâmblico também equivale esse segundo Uno ao Bem, tendo então a consistente relação Segundo Uno / Bem além da essência, Uno-Ser / Bem essente.

Myst. I.5. Após explicar que os deuses visíveis têm seus princípios no reino inteligível (*De Myst.*, I.19.57,7-8), não se misturam ao reino sensível (*De Myst.*, I.19.57,10-12) e existem juntos com os deuses invisíveis (*De Myst.*, I.19.57,12-13), continua explicando que os corpos dos deuses visíveis derivam dos paradigmas inteligíveis e neles estão estabelecidos (*De Myst.*, I.19.57,14-58,7). Eles estão unidos pelas suas energias inteligíveis, pela mútua participação nas formas, pela mesma essência incorpórea (*oúsía kai ásómatos*) que, de imediato, os fundem em identidade pela processão e ascensão de todas as coisas à unidade, e pela influência universal do Uno (*De Myst.*, I.19.58,8-59,3)⁴¹. Os deuses visíveis permanecem no Uno dos deuses invisíveis, e os deuses invisíveis dão a sua unidade aos visíveis (*De Myst.*, I.19.60,5-8), que, como já apontado, não estão circunscritos por seus corpos mas os circunscrevem. Assim, Jámblico conclui:

Pois os deuses visíveis estão fora de seus corpos, e por essa razão estão no reino inteligível, e os deuses inteligíveis, em virtude de sua unidade infinita, compreendem em si os deuses visíveis, e ambos se estabelecem de modo semelhante de acordo com uma unidade comum e uma única atividade. E esta é uma característica distinta da atividade ordenadora e causativa dos deuses, e é por essa razão que a mesma unidade de todos eles estende-se do topo à base da ordem divina. (*De Myst.*, I.19.60,8-12)

Nessa conclusão fica claro que o Uno (ou Bem essente cf. *De Myst.* I.5) integra os deuses visíveis e invisíveis uns aos outros e a todos os gêneros superiores. Porém, os deuses visíveis e invisíveis estão mais diretamente unidos ao Uno, por conseguinte, também mais

⁴¹ No Neplatonismo tardio encontra-se um esquema triádico da manifestação onde uma coisa, ou de preferência, uma entidade inteligível, procede da sua unidade à multiplicidade, e retorna a si mesmo, enquanto sua identidade essencial permanece imutável num nível inicial; a sistematização desse conceito é encontrada em Proclo, denominado por ele como “cíclico” (*El. Th.*, prop. 33.), um movimento triplo de permanência, processão, e retorno (*monè, próodos, epistrophé*). Fases de um processo dinâmico, simples e contínuo (ocasionalmente considerado simultâneo) que infunde unidade-diversidade, causalidade e predicação; essencialmente uma relação metafísica e lógica. A aplicação teúrgica desse princípio determina que aquilo que “descende” à pluralidade deve “ascender” à sua fonte – ao ser elevado move-se da complexidade para a simplicidade, uma redução (*anagagé* na lógica Aristotélica). (SIORVANES, 1996, p.105-109; LLOYD, 1982, p. 18-45)

unidos uns com os outros. Uma declaração mais explícita dessa distinção é feita em *De Myst.* I.20.61,15-62,3, onde Jâmblico explica a diferença entre os deuses visíveis e os *daímones*. Os deuses visíveis, “... unidos aos deuses inteligíveis possuem a mesma forma/essência (*idéan*) que eles, mas os outros [os *daímones*] estão bem mais distanciados a eles em essência (*katá tén oúsían*)”.

Em sua doutrina, há acordo entre o decréscimo na cadeia do ser em que a entidade se encontra e sua menor participação no Uno, e parece estar corroborada no fragmento 8 do seu *Comentário ao Alcebiades*, onde apresenta como dogma que, independente do ponto em que um princípio começa a operar,

...não cessa sua operação antes de estender-se até o nível mais baixo, pois mesmo se é forte, não obstante, o fato de sua maior separação pode criar um fator de equilíbrio, tornando-o mais fraco... a influência dos princípios mais elevados é mais penetrante (*δριμυτέραν*), sentida de modo mais sublime (*ὕψελότερων*). (*In Alcebiadem*, fr. 8)

O Uno essencial exerce influência em toda a cadeia do ser, mas quanto maior a distância de uma entidade com o Uno, menor será seu efeito, e é esse o caso do Bem essente nos deuses, *daímones*, heróis e nas almas humanas. Estas diferem umas das outras em virtude do modo de participação “Nele”.

De volta ao *De Myst* I.5, e tendo assim estabelecido “o primeiro e último princípios dentre as classes divinas” - ou seja, o primeiro sendo o Bem além da essência e Bem essente, e o último as almas humanas puras -, Jâmblico prossegue explicando o papel dos intermediários, *daímones* e heróis nessa hierarquia unificadora e diversa (*De Myst.* I.5.16,7-17,19). Ambos estão alocados e classificados acima das almas. Os heróis encontram-se acima das almas e são completamente superiores a elas em “poder e excelência, beleza e grandeza, e em todos os bens apropriados para as almas”, no entanto, estão ligados a elas por um tipo de

vida similar. Imediatamente dependente dos deuses, embora vastamente inferior a eles, encontram-se os *daímones*, na posição hierárquica de Jámblico, que prossegue descrevendo suas funções:

...não é um iniciador primário de ação, mas submete-se a serviço da boa vontade dos deuses que seguem, revelando em atos sua bondade invisível, ao mesmo tempo assemelhando-se a ela [bondade], produzindo criações que são às suas imagens, dando expressão ao inefável e fazendo com que o informe resplandeça em formas, trazendo para o nível do discurso manifesto aquilo que é superior a todo raciocínio, e recebendo imediatamente o grau de participação na beleza que é inata a eles, provendo-a e transmitindo-a incessantemente para as classes de ser que vêm depois dela. (*De Myst.*, I.5.16,11-17,5)

As classes intermediárias estabelecem um vínculo comum entre os deuses e os humanos que, através de sua relação direta com os deuses, podem integrar e unificar o Bem com as almas humanas.

Eles inserem ordem e medida na participação decrescente do melhor, e a receptividade gerada em seres menos perfeitos, fazendo todas as coisas cooperativas e concordantes com todas as outras, na medida em que recebem dos deuses acima os princípios causais de todas essas coisas.⁴² (*De Myst.*, I.5.17,11-15)

A similaridade entre os deuses, *daímones* e heróis é que eles participam do Bem essencial por meio dos deuses invisíveis; já a diferença é a sua proximidade ao Bem. Os deuses visíveis estão imediatamente unidos a ele, os *daímones* através dos deuses visíveis e os heróis

⁴² Como nota Clarke; Dillon e Hershbell (2003, p. 23, n.39), nessa passagem Jámblico atribui aos *daímones* e heróis o processo cósmico de afinidade (*sympátheia*), reforçado em *De Myst.*I.7.23,2-7, onde Jámblico, estabelece a propriedade dos *daímones* e heróis como intermediários, tendo semelhanças com ambos os extremos (o Bem e as almas humanas), mas num encontro no meio desses, em uma “harmoniosa combinação misturada de ambos, tecem juntos nas medidas apropriadas”.

através dos *daímones*. Nessa teoria, a alma humana está tão distante do Bem essente que nem é mais possível falar de uma participação direta e, uma vez que a alma humana participa do Bem via os gêneros superiores, é através da sua ajuda que a alma poderá elevar-se.

Essa teoria de Jâmblico, das diferentes classes de almas e suas diferentes participações no Bem, encaixa-se perfeitamente com a sua teoria da prática teúrgica, como se verá. Vamos considerar, agora, como uma alma vem a necessitar de ritual teúrgico para a sua purificação.

2.3 A Teurgia e a Purificação da Alma

Pois sabemos, assim presumo, que a paixão (*πάθος*) é algo desordenado, falho, e instável, não sendo nunca senhora de si, mas dependente daquilo pelo que é controlada e para o que ela é escravizada para propósitos de geração. (*De Myst.*, I.10.36,10-12)

Na sua doxografia filosófica, o *De Anima*, Jâmblico quis, baseando-se na tradição, facilitar uma doutrina sobre a alma que superasse aquelas pouco claras de seus antecessores platônicos. Jâmblico busca explicar uma correta definição do que é a alma, ou seja, separada daquilo que lhe é superior, o *Noûs*, e diferente também do que lhe é inferior, o corpo, pois é um “termo médio (*tò méson*) entre o divisível e indivisível” (*De Anima*, 365.22–25). Como observou Prisciano: “A definição de tais assuntos é difícil porque a alma é uma e muitas em essência” (*ibid.*, 14.7–8). É um paradoxo que apenas a alma humana carrega devido à sua função cosmogônica de um meio entre extremos.

Desse modo, para a alma humana o fato de se apresentar misturada a um corpo é um grande empecilho para a execução de seus atos puros enquanto alma. E assim como o Platão lido por Jâmblico, este admite que a alma humana tem uma vida dupla⁴³; e não só isso, como

⁴³ Cf. *De Anima* 368.3 e *De Mysteriis* III.3.10,12-16.

também, combinada ao corpo a alma torna-se “outra” para si mesma, mas devido à sua posição como intermediária, ela

...não abandona a si mesma completamente (pois assim ela deixaria de ser alma), mas não preserva sua própria pureza, o resultado é que ela se mantém simultaneamente a mesma e outra. Sua alteridade não altera a si mesma completamente, nem sua identidade permanece pura e inalterada. (*De Anima*, 241.12–14).

Na passagem acima fica claro que as potências do composto corpo e alma diferem das da alma apenas, e no *De Anima* (373.18-21) Jâmblico classifica as potências perceptivas e apetitivas como somáticas, e a intelectual como psíquica. A potência intelectual é “pura” e não faz uso do corpo. Vê-se que, de fato, para ele o corpo parece ser um impedimento para a intelecção das almas humanas:

Assim, os atos das almas universais e mais divinas não são misturados devido à pureza de suas essências, mas aqueles das almas individuais imersas na matéria não são imaculados na mesma medida; e os atos das almas que estão ascendendo e se libertando da geração despojam-se de corpos para o futuro, enquanto aquelas que estão descendendo estão entremeadas e entrelaçam-se com eles de várias maneiras. E aquelas almas que estão montadas sobre corpos pneumáticos de uma natureza uniforme e pela qual arranjam calmamente seja o que for que escolham, desde o início expressam os seus atos sem qualquer dificuldade; mas aquelas que são semeadas em corpos mais sólidos e aprisionados a eles, estão impregnadas, de uma maneira ou de outra, com a natureza desses. Além disso, as almas universais direcionam para si as coisas que elas administram, enquanto que as almas particulares são direcionadas para os objetos de seus cuidados. (*De Anima*, 373.25-374.6)

A alma não pode exercer uma perfeita intelecção quando misturada à matéria, e ao voltarmos para o *De Mysteriis*, Jâmblico nos apresenta uma explicação de como o corpo pode

causar um impedimento para a pureza dos atos da alma. Em I.18, onde Jâmblico discute a causa do mal no mundo, ele nos explica que a causa não são os deuses, mas a débil participação da matéria nos poderes divinos. Os deuses têm poderes infinitamente grandiosos (I.18.53,6-7), os quais estendem-se ao reino da geração, mas embora esses poderes sejam para o bem desse reino, esse reino tende a distorcê-los, recebendo o bem dos deuses de maneira autocontraditória e parcial (*makoménos kai meristos*, I.18.53,3).

De fato, o reino da geração, sendo multiforme, e construído de diversos elementos, recebe, não sem esforço, e numa medida parcial, por razões de contrariedade e divisibilidade a ele apropriado, sua unidade e liberdade da diferenciação; com paixão recebe o impassivo, e em geral de acordo com a sua própria natureza, e não com seu poder, o qual é naturalmente apropriado para participar deles. (*De Myst.*, I.18.54,1-5)

Para Jâmblico, há algo na matéria em si que causa a alteração na recepção dos poderes emanados dos deuses. A construção composta e multiforme do reino da geração recebe de maneira fragmentada os poderes íntegros dos deuses, distorcendo-os de acordo com a sua natureza. Assim prossegue Jâmblico:

Então, mesmo como aquilo que vem-a-ser participa do ser em uma maneira adequada ao vir-a-ser, e o corpo do incorpóreo de uma maneira corpórea, assim também no caso das entidades físicas e materiais no reino da geração participam de corpos imateriais e etéreos superior à natureza e geração numa maneira desordenada e desarmoniosa. (*De Myst.*, I.18.54 , 6-11)

Apesar das partes envolvidas na matéria participarem da beleza e perfeição do todo, elas assumem uma parcela da indigência da matéria e, em virtude das restrições da corporeidade, não é possível conter as atividades do todo. Sendo apenas participante do ser, o vir-a-ser diverge daquilo

de que ele participa, e ao receber essa participação como sendo outro é incapaz de comportar, de modo pleno e harmonioso na sua individualidade, a alteridade.

Pois nunca haveria algo tal como participação (*μετάληψις*) em primeiro lugar, se o participante não tivesse algum elemento divergente nele também. E se ele recebe aquilo de que é participado em, como algo outro e diferente, é justamente esse elemento (o um que é outro) que, no reino terrestre, é mal e desordenado. É a participação (*μετάληψις*), então, que se torna a causa da proliferação da alteridade em entidades secundárias, e também a mescla dos elementos materiais com emanções imateriais, e além disto, o fato de que o que é provido de um lado é recebido pelas coisas deste reino de outra maneira. (*De Myst.*, I.18.55, 3-6)

Ora, tem-se, então, que o mal é resultado da recepção inapropriada dos poderes divinos na incapacidade do reino material de suportar de forma plena os poderes e as puras forças vitais dos deuses. Acusar os deuses de serem a causa do mal é transferir a sua própria debilidade para as causas primeiras, é, nos diz Jâmblico, como se um doente que não pudesse tomar sol acusasse o sol de ser prejudicial, não reconhecendo a sua própria insuficiência e vulnerabilidade.

...visto que a debilidade do reino material e terrestre não tem plena habilidade para absorver o imaculado poder e pura força-vital das entidades etéreas, ele transfere sua própria vulnerabilidade para as causas primeiras (*De Myst.*, I.18.55,10-56,1)

No Livro IV, Jâmblico discute com maiores detalhes o problema da justiça e do mal e reforça essa conclusão (*De Myst.*, IV.8-9). É importante ressaltar que para ele a matéria não é inerentemente má: ocorre que ela não tem capacidade de receber de forma apropriada os poderes emanados pelos deuses, desse modo o amálgama com a corporeidade limita a alma de uma participação plena e harmoniosa no Bem. Segue-se que a purificação é necessária para superar o *páthos* causado pela matéria.

A verdadeira Teurgia, nos diz Jâmblico, faz com que os teurgistas acostumem-se, “enquanto ainda em seus corpos, a permanecerem à parte (*àphístasthai*) de seus corpos, e voltarem-se ao seu eterno e inteligível primeiro princípio" (*De Myst.*, I.12.41,6-7). Tal processo não comporta *páthos*, pois visa justamente à purificação das débeis afecções corpóreas, a fim de permitir a pura intelecção da alma e, desse modo, a unificação com os deuses.

Se, então, é a purificação das paixões e libertação dos labores da geração e unificação com o divino primeiro princípio que a ascese através das invocações proporciona aos sacerdotes, como é possível vincular a noção de paixões a esse processo? (*De Myst.*, I.12.41,13-42,1)

Assim, Jâmblico pode afirmar que o ritual teúrgico é, de fato, “um método para a salvação da alma” (*De Myst.*, I.12.41,9-10)

É, conseqüentemente, para o cuidado da alma em nós, e pela moderação dos males que são anexados a ela devido à geração, e pela sua libertação e emancipação dos grilhões que tais atos são realizados. (*De Myst.*, I.11.40,7-9)

Enquanto a alma permanecer impura pela debilidade da matéria, ela estará incapaz de participar de forma apropriada no Bem essente, pois a matéria distorce suas emanações divinas, conforme será explicitado adiante. A purificação teúrgica age removendo a contaminação causada pela fraqueza da matéria e reunindo a alma ao Bem através dos divinos intermediários. Os gêneros superiores, por sua vez, têm um papel unificador e intermediário para a purificação das almas humanas, levando até elas o Bem essente e elevando-as aos deuses. Uma vez que a alma é auto-alienada e separada do divino *Noús*, não é difícil ver a importância da ajuda dos deuses para sua salvação, não importando quão excepcional ou elevada seja a alma humana, pois enquanto humana ela estará confinada a uma única forma de

consciência que a faz “diferente de si mesma” (*De Myst.*, III.148.12–14.) e separada do divino *Noûs*. Reconhecer isso é a primeira, e talvez uma das mais árduas tarefas, para que se possa fazer a ascese da alma. Aceitar isto implica em ser um “companheiro inferior” e seguir a sua existência como “inferior, deficiente e imperfeita” comparada a todos os outros seres imortais (*De Myst.*, I.21.2). É exatamente assim que Jâmblico reconhece o *status* inferior da alma humana, e ele é bem direto quanto a isso ao afirmar que: “comparada à perfeição divina, até a alma perfeita é incompleta” (*De Myst.*, III.149.10).

Ainda que haja esse aparente hiato entre o homem e o divino *Noûs*, há um fundamental aspecto na concepção neoplatônica de Jâmblico a respeito da relação da alma humana com o *Noûs*, que elimina essa barreira. Parece importante empreender, então, uma breve análise da concepção de Jâmblico sobre sua doutrina a respeito do *Noûs*. Para ele, as almas individuais não participam diretamente do *Noûs* mais elevado e Divino (*νοῦς χωριστός* ou *ἀμέθεκτος*, conforme será visto adiante), mas no *De Anima* (457.13-14) diz que na nossa alma há "uma disposição [*διάθεσις*], boa em forma, semelhante àquela dos deuses em intelecto", como nota Finamore (1997) a respeito do uso da palavra *διάθεσις*: "...Jâmblico escolhe cuidadosamente a palavra para distinguir o que a alma humana possui do Intelecto que existe no reino superior", é uma “disposição”. Esse seu *noûs* não é um hábito (*ἔξις*) da alma (cf. *In Timaeum*, fr.60), portanto, a alma humana a qual não pensa sempre intelectualmente (*In Timeum*, fr.87.20), mas pode fazê-lo em certos momentos e sob certas condições, tem o seu *noûs* não como uma condição ativa da alma. Em segundo lugar, essa habilidade é divina. Então, quando inteligimos (*noein*), nossa alma, intermediária entre os dois reinos, está mais afim aos reinos superiores do que aos inferiores. Existe, desse modo, uma potência intelectual na alma humana. Segue, portanto, uma breve consideração de como esta potência se encaixa no esquema metafísico de Jâmblico.

2.4 O *Noûs* na Metafísica de Jâmblico

O plano de Jâmblico nos é dado no *In Timaeum*, fr.54-56 e 60. Ao considerar os dois movimentos do *Timeu*, o movimento do mesmo (*Timeu*, 36c2-3) e o movimento do outro (*Timeu*, 36c5), Jâmblico alega que esses movimentos não são da alma mas do Intelecto (*In Timaeum*, fr.55). O movimento do mesmo refere-se ao “Intelecto separado das almas”, enquanto o movimento do outro refere-se ao Intelecto que não foi separado (*ibid.*, fr.56). Esses representam: primeiro o *noûs χωρίστος* ou *αμέθεκτος*, a seguir o *noûs ἀχωρίστος* ou *μετεκτός*. Platão chamou o círculo do mesmo de movimento externo, e o círculo do outro de movimento interno (*Timeu*, 36c4-5), e Jâmblico interpretou isto como o Intelecto *αμέθεκτος* que rodeia (*periékei*; *In Timaeum*, fr.55.10; *perékontos*, *ibid.*, fr.56.5) a alma (ou seja, toda a ordem da alma) e não se mistura (*ibid.*, fr.56.6) com ela, enquanto o Intelecto *μετεκτός* está na alma (fr.56.6), misturado com ela e a conduzindo. Sendo assim, toda a ordem da alma (incluindo as almas individuais dentro dela) não participa diretamente do Intelecto mais elevado. Com isso Jâmblico pode concluir que:

...a alma participa do Intelecto, na medida em que ela [a alma] é intelectual, e através dele [*νοῦς μετεκτός*] une-se também ao Intelecto divino [*νοῦς ἀμέθεκτος*]. Pois, uma vez que a alma do Todo participa no Intelecto, ela ascende ao Inteligível. (*In Timaeum*, fr.55.14-17)

Assim, a alma do Todo e, conseqüentemente, outras almas inferiores participam não do Intelecto Divino (*νοῦς ἀμέθεκτος*), mas do *noûs μετεκτός*. Um acesso da alma individual para o Intelecto Divino se dá através de um segundo intelecto que é a sua própria potência intelectual (*νοῦς μετεκτός*)⁴⁴. Além disso, as almas individuais junto com a alma do Cosmos,

⁴⁴ Em uma manobra estratégica Jâmblico fundamenta a separação da alma humana incorporada com o Divino *Noûs* numa hábil aplicação do conceito da tradição platônica de participação (*metechein*).

que é *metekté*, são intelectuais na medida em que elas estão cercadas pela alma não-participada (*In Timaeum*, fr.54.14-23). Jámblico discute essa alma transcendente no *In Timaeum*, fr.50, definindo-a como a alma que é “transcendente, hipercósmica, absoluta, e suprema acima de tudo”. Dessa alma procede a alma do Cosmos e todas as almas individuais (*In Timaeum*, fr. 54.10). As almas individuais são todas as almas divididas entre os corpos, tanto etéreis como materiais, o que inclui todos os gêneros superiores e as almas humanas.

Pode ser vista, com isso, a difícil posição em que se encontra a alma humana, complicando-se ainda mais ao lembrar que a alma humana está no mais baixo patamar da hierarquia psíquica e em sua essência é diferente de todas as outras almas que são acima.

Uma representação prática de toda essa concepção filosófica acima é demonstrada ao retornarmos para o *De Mysteriis*. Em I.15, Jámblico, em resposta à observação de Porfírio de que as orações dos homens são impuras e incabíveis de serem oferecidas ao *Noûs*, procede com uma discussão sobre as orações e assim retruca:

De forma alguma! Pois é devido a esse mesmo fato, que nós somos vastamente inferiores aos Deuses em poderes, pureza, e tudo mais, que é antes de tudo mais crítico que oremos a eles ao máximo. Pois o reconhecimento de nossa insignificância (*oúdeneias*), quando comparamo-nos aos deuses, faz voltarmos espontaneamente à oração. E de nossa súplica, num curto espaço de tempo somos elevados para aquele a quem oramos, e pelo nosso contínuo intercuro obtemos uma semelhança, e da imperfeição somos gradualmente envolvidos pela perfeição divina. (*De Myst.*, I.15.47.13–48.4)

A compreensão de sua *oúdeneias* é a primeira necessidade de reconhecimento do homem para despertar em si o movimento em busca dos deuses. Em outro contexto, Jámblico diz que quando a alma se torna ciente de sua “feitura” separada dos deuses, ela é atraída para a beleza divina (*De Myst.*, I.11.39,3–13).

As orações não são apenas palavras perceptíveis, mas algo divino e intelectual (*theían kai noerán*; *De Myst.*, I.15,48.10), sua origem é divina, são símbolos-chave⁴⁵ (*synthémata*; *De Myst.*, I.15,48.7) dos deuses, e compartilham de um poder divino conosco (I.15,48.5-13). Desse modo, as orações são um vínculo intelectual entre os deuses e os homens. Ao orar cria-se um vínculo de identificação com a presença ativa dos deuses, afirma Jâmblico: “No momento da oração, o divino em si está literalmente unido a ele mesmo” (I.15.47.9). Aqui, é importante ressaltar que a parte de homem que recebe as orações e as envia de volta para os deuses é a sua potência intelectual (a *noesis*)⁴⁶:

Pois aquele elemento em nós que é divino e intelectual e uno ou, se você deseja denominá-lo, inteligível, é claramente estimulado, então, ao orarmos, e quando estimulado, aspira primordialmente àquilo que é semelhante a si, e une-se a perfeição essencial (*De Myst.*, I.15.46.13-16)

Gradualmente, assemelha-se ao deus para quem se ora (I.15, 48.1-2)⁴⁷. O poder das orações eleva e conecta aos deuses por meio do intelecto, e dessa forma as orações atuam como um componente necessário aos rituais divinos (*De Mysteriis*, V.26.238,14-15). Pelo intelecto se conhece e se une aos deuses, mas é importante ressaltar que essa potência deve ser “estimulada” para que sua presença se torne ativa, e só assim é possível conhecer e se unir ao divino, ou seja, todas as almas humanas possuem essa potência, mas quando incorporadas apenas algumas almas conseguem ativá-la⁴⁸. E, como vimos, a possibilidade de união com os deuses só é possível, diz Jâmblico, porque na alma coexiste, na sua própria essência, um conhecimento inato (*emphytos gnosis*) dos deuses.

⁴⁵ A identificação da oração como um *synthemata* é de fundamental importância para a articulação da atualização divina. A esse respeito ver adiante, nesse capítulo, seção 5 *Symbola-Synthemata*.

⁴⁶ Cf. também *De Mysteriis* V.26.238,12-13, onde Jâmblico declara que passar o tempo orando nutre nosso intelecto.

⁴⁷ Cf. também *De Mysteriis*, V.26.

⁴⁸ Ver em 4.3, n.83, adiante nesse trabalho.

A *gnosis* inata ou atração essencial do *De Mysteriis* (I.3.7,14; 8,2) é o ponto através do qual um teurgo, em sua experiência na forma corpórea, reconhece a si mesmo como o eixo central da sua função cosmogônica enquanto alma humana. E assim, os rituais teúrgicos são necessários, quando executados de forma apropriada, para manifestar essa atração inata aos deuses e canalizar as suas energias em nossa potência intelectual, de acordo com a capacidade de cada alma, por meio dos *symbola-synthemata*.

2.5 *Symbola-Synthemata*

As noções expressas nos termos *symbolon* e *synthema* são fundamentais para a defesa da eficácia do ritual. *Symbolon* e *synthema* são termos utilizados, de certa forma, como sinônimos já nos Oráculos Caldeus, e no *De Mysteriis* aparentemente continuam sendo⁴⁹. Mas, note-se que, dentro da exegese textual neoplatônica esses termos tiveram sua própria aplicação. Peter Struck (2004) aponta que Porfírio, na sua obra *A Caverna das Ninfas*, aplica o termo *symbolon* referindo-se a uma “imagem literária alegórica que comunica uma mensagem oculta” (Struck, 2004, p. 214). Os Pitagóricos também eram reconhecidos pela tradição de se expressarem em “símbolos”, sugerindo uma sabedoria secreta⁵⁰. Desse modo, vê-se que, anteriormente a Jâmblico, já havia uma longa tradição de entendimento dos *symbola* em termos de manifestação linguística velada, de mistérios ocultos. Porém, Jâmblico vai um passo além, derivando dessa tradição estes termos de modo precisamente definido para uma aplicação no contexto ritualístico⁵¹.

⁴⁹ Apesar de que nem nos Oráculos Caldeus e nem no *Corpus Hermeticum* o *symbolon* é expresso em conexão com os atos rituais. (STRUCK, 2004, p.216-217).

⁵⁰ *Ibid.*, p.214

⁵¹ Struck compara a adaptação do termo em Jâmblico a uma equivalência com o termo talismã entendido por “um símbolo-chave (*token*) com alguma forma de conexão eficaz para aquilo que pretende representar” (*Ibid.*, p.204.).

No *De Mysteriis*, *synthema* e *symbolon* expressam uma ponte mediadora que conecta e articula a realidade material com o reino transcendente. A imagem sensível do objeto é, desse modo, uma manifestação material de uma corrente do hipercósmico transcendente, ou seja, são sinais. Traçar esta linha conceitual é sustentável, talvez, apenas para uma mente comprometida com a sacralidade do cosmos material subordinado ao imaterial. Segundo Gregory Shaw:

Synthemata eram as “cartas na manga” do maço cosmológico de Jâmblico. Eles revelam a presença dos deuses em qualquer grau de realidade uma vez que cada um era sustentado diretamente por eles. Ainda assim a ascensão de cada alma era gradual, e seu nível particular de apego, somente um encontro com um *synthemata* daquele nível permitiria a alma proceder. (SHAW, 1995, p. 180)

Peter Struck, em seu livro *Birth of the Symbol* (2004), explica também que:

Aqui o mundo material é fabricado por representações, mas é significante (ou seja, tem uma dimensão semântica) por ser um *synthēma-symbolon*. A imagem (*eikōn*) marca o mundo material em seu *status* como uma débil representação de um princípio maior, mas o mundo visto como símbolo indica seu *status* como uma manifestação – isto é, algo que age de acordo com as lógicas de seu rastro, com a capacidade de apontar-nos de volta às ordens mais elevadas que a produziram. (STRUCK, 2004, p.221)

Nesse contexto metafísico em particular, *σύμβολα* e *συνθήματα* não são sinais arbitrários, mas traços ontológicos do divino e inseparáveis do mundo sensível. Dessa forma, *σύμβολα* e *συνθήματα* podem ser entendidos como símbolos-chave, sendo um ponto de contato entre a realidade sensível e a forma inteligível na qual participa. A consolidação do princípio inteligível no mundo sensível na forma de símbolo deve ser correlata ao

simbolizado, para que este seja conhecido e, com isso, possa manifestar o princípio que o moldou, transmitindo no contexto adequado a expressão de sua potencialidade. Nesse ponto, o potencial imanente do símbolo é expresso, e a força que se encontra no simbolizado é entendida ou “revelada”, contanto que tenha sido corretamente manifestado.

Se, então, entendermos a realidade material como sendo diretamente uma manifestação das formas transcendentais, onde o mundo sensível em sua particularidade é uma proporção adequada dos princípios mediados pelo Demiurgo, segue que, para Jâmblico, não é qualquer objeto que é válido ou discernível em suas respectivas relações. Jâmblico acredita que esses *symbola* haviam sido preservados em rituais pela teologia de sábios como os egípcios (*De Myst.*, VII.1.249,9–250,8).

Apesar da declarada transmissão iniciática desses símbolos, Jâmblico deixa claro a intrínseca relação da imagem sensível com a união símbolo-simbolizado transcendente. Há uma passagem no *De Mysteriis*, onde Jâmblico sugere que certos “trabalhos de Teurgia” funcionam como símbolos, ou que eles “preservam alguma outra imagem”; os termos *symbolon* e *eikon* são empregados de forma um pouco confusa para o leitor, no entanto, Jâmblico deixa explícita a analogia entre o *eikon* teúrgico e a manifestação da forma invisível no mundo natural:

Dos trabalhos de Teurgia que são realizados em qualquer ocasião, alguns tem uma causa que é secreta e superior a toda explicação racional, outros são como símbolos (*ὡς σύμβολα*) consagrados por toda a eternidade pelos seres superiores, outros preservam alguma outra imagem (*εἰκόνα τινὰ ἄλλην ἀποσώζει*), assim como a natureza em suas funções gerativas imprime (sobre as coisas) formas visíveis dos *lógon* invisíveis (*τῶν ἀφανῶν λόγων ἐμφανεῖς τινὰς μορφαῖς*). (*De Myst.*, I.11.37,6-10)

Desse modo, alguns rituais, apesar de ambigüamente descritos “como símbolos” são indissolúvelmente unidos aos deuses; outros, “preservam alguma outra imagem”. Todavia impreciso o uso, fica claro que símbolos e imagens, aqui, não são precisamente a mesma coisa. Mesmo garantindo que para falar de alguma “outra imagem” possa sugerir “imagem” como alternativa para símbolo, o que mais se ressalta é a próxima justaposição de “imagem” com a formulação da manifestação física da forma.

Segundo nos afirma a passagem, a “natureza (...) imprime [ἀπετυπώσατο] ⁵² (sobre as coisas) formas visíveis dos *lógon* invisíveis”. Note-se que há uma coerente elaboração de uma estrutura metafísica fornecida pela analogia entre as formas e as suas manifestações no mundo natural: *eikonas* manifestam “*lógon* invisíveis” assim como as “formas visíveis” fazem na natureza. Ou seja, o *eikon* dá expressão perceptível ao princípio invisível.

A relação dos *lógoi* invisíveis e o mundo material é reafirmada numa posterior passagem, onde Jâmblico esclarece sua reverência pelas artes sagradas egípcias, e ao fazê-lo deixa algumas dessas conexões mais explícitas:

As seguintes dificuldades requerem a mesma Musa teosófica para a sua solução, mas antes de tudo, eu gostaria de explicar a você o modo da teologia praticada pelos egípcios. Pois esse povo, imitando a natureza do cosmos e dos poderes demiúrgicos dos deuses (*τὴν δημιουργίαν τῶν θεῶν μιμούμενοι*), desvelaram certas imagens (*εἰκόνας τινὰς*) de mística inefável e intelectões invisíveis por meio de símbolos (*διὰ συμβόλων*), assim como a natureza imprime os *lógois* invisíveis em formas visíveis através de algum tipo de simbolismo (*ὥσπερ καὶ ἡ φύσις τοῖς ἐμφανεῖσιν εἶδεσι τοὺς ἀφανεῖς λόγους διὰ συμβόλων τρόπον τινὰ ἀπετυπώσατο*), e a atividade criativa dos deuses indica a verdade das formas em imagens visíveis. (*De Myst.*, VII.1.249,9-250,5)

⁵² Shaw (1995, p.163-64), faz uma análise de outras ocorrências do uso deste verbo em Jâmblico com a finalidade de descrever a fundação da matéria com a forma.

A afirmação de que os egípcios imitam “a natureza do cosmos” nas suas práticas, sugere um paralelo com a passagem anterior onde “imagem” fornece uma manifestação visível do princípio formal. Essa passagem realmente acrescenta uma dimensão à nossa discussão, na medida em que, explicitamente, traça um paralelo entre as atividades sagradas e cosmogônicas. Os egípcios criaram imagens sagradas do mesmo modo que o demiurgo. Eles as fizeram: “assim como a natureza imprime os *lógous* invisíveis em formas visíveis através de algum tipo de simbolismo”.

É-nos dito, com isso, que o simbolismo é a forma pela qual a natureza imprime os *lógous* invisíveis em formas visíveis. E da mesma maneira, os egípcios, nos seus rituais simbólicos, exibem “certas imagens” de “intelecções invisíveis” através do uso dos símbolos. Nessa formulação, é certamente significativo que a imagem é o que os egípcios manifestam exteriormente assim como as formas visíveis são o que a natureza imprime. Já no caso dos *symbola*, eles assumem um papel mediador na criação da imagem exterior, pelo qual inferimos sua participação na dimensão formal. Sendo assim, em Jâmblico os egípcios são entendidos como imitando o trabalho demiúrgico cósmico, como deixa claro a passagem: “Pois esse povo, imitando a natureza do cosmos e dos poderes demiúrgicos dos deuses...”. Procede então uma alusão à capacidade dos egípcios de identificar e direcionar as formas na manipulação de *symbolon* para criar a conexão com o divino no ritual. Jâmblico, de fato, mostra seu comprometimento com essa ideia de que os rituais religiosos conduzem o praticante a esse tipo de harmonia cooperativa com as entidades divinas. Para esse modelo ser viável, ele deve manter o princípio de que a imagem e forma estão unidas: o *eikon* é entendido como a manifestação mediando os princípios ocultos ou *symbolon*.

Uma possível resposta às acusações de Porfírio, de que a Teurgia seria apenas tentativa de manipular os deuses, pode ser encontrada apenas nas passagens acima, pois sugerem um meio pelo qual o teurgo possa ser envolvido numa cooperação harmônica com o trabalho do

demiurgo. Todavia, ao final do Livro I, Jâmblico distancia ainda mais a Teurgia de tais acusações ao alinhá-la com as atividades demiúrgicas:

Não estava esse culto estabelecido por lei no começo, intelectualmente, de acordo com as ordenações dos deuses? Ele imita a ordem dos deuses (*μιμείται δὲ τὴν τῶν θεῶν τάξιν*), tanto a inteligível quanto a dos céus. Ele possui as medidas eternas do que verdadeiramente existe (*μέτρα τῶν ὄντων αἰδία*) e maravilhosos símbolos (*συνθήματα θαυμαστά*), tais como têm sido enviados para cá pelo criador e pai de todos, por meio dos quais as verdades indizíveis (*τὰ μὲν ἄφθεγκτα*) são expressas através de inexprimíveis símbolos (*διὰ συμβόλων ἀπορρήτων*) secretos, seres além das formas trazidos sob controle da forma, coisas superiores a toda imagem reproduzida pelos sentidos, e coisas trazidas para a completude através de uma única causa divina, que em si transcende de longe as paixões de maneira que a razão é incapaz de apreendê-la. (*De Myst.*, I.21.65,2-11)

Os cultos teúrgicos são, para Jâmblico, uma imitação da ordem divina, concepção essa que não pode ser confundida como a mera manipulação de forças transcendentais por ordens inferiores. Ela é estabelecida “de acordo com as ordenações divinas... possui as eternas medidas do que realmente existe”, aqui equivalentes aos “maravilhosos símbolos-chave”. Esses *synthemata* são os meios para dar expressão exterior às verdades inexprimíveis. O interessante é que essa expressão exterior é compreendida através de símbolos secretos, que são em si, curiosamente, inexprimíveis. Note-se que tanto os *synthemata* quanto os *symbola* apresentam funções mediadoras num mesmo processo, o de manifestar as verdades ocultas no mundo sensível. Parece que Jâmblico realmente equivale *synthema* e *symbolon*, onde *symbolon* é o lado “teúrgico”, ou lado conceitual do *synthema*, ou seja, o que a forma na realidade se “torna” quando aplicada pelo teurgo no ato de cooperação demiúrgica: uma forma transformada em uma conexão intercambiável efetiva que habilita a participação do teurgo no reconhecimento dos moldes do cosmos manifesto. A noção de equivalência entre os termos *symbolon* e *synthema* é sustentada também em outra passagem:

O teurgista, através dos poderes dos símbolos inefáveis (*διὰ τὴν δύναμιν τῶν ἀπορρήτων συνθημάτων*), comanda entidades cósmicas não mais como um ser humano ou empregando uma alma humana, mas, existindo sobre elas na ordem dos deuses, usa coerções maiores do que são consistentes com a sua própria essência - não, todavia, com implicação de que ele iria realizar o que ele afirma, mas usando tais palavras para instruí-los do quanto, quão grande e que tipo de poder ele detém através de sua unificação com os deuses, que ele ganha através do conhecimento dos símbolos inefáveis (*ἀπορρήτων συμβόλων ἢ γνῶσις*).
(*De Myst.*, VI.6.246,12-247,5)

A maestria do teurgista de comandar entidades cósmicas “através dos poderes dos inefáveis” é uma maestria obtida por ele pelo “conhecimento dos símbolos inefáveis”. A passagem anteriormente citada (*De Myst.*, I.21.65,2-11) sugere, no entanto, que é a “*gnosis*” dos inefáveis *synthemata*, que garante o acesso ao poder efetivo dos *symbola*. Tais inversões reafirmam a visão de que *symbolon* e *synthema* são termos cambiáveis, talvez um com uma ênfase mais teúrgica e outro mais filosófica, porém com força equivalente ao mundo das formas.

Essa articulação desenvolverá, mais tarde, o paralelo sagrado-cosmogônico que vimos evidente primeiramente na passagem de enaltecimento dos sacerdotes egípcios. Ou seja, ao invés de dar o mundo sensível e sua formação demiúrgica como uma analogia para Teurgia, Jámblico escreve sobre a prática teúrgica e a criação cósmica como se fossem o mesmo processo: o ritual teúrgico espelha a ordenação demiúrgica do mundo material. Fica claro, quando Jámblico escreve sobre “seres além das formas trazidos sob o controle da forma” e “coisas superiores a todas as imagens reproduzidas através de imagens”, ou tudo o que emana através de uma única e última influência de “uma única causa divina”, que a sua linguagem pretende agora ser aplicada com força equivalente tanto na prática teúrgica como no trabalho

demiúrgico de criação. Embora sua linguagem expresse termos como “intelecções invisíveis” e “lógoi invisíveis”, é neles que se encontra um movimento desbravador em busca de uma linguagem para ao menos apontar às “inexprimíveis verdades”, uma linguagem de um mundo sensível que dê a expressão e forneça a articulação ao que poderia de outro modo ser considerado silenciosamente transcendente, todavia, ao mesmo tempo mantendo-se num mesmo território filosófico. As mesmas pressuposições sobre princípio-forma e manifestação material são aplicáveis, a única diferença seria que Teurgia é agora uma *techné* na qual os *symbola/synthemata* se expressam em *eikon*, ou seja, o *symbolon* possui um *eikon* sob o aspecto de sua plena visibilidade. Todos podem perceber a “imagem”, embora nem todos possam perceber a “imagem” como um “símbolo”.

Em outra passagem crucial para completar o entendimento desses termos utilizados por Jámblico, ele emprega diretamente o problema da percepção do divino no mundo sensível. Aqui Porfírio diminui a confiança no *eikon* como uma “verdadeira” manifestação da realidade; ele argumenta que a possibilidade de que o divino e transcendente possa ser manifestado de forma fidedigna no mundo sensível é um pré-condicionamento tolo para crer na viabilidade de uma coerção ou manipulação encósmica, implicando, com isso, que a Teurgia emprega uma falsa confiança na percepção:

Garantindo, assim, que a ignorância e o engano são falhos e ímpios, não segue a isso que as oferendas feitas aos deuses, e trabalhos divinos, sejam inválidos, pois não é o pensamento puro que une o teurgista aos deuses. Afinal, o que então impediria aqueles que são filósofos teóricos de desfrutar uma união teúrgica com os deuses? Mas a situação não é essa: é a realização de atos a não serem divulgados e além de toda concepção, e o poder de símbolos (*συμβόλων*) inexprimíveis, entendidos somente pelos deuses, que estabelecem a união teúrgica. Sendo assim, não trazemos essas coisas pela intelecção apenas; pois se assim fosse sua eficácia seria intelectual, e dependente de nós. Mas nenhuma dessas hipóteses são verdadeiras. Porque mesmo quando não estamos engajados em intelecção, os símbolos (*συνθήματα*) em si mesmos, e por si mesmos

realizam seus trabalhos adequadamente, e os poderes inefáveis dos deuses, aos quais esses símbolos se relacionam, em si reconhecem as suas próprias imagens (*eikonas*), não por terem sido estimulados pelos nossos pensamentos. Pois não está na natureza das coisas que contêm serem estimuladas pelas coisas contidas nelas, nem das coisas perfeitas pelas coisas imperfeitas, nem mesmo do todo pelas partes. Portanto, não é sequer através de nossa inteligência que as causas divinas são chamadas à atualidade; mas é necessário que essas e todas as melhores condições da alma e nossa pureza ritual pré-exista como causas auxiliares; mas as coisas que apropriadamente estimulam a vontade divina são os próprios símbolos (*συνθήματα*) divinos. E com isso, a atenção dos deuses é despertada por eles mesmos, recebendo, não de um ser inferior, qualquer princípio para si de sua atividade característica. (*De Myst.*, II.11.96,9-97,7)

Em resposta a Porfírio, Jámblico argumenta que “não trazemos essas coisas pela inteligência apenas”; ao invés, é o “poder de símbolos inexprimíveis, entendidos somente pelos deuses, que estabelecem a união teúrgica”. Os *symbola* divinos, nessa passagem onde é expressa a equivalência de seu papel com o termo *synthemata*, “por si mesmos realizam seus trabalhos adequadamente”. Além disso, em um movimento sugestivo desse emaranhado de definições, Jámblico nota que os poderes divinos, “aos quais esses [*synthemata*] se relacionam”, reconhecem nos *synthemata* “as suas próprias imagens [*eikonas*]”. Aqui o *eikon* quase parece ser fundido ao mesmo âmbito de definição que os *symbolon-synthema*, uma aplicação que sugere uma súbita intenção de Jámblico em quase eliminar uma distinção entre essência e manifestação. A imagem é para ser entendida como algo divino ao lado da forma.

Teurgia é, com isso, uma atividade divina, na qual o teurgo pode ser reunido em assimilação aos agentes divinos pela correta identificação dos *eikonas/symbola* reconhecidos pelo poder divino como “as próprias imagens de si mesmos”, para os quais o poder divino se volta convocando “causas divinas... para atualidade”, sendo essencialmente ativamente presente. Foi simplesmente necessário para Jámblico defender a legitimidade da divindade na experiência sensível das imagens no mundo, pois a base de sua articulação da Teurgia baseia-

se na premissa que imagem é a face de uma conexão intercambiável com o divino, o *symbolon-synthema* do divino, que é sempre o lugar da particular atualização transcendente no mundo. Dentro desse escopo, a eficácia da ritualística pode ser defendida.

Por meio da identificação com o símbolo, e o gradual conhecimento despertado pelo ritual, o símbolo se torna o simbolizado, que encontrava-se “oculto” na estrutura simbólica (i.e., o *eikon*), e que esta nunca deixou de expressar.

Pois o símbolo visual não é um sinal convencional, mas conectado pela rede de correspondências e afinidades com a essência supra-celestial que a encorpora, é consistente esperar que ele participe, não somente do “significado” e “efeito” do que ele representa, mas também que torne-se intercambiável com ele. (GOMBRICH, 1948, p.176)

A essência que habita escondida no símbolo em seu estado potencial requer ativação, que ocorre por meio do ritual. É essa mesma essência, ou princípio arquetípico, se expressa por uma relação mútua, evidenciando-se pelo símbolo e pela nossa participação nele. A expressão do princípio é possível graças à mediação simbólica e à identificação com o símbolo, ambos reativados pela exegese do ritual.

Na perspectiva filosófica de Jâmblico, a eficácia dos rituais teúrgicos é defensável dentro de uma estrutura intelectual em que se encontram inerentes a imagem e forma simbólica, *eikon* e *symbolon-synthema*, manifestação e atualização do poder divino. Tal posição é possível e válida somente dentro dos termos dessa metafísica em particular, onde a realidade sensível encontra-se integrada ao divino. Como Jâmblico cuidadosamente explica: “[a Teurgia] não atrai os deuses impassíveis e puros para o que é passivo e impuro, mas, pelo contrário, faz de nós, que nos tornamos passivos através da geração, puros e imutáveis” (*De Myst.*, I.12.42,1-4).

3 LIVRO II – AS MANIFESTAÇÕES DIVINAS

Jâmblico, no livro II do *De Mysteriis*, inicia uma extensa discussão acerca dos aspectos e das características das manifestações (*επιφάνειαι*) divinas, e, seguindo Porfírio, questiona como é possível detectar e distinguir a presença de cada ordem divina num ritual teúrgico. Concentrando-se na luminosidade e na uniformidade das aparições (*φάσματα*), Jâmblico afirma que os seres divinos são apreensíveis para os teurgistas, relatando uma escala decrescente de visões do mais resplandecente e mais uniforme às mais variadas e dispersas formações.

Os acadêmicos tendem, em geral, a fazer uma avaliação superficial desse segundo Livro, talvez não se aprofundem nos detalhes por se tratar de uma descrição clara e direta, e, como aponta Saffrey (1973, p.293 *apud* CLARKE, 2001, p.104), garante a necessidade de menos elucidação do que o Livro I. O estudo mais elaborado encontrado foi o de Emma C. Clarke (2001). Shaw (1995 p.219) exalta e faz referência à estrutura elaborada por Saffrey (1973, p.294-295 *apud* CLARKE, 2001, p.104), mas ele mesmo pouco desenvolve. Clarke (2001, p.104) ressalta o fato de que o objetivo de Saffrey, como indicado no título de seu artigo, é meramente traçar a estrutura dos Livros I e II e não analisar o seu conteúdo. Cremer (1969, p.37-101) oferece uma discussão mais detalhada, porém seu foco são os Oráculos Caldeus, e sendo assim, o propósito de sua análise do Livro II limita-se em traçar os paralelos com as fontes caldéias (cf. CLARKE 2001, p.104, n.27; SHAW, 1995, p.219).

Nesse segundo livro, Jâmblico apresenta uma descrição das manifestações divinas, ao definir as diferenças essenciais entre as várias ordens divinas. Saffrey (1973, p.294-295 *apud* CLARKE, 2001, p.104) organizou em 20 tópicos as respectivas características que Jâmblico descreve para tais manifestações: uniformidade, beneficência, imutabilidade, beleza e outras; Clarke (2001) concentra esses 20 tópicos em 2 macrogrupos, o primeiro correspondendo às 11

primeiras sessões definidas por Saffrey (*De Myst.* II.3.70,18 – II.4.79,6) - apresentando uma discussão sobre a aparência das manifestações -, e o segundo, às sessões 12 a 20 (*De Myst.*, II.5.79,7 – II.9.90,5), compreendendo uma discussão sobre os efeitos dessas manifestações.

Como dito, o propósito de Jâmblico é definir as diferenças essenciais entre as manifestações das várias ordens divinas, porém o método que ele emprega para isso torna complicado para o leitor visualizar cada um dos seres ordenados individualmente. Ele aborda a questão de forma a não dar foco na ordenação de cada ser. Em vez disso, ordena a sua ilustração agrupando os seres em aspectos e características em função das suas manifestações. Como nota Emma C. Clarke, “seu método garante que mal se consiga separar uma aparição da outra” (CLARKE, 2001, p.105). Aparentemente, o propósito de Jâmblico com essa metodologia é, ao mesmo tempo em que apresenta as diferenças, enfatizar as características e aspectos comuns dentre os diferentes seres das ordens divinas. Desse modo, o que se segue é uma análise da manifestação de cada ordem divina, agrupando os comentários dispersos de Jâmblico em relação às suas características, a fim de permitir uma melhor visualização das ilustrações que são feitas de cada uma dessas ordens.

3.1 A Hierarquia Divina

3.1.1 Os deuses

a) Os *φάσματα* dos deuses são sempre relatados primeiramente em cada um dos aspectos ou características das manifestações, sendo sempre definidos sem comparações, nunca em relação a qualquer outro ser. Sua aparência é afirmada como benigna (*De Myst.* II.3.71,8), sendo a mais uniforme (*μονοειδη*) e invariável (*ἀμετάβλητα*) (II.3.70,18;71,19-72,1;72.12), mais exata (*ἀκριβώς*) do que a verdade em si e a mais nítida e brilhante

(II.4.76,12-77,2;77,8-7). De todas as manifestações, sua luminescência é a de maior precisão, e sua aparência é de tanta acuidade e velocidade que aparenta ser completamente estável; sua atividade está além da visão do olho humano ou do alcance da imaginação humana (II.4.74,12-14). Essas *επιφάνειαι* aparecem rodeadas por outros deuses ou por arcanjos (II.7.83,8-10).

b) A manifestação dos deuses confere ordem e tranquilidade, numa beleza quase irresistível, transcendente a qualquer outra forma, de uma inefável simetria, tomando aqueles que os contemplam numa maravilhosa admiração. (II.3.72,10-11;73,5-8). Jámblico enfatiza a extrema sutileza (*λεπτότητα*) desses *φάσματα* que, segundo ele, os seres humanos que recebem sua visão, e devido à sutileza do fogo divino, são incapazes de respirar, e os compara a um peixe quando retirado da água (II.8.86,4-10)⁵³.

c) A força dos deuses é evidente não apenas na sua aparência, mas também pelos seus poderosos efeitos sobre aqueles que contemplam suas manifestações (II.4.75,8-11), fato válido para todas as *επιφάνειαι* divinas, mas os efeitos dos deuses são especialmente exaltados.

d) Os deuses transmitem os maiores bens (II.9.88,15-17) para todos os aspectos da existência humana, ou seja, alma, corpo e intelecto, elevando o indivíduo ao seu máximo potencial, fazendo com que todas as coisas se comensurem com a alma e o intelecto, proporcionando a habilidade de enxergar o incorpóreo como corpóreo (II.6.81,9-15).

e) Os efeitos das manifestações dos deuses são ainda afirmados como poderes purificatórios que levam as almas à perfeição (II.5.79,6-7), libertando-as imediatamente da matéria (II.5.80,12-81.1), conduzindo à perfeita liberdade, acima das paixões, participando no amor divino em estado mental de plena felicidade (II.9.87,11-14)

⁵³ Gregory Shaw ao elaborar um estudo sobre as conexões da luz, fogo, o corpo pneumático e o ato físico da respiração, dentro da filosofia neoplatônica, compara essa passagem com estados meditativos do *Yoga* que envolvem retenção da respiração (SHAW, 1995 p.224).

3.1.2 Os arcanjos e os anjos

As manifestações da ordem dos arcanjos (*ἀρκαγγέλων*) são especialmente semelhantes às dos deuses, que apesar de próximo deles não são idênticos (II.3.72,3-4). As súbitas diferenças quando dos seus aparecimentos refletem seus papéis distintos. Assim como os deuses, tanto os arcanjos como os anjos exibem um brilho extraordinário e supernatural (*ὑπερφουος*, II.4.77,8-10).

a) Em termos de claridade e perfeição, os *φάσματα* dos arcanjos quase se emparelham aos dos deuses, sendo tais aparições perfeitas e verdadeiras (II.3.71,2-3;72,2-3;4.77,2-4), no entanto, mesmo sendo imensamente belas não chegam a ser exatamente tão maravilhosas como as dos deuses (II.3.73,8-11);

b) Enquanto a perfeita ordem e tranquilidade são naturalmente pertencentes aos deuses, nos arcanjos a ordem e tranquilidade têm neles uma qualidade ativa (*δραστήριων*, II.3.72.10-11).

c) Os *φάσματα* arcangélicos são descritos como sendo solenes como o fim do dia (*βλοσυρὰ ἅμα καὶ ἡμερα*), mais suaves (*πραότερα*) do que os dos anjos (*ἀγγέλους*), (II.3.71,8-9), que são menos uniformes embora permaneçam constantes (*ἀμετάβλητα*) e não variem como a dos *daímones* (II.3.72,4-5;71,2-3), e nem a sua cognição é tão perfeita quanto a dos deuses ou dos arcanjos (II.4.77,2-4).

d) As imagens angélicas admitem algum movimento (II.3.72,11-13;II.4.74,13-14), mas este movimento é fixo (*μόνιμος*) e estável (II.II.4.79,1-2). A luz ou chama dos anjos é difusa – exceto na sua forma mais perfeita – (*De Myst.* II.4.78,5-6; 75,14-76,1), fato que reflete uma importante atribuição dada aos anjos, é dito que eles têm a tarefa de difundir ou distribuir a beleza transmitida pelos arcanjos (III.73,10-11). A luz ou chama dos arcanjos não é difusa, mas eles podem ser vistos com uma grande chama ao seu redor (II.4.78,3-5).

É interessante notar que tanto os anjos como os arcanjos admitem certa alteridade, o que não acontece no caso das manifestações dos deuses; o brilho dos arcanjos parece fundar-se em outra coisa, e o dos anjos com certeza o é, no entanto as suas luminescências não são misturadas nem interrompidas, fato que, como veremos, acontece nas ordens inferiores (II.5.79,14-80,3). Ora, quando da elaboração sobre a sutileza (*λεπτότης*) da luz emitida pelas manifestações, Jâmblico afirma que as ordens arcangélicas radiam pureza, sendo difícil de respirar, porém não tão insuportável quanto às dos deuses (II.8.86,10-12). Já os anjos deixam a atmosfera de um modo tal que os teurgistas são capazes de respirar (II.8.86,13-15). Essa afirmação corrobora com a afirmação de Jâmblico de que a alma humana pode ser elevada até a ordem dos anjos (II.2.69,12-14; II.6.83). Talvez, com isso, Jâmblico esteja implicando que a alma humana possa viver de modo “ordinário” elevada até a ordem dos anjos, porém acima disso é necessário a imobilidade – incluindo a interrupção do ato físico de respirar⁵⁴. Em *De Myst.* IV.2.184,7-8 Jâmblico descreve a elevação das almas humanas como “devidamente capazes de rodearem-se das formas divinas (*ὁ δὴ δύναται εικότως καὶ τὸ τῶν θεῶν σκῆμα περιτίθεσθαι*).

Ao discorrer sobre os poderes e efeitos das manifestações, Jâmblico atribui aos arcanjos um poder purificador classificado como anagógico (*ἀναγωγόν*), e aos anjos credita apenas o poder de liberação (*λύουσι*) dos “grilhões” da matéria (II.5.79,7-8). Os efeitos sobre a matéria, no caso dos arcanjos, são definidos em termos de anulação ou alívio (*ἀναλωτικόν*), e no caso dos anjos, dissolução (*λυτικόν*) e absorção (*ἀπαγωγόν*) (II.5.80,11-81,1). Já quanto aos benefícios transmitidos pelos arcanjos, eles aumentam o poder e a capacidade das disposições da alma, levando a um estado mental de plena serenidade, com um poder estável de contemplação intelectual (II.9.88,1-2). Porém, os benefícios transmitidos por eles não ocorrem em todos os casos e nem na mesma intensidade, sendo proporcionais à

⁵⁴ Por uma possível comparação aos estados meditativos do *Yoga* vide nota acima.

sua manifestação (II.6.82,1-4; II.9.89,2-6). Se dos anjos decorrem benefícios particulares, com muito menos perfeição do que a luz que os rodeia (II.6.82,4-7), já os deuses conferem verdade universal. Os anjos e arcanjos o fazem de forma limitada e parcial, e, em relação a progressão das dádivas, os anjos tem menos limitações que os arcanjos (II.9.89,6-8).

3.1.3 Os arcontes

Jâmblico define duas categorias de arcontes (*αρκοντοι*): os arcontes cósmicos (*κοσμοκράτορες* ou *ήγεμονικοί*), regentes do reino sublunar, e os arcontes ctônicos (*έννοι* ou *κθόνιοι*) regentes da matéria (*της ύλης προεστηκοτες*) (II.3.71,3-7). Os *κοσμοκράτορες* são também mencionados em *De Myst.* IX.9.284,3-7. Clarke (2001, pág 117 nota 66) identifica o uso desse termo nessa passagem como referência aos deuses planetários, fato que ocorrerá em autores posteriores como Proclo ou Damáscio (CLARKE, DILLON, HERSHBELL, 2004, pág.341, n.483)⁵⁵. Os arcontes cósmicos estão acima e além de qualquer relação com a matéria, tendo uma descrição de sua manifestação semelhante à dos anjos, porém essa sua superioridade é sempre definida somente em relação aos arcontes ctônicos que, devido ao seu envolvimento com a matéria, têm a descrição de sua manifestação com algumas semelhanças à dos *daímones*, como veremos adiante.

Na descrição da aparência de suas manifestações é dito que os arcontes irradiam fogo⁵⁶ (II.4.77,11-12), que no caso dos arcontes cósmicos é clara (*έναργε*) e translúcida (*διαφανέστερον*) (II.4.77,5-6;78,9-11), pura e mais grandiosa do que a dos arcontes ctônicos

⁵⁵ Para uma discussão sobre os arcontes ver Dillon (1973, p.51), Cremer (1969, p.86-91).

⁵⁶ As aparências divinas abaixo do nível dos anjos são todas descritas como *πῦρ*, no entanto é bem claro o contraste que ele estabelece entre o fogo divino e imaterial, do fogo material (i.e. *De Myst.*, II.4.78,1-2). Clarke (2001) distingue o vocabulário utilizado por Jâmblico associado ao fogo material (*αιθόω, ιακω, καίω/καίόμαι, πυρόω, ou εμπίπτω*), do vocabulário associado ao fogo divino (*εκλάμπο, διαφαίνω, e αστράπτει*) que possui uma conotação mais relacionada à atividade da luz.

Assim, Jâmblico explora o nosso entendimento do fogo corpóreo para criar uma vívida imagem das epifanias inferiores em contraste com as superiores, enquanto ainda mantendo que nenhuma visão divina é corpórea. (CLARKE, 2001, p.108).

(II.4.77,11-12; 76,3-6; II.3.74,1-2), os quais são mais obscuros e sombrios misturados com coisas de uma natureza desigual e contrária (II.4.77,5-6;77,11-12;78,9-11). Assim:

a) As manifestações dos arcontes cósmicos têm uma aparência variada ou complexa, mas com disposição ordenada; já os arcontes ctônicos manifestam-se de modo ainda mais variado e inferior (II.3.71,4-6), enquanto as visões dos arcontes cósmicos são estáveis, tranquilas e firmemente auto-estabelecidas (II.3.72,5-6; 73,1-2;II.4.79,3-4), a dos arcontes ctônicos apresentam uma multiplicidade variável, sendo turbulentas e movidas em tumulto (II.3.72,6; 73,1-2;II.4.79,3-4). Fica claro que os arcontes cósmicos exibem a ordem e constância da esfera supralunar (II.3.74,2-3; II.4.75,4-5; II.4.80,7; II.7.84,3-4), enquanto os arcontes ctônicos exibem uma inconsistência caótica, e, algumas vezes, a natureza simulada do mundo material (II.3.74,2-3; II.4.75,5-6; 76,9-10; II.7.84,4-5). Além disso, as manifestações dos arcontes cósmicos são impressionantes, e a dos ctônicos, se seu observador estiver envolvido com a matéria, serão prejudiciais (*βλαβερά*) e dolorosas (*λυπηρά*) (II.3.71,12-13). Em ambos os casos, Jámblico declara que tais manifestações são acompanhadas de numerosas aparições difíceis de suportar (II.8.87,5-8). Fica clara a manifestação hierárquica com relação à matéria (mais pesada, portanto, mais distante dos deuses).

b) Em relação aos poderes e efeitos de suas manifestações, os arcontes produzem um resultado de acordo com a sua esfera de autoridade, sendo que, a manifestação dos arcontes cósmicos resultam numa associação com a esfera sublunar (II.5.79,9-10; II.9.88,9-10) e produzem bens cósmicos que auxiliam todas as necessidades da vida em si (II.6.82,9-83,1;II.9.89,12-14); já a manifestação dos arcontes ctônicos resultam numa integração com a esfera terrestre (II.5.79,9-10; II.9.88,9-10), beneficiando, porém, somente interesses materiais que pertencem aos trabalhos ctônicos (II.6.82,9-83,1;II.9.89,12-14).

3.1.4 Os *daímones* e os heróis

No começo do Livro II Jámblico distingue os *daímones* e os heróis por essência (*οὐσία*), poderes (*δύναμις*) e atos (*ἐνέργεια*).

a) Por *daímones* é referido o poder criativo e gerativo dos deuses na mais distante extremidade de suas emanações, e nos seus últimos estágios de divisão; os heróis são produzidos de acordo com os princípios da vida entre os deuses (II.1.67,2-7). Assim, a *οὐσία* dos *daímones* é “adequada para conclusão e completude das naturezas encósmicas, e exercita vigilância (*ἐπιστασίας*) sobre cada coisa vinda à existência”; já a dos heróis é “cheia de vida e lógica (*ζωτικὴν δὲ καὶ λογικὴν*), e tem uma liderança sobre as almas” (II.1.67,9-12).

b) A *δύναμεις* dos *daímones* são de “vigilância (*ἐπιστατικῶς*) da natureza e de união (*συνδέσμου*) das almas aos corpos”; já a dos heróis são “vivificadores (*ζωοποιούς*), diretivas (*ἡγεμονικὰς*) sobre os seres humanos, e ainda isentas do vir-a-ser” (II.1.68,1-2).

c) A *ἐνέργεια* dos *daímones* “estende-se além do cosmos, e tem maior influência sobre as coisas por eles realizadas”; a dos heróis “tem uma abrangência mais restrita, e relacionam-se com a organização das almas” (II.1.68,3-6).

Embora Jámblico descreva, em termos gerais, os *daímones* como princípios ativos dos deuses, e os heróis como mais relacionados à salvação da alma e sua elevação, Dillon (1973, p.50-51) acredita que as duas ordens tendem a se justapor, sendo um pouco artificial suas distinções. De fato, em apenas um ponto os heróis são diretamente comparados à ordem dos *daímones*, justamente destacando as suas assemelhações em termos de mutabilidade (II.3.72,9). Em suas manifestações, os *daímones* e heróis têm aparências variadas e difusas (II.3.71,1;72,5,8;II.4.76,1-5), sendo que a dos *daímones* são assustadoras enquanto a dos heróis são mais gentis (II.3.71,9-11). Os *daímones* e heróis, assim como os arcontes, radiam fogo ao invés de luz, que no caso dos *daímones* é um fogo esfumaçado ou turvo (*θολωδεις*), e

obscuro, e o dos heróis é ainda inferior, misturado com diversos elementos (II.4.77,4-5,10-11). O fogo dos *daímones* e heróis é frenético, desordenado (II.3.72,13-73,3; II.4.79,2-4). É dito, ainda, que sua imagem aparenta tremeluzir mais rápido do que realmente é, suas imprecisas e incontroláveis agitações são bem discerníveis devido a sua lentidão em comparação às ordens mais elevadas, que se apresentam estáveis de tão rápida que é sua luz (II.378,2-5).

Não só as aparências dos *daímones* e dos heróis são compostas como, inclusive, sua movimentação é coordenada por esses compostos (*De Myst.* II.5.80,5-6;II.4.77,11). Aqui, Jámblico enfatiza um pleno contraste de tal atividade das ordens inferiores em relação aos deuses (II.5.80,1-3), marcando sua hierarquia. As manifestações dos *daímones* e dos heróis demonstram o seu íntimo envolvimento com o mundo material, o que os fazem potencialmente perigosos, mais especificamente no caso dos *daímones*. Em uma passagem, Jámblico afirma que as manifestações dos *daímones* sobrecarregam o corpo e até mesmo infligem doenças (II.6.82.7), no entanto, posteriormente ele afirma que as manifestações dos *daímones* e dos heróis são discerníveis pelo fato de que eles transmitem benefícios ao corpo. Essa aparente contradição é explicada no que é relatado ao final da sentença, ele diz que isso só ocorre quando a ordem cósmica (*κόσμου τάξις*) permite (II.9.89,9-11). Essas ordens divinas estão tão amarradas e afetadas pelo mundo material, que seus poderes variam de acordo com essa mesma ordem.

Jámblico declara que tanto as formas de *daímones* quanto a dos heróis possuem beleza, mas distinguem-se na medida em que os heróis exibem coragem (*ἀνδρία*), enquanto a dos *daímones* exibem *λόγοι* organizados de modo a definir a sua essência (II.3.73,11-14). A *ἀνδρία* dos heróis é talvez sua característica mais peculiar, intrinsecamente relacionada à sua imagem tradicional⁵⁷. Demonstrada também no seu efeito, os heróis nos estimulam a nobres e

⁵⁷ Sobre o culto dos heróis na antiguidade ver BURKERT, 1985, p.205-208. Segundo o autor “o culto era considerado como uma resposta ao fato de que o herói demonstrou o seu poder”. Burkert retrata que havia a

grandiosos feitos (II.6.82,7-12). Afirma, ainda, que aqueles que são capazes de contemplar as verdadeiras e fascinantes manifestações divinas não ficarão impressionados pelas manifestações daimônicas, e crucialmente, as manifestações daimônicas são verbalmente expressíveis, algo veementemente negado às manifestações das ordens superiores (II.4.78,6-8). Diferente dos deuses, os *daímones* podem, num certo sentido, ser compreendidos (I.20.62,6-7). Mais adiante, Jâmblico declara que isso permite que seja possível dar ordens a eles, mesmo que, na hierarquia cósmica, eles sejam superiores (IV.2.183).

As manifestações dos *daímones* e dos heróis não nos removem da materialidade e das percepções sensoriais, eles tendem a nos atrair para baixo, ou seja, para a natureza e suas operações (II.5.79,7-8;81,1-4;II.6.82,7-12), e no caso dos *daímones* ainda é afirmado que elas, na verdade, atrasarão aqueles que estão “se apressando em direção ao fogo divino” (II.6.82,7-10), cumprindo muito bem a sua função de amarrar a alma ao corpo. Tanto os *daímones* quanto os heróis cumprem as obras do destino e têm um papel administrativo no cosmos. Desse modo, sua manifestação encoraja o teurgista a fazer o mesmo (II.6.82,9-10; II.9.88,4-8). Shaw (1995 p.132-133) faz uma interessante interpretação das descrições dessas classes mediadoras, sugerindo que os *daímones* praticamente personificam as leis da natureza, e que eles parecem carregar cegamente as ordens dos deuses, servindo a processão (*próodos*), impulsionando a alma à materialidade. Já os heróis teriam uma função de conversão, sendo “agentes da *epistrophé*”, desempenhando um papel soteriológico.

Quanto aos seus efeitos atmosféricos, ambas as manifestações, dos *daímones* e a dos heróis, não trazem mudanças significativas ao ar, mantendo-se perfeitamente toleráveis para o teurgista (*De Myst.*, II.8.86,14-87,5).

crença de que se um herói fosse aplacado através dos cultos “todas as coisas boas seriam esperadas – campos frutíferos, curas, e sinais mânticos. Sobretudo, os heróis auxiliam suas tribos, cidades, ou nações nas batalhas”. Caso contrário “o poder de um herói é sentido... como quando a terra para de dar frutos, quando a praga afeta homens e bestas, quando nenhuma criança saudável nasce, ou quando conflito e desordem prevalecem”.

Num certo ponto de sua discussão, Jâmblico discrimina entre as manifestações de *daímones* bons e maus, definindo que os bons *daímones* exibem seus poderes e os benefícios que eles transmitem, em contraste os maus exibem suas formas de punição, cercados de imagens que fazem do encontro horrorizante (II.7.83,13-84,4)⁵⁸

3.1.5 As almas

Até aqui, viu-se que o livro II vai distinguindo os seres emanados do mais divino, formando uma hierarquia bastante detalhada. Na sequência (II.2.68,8-69,14), oferece uma análise da natureza das almas, que define como a mais baixa ordem da hierarquia divina, abaixo, inclusive, dos arcontes ctônicos. Essa ordem é provida de poderes muito parciais, de um lado, mas, de outro lado, possui diversas particularidades: as almas são capazes de se envolverem em uma série de corpos e vidas, e de se associarem ou se dissociarem de qualquer coisa que seja, assemelhando-se ou diferenciado-se delas. São capazes, também, de se associarem aos deuses, diferenciando-se deles por não possuírem uma vida eterna (*τὸ αἰδίων της ὁμοίας ζωής*). Todavia, podem ascender (*ἀνωτέρω*) até a ordem dos anjos pela boa vontade dos deuses. Ainda mais importante, é afirmado que as almas possuem em si todos os seres e atividades, todos os princípios e formas, na sua plenitude.

Nessa última afirmação há um aspecto de grande relevância na concepção de Jâmblico sobre a alma, a relação macrocosmo (universo) e o microcosmo humano, que determina cada alma como um composto sintético da totalidade, que, no entanto, toma forma na parcialidade da corporeidade. A encarnação dessa totalidade, a alma, é, todavia, necessária para a “completude do cosmos” (*De An.* fr.27).

⁵⁸ Mais adiante no Livro IV Jâmblico confirmará que as visões de *daímones* maus são falsas (*De Myst.* IV.7.190,9).

Ao descrever os aspectos e características de suas manifestações, Jâmblico distingue diferentes tipos de almas e relaciona os efeitos de suas manifestações de acordo com o nível manifestado. Depois da primeira metade dessa apresentação do livro II, ele exhibe um cenário um tanto quanto negativo em relação às manifestações das almas e seus efeitos, e Clarke (2001, p.111) sugere que isso se dá porque seu foco inicial concentra-se nas almas de nível inferior⁵⁹. Esses *φάσματα* radiam uma luz intermitente (*De Myst.*, II.4.77,13-14), e suas aparições são sombrias (II.4.77,7), cheias de manchas e agregados pneumáticos externos (II.5.80,9-11).

Na sua descida do divino, a alma se mistura com diversos compostos da geração, e isto é revelado em sua manifestação (II.4.77,13-14;78,11-12), que se assemelha mais ao ar comum do que às manifestações das outras ordens divinas (II.8.87,8-10). Essas almas tendem a arrastar seus observadores para a geração, afastando-os dos deuses (II.5.79,11;II.6.83,5-7), e se as manifestações dessas almas transmitirem algum benefício, assim será somente para o uso da vida humana na sua forma terrestre, para a vida da alma no corpo e no mundo material (II.9.88,10-12;90,1-2). Suas manifestações são constantemente comparadas às dos heróis, mas descritas como mais fracas e menos efetivas (II.3.71,13-14; II.3.73,3-4; II.3.74,3-4; II.4.75,6-7; II.4.76,6-7). Sua aparência é muito variável e apresenta muita movimentação ao refletir a multiplicidade da natureza e da geração (II.3.71,13-14; II.4.79,11).

Jâmblico distingue as almas e suas manifestações em dois grupos, as puras e as impuras, e explica que os aspectos e características variam de modo respectivo a cada tipo de alma. As almas impuras aparecem rodeadas por matéria, o que não acontece no caso das almas puras (II.5.81,6-8), e enquanto as almas impuras nos arrastam para a geração, as almas puras, assim como os anjos, têm o poder anagógico (II.6.83,2-5). A sua comparação das almas

⁵⁹ Na presente discussão Jâmblico divide as almas duas categorias: as puras e as impuras. No entanto, como veremos adiante (4.3, n.83), no Livro V (*De Myst.*, V.18), bem como no *De Anima*, 29, Jâmblico subdivide as almas impuras em outras duas classes. Para um estudo elaborado sobre as classes de almas e suas respectivas aplicações teúrgicas ver Shaw (1995).

puras com os anjos, nesse aspecto, parece reforçar a sua doutrina de que as almas humanas podem ascender até a ordem dos anjos. Ele descreve com mais detalhes as aparências das manifestações das almas: uma alma pura é vista como uma figura em chamas, pura, estável, e não misturada, trazendo consigo uma demonstração do seu *status* correspondente (II.7.84,6-11); uma alma impura é densa e desigual, devido aos seus laços materiais, demonstrando submissão à autoridade dos *daímones* que cuidam da geração (II.7.84,11-14). Outra categoria de alma também é citada, a alma “íntegra” e indivisível, ou seja, a alma cósmica em si ao invés da alma individual. Nesse caso, a manifestação é aparentada a um fogo sem forma (II.7.84,5-7).

3.2 Θεουργικὴ Τέχνη

Ao final do livro II, respondendo a uma contestação de Porfírio, de que algumas manifestações apresentam-se de modo enganoso - exageradas ou falsas -, Jámblico explica em II.10 que a nenhuma verdadeira divindade cabe o engano, pois “verdade coexiste com os deuses, assim como a luz é essencialmente conectada com o sol” (*De Myst.*, II.10.90,15). E mais adiante reforça:

Os deuses, todavia, e aqueles seguindo os deuses, revelam as verdadeiras imagens de si mesmos, e de modo algum oferecem as suas aparições como aquelas engendradas na água ou nos espelhos. (*De Myst.*, II.10.94,1-4)

No entanto, Jámblico afirma que erros podem ocorrer no processo teúrgico, resultando na subversão do poder do ritual e na manifestação de seres inferiores subversivos (II.10.91,6-92,5). Todavia, tais erros ocorrem pela ignorância e impureza do executor (II.10.92,6-11; II.11.95,12-96,5). Os perigos da execução dos rituais por pessoas poluídas (*μιασμούσ*) são

fortemente ressaltados por Jâmblico (III.31.176,13-117,6 III.13.130,2-3; III.13.130,3-6; III.13.129,17-18; 131,6-14; III.29.173,2-6; III.31.177,7-12). Ocorre que a aplicação da Teurgia, ao colocar a alma em harmonia com o divino, determina-se pelas noções de *philia*, *koinonía* e afinidade entre semelhantes (*sympátheia*). Jâmblico identifica uma estrutura cósmica tendo a *philia* e *koinonía* como agentes efetivos dentro dessa estrutura. Há um “único laço de amizade (*philia*), envolvendo a totalidade dos seres, efetivando esse laço (*syndésmon*) por meio de inefáveis processos de comunhão (*koinonías*)” (*De Myst.*, V.10.211, 12-14). O poder unificador da *philia* e *koinonía* define o cosmos como uma unicidade, onde todas as coisas dentro dele estão interconectadas e relacionadas (IV.12.195,10-196,6). A *philia* universal é o princípio que mantém todo o cosmos unido (V.10.211,3-6). Já a noção de afinidade entre semelhantes (*συμπαθῶς δι’ ὁμοιότητα*, IV.10.193,14) em conciliação a esse entendimento do cosmos, acrescenta a noção de que a relação entre as partes ocorre através da semelhança e afinidade. Embora a influência dos deuses materiais fosse universal e atuante sob esse princípio de *sympátheia*, o feiticeiro “direciona essa dádiva a coisas básicas de acordo com a sua vontade e contrário à justiça” (*De Myst.*, IV.10.194, 1-2). Jâmblico prossegue:

A influência [dos deuses] faz com que coisas que estão extremamente separadas movam-se juntas de acordo com a harmonia una do cosmos, mas se alguém que entende isso tenta atrair certas partes do universo com outras partes de uma forma perversa, as partes não são de forma alguma a causa da perversão, mas a audácia do homem e de sua transgressão da ordem cósmica, pervertendo coisas que são belas e regradas. (*De Myst.*, IV.10.194, 2-7)

No entanto, ocorre que a perversidade do feiticeiro retorna para si:

Se alguém toma as coisas que contribuem apropriadamente para a perfeição do universo e as diverge para outro propósito e ilegitimamente alcança alguma

coisa, o dano daquilo que ele tem usado deturpadamente recairá pessoalmente sobre ele mesmo. (*De Myst.*, IV.1.182, 11-13)

Segundo o autor, os sacerdotes que tiveram a *gnosis* provida pelas verdadeiras manifestações divinas não se interessam e não são enganados pelas falsas visões de imagens criadas (III.28.167,11-12). Nota-se o profundo enlace da filosofia e da Teurgia, pois ao lembrar todo o *curriculum* e exegese filosóficos criados por Jâmblico, tem-se como a filosofia prepara o homem, elevando-o em suas virtudes e ciências, para o contato com o divino, e, ao mesmo tempo, utiliza-se da Teurgia como *τέχνη*, possibilitando o alcance da máxima realização: a “união com os deuses que são os provedores de todas as coisas boas”. (X.5.292,1-3). Fica clara, então, a relação progressiva da ordem hierárquica divina estabelecida no Livro II e uma necessária ascensão qualitativa de virtudes no homem. Essa mudança qualitativa habilita, devido à *sympáttheia*, o contato com níveis mais elevados na hierarquia divina, e de forma gradual encaminha em direção ao Bem. Nas palavras de O’Meara: “A escala de virtudes de Jâmblico segue como um método de divinização progressiva, um processo de uma complexidade digna da visão de mundo metafísica dos neoplatonistas tardios.” (O’MEARA, 2003, p.49)

Ademais, Jâmblico, de fato, define a Teurgia como uma *τέχνη* e a compara com outras artes e ciências. Ele argumenta que assim como não julgamos ou criticamos outras *τέχναι* ou *ἐπιστέμμαι* pelas suas falhas, não devemos fazê-lo no caso da *θεουργική τέχνη* (II.10.92,3-5). Em II.11 ele diz que o teurgista pode até ser ignorante em relação ao que está executando, tanto em termos de *τέχνη* ou de *epistème*, e ainda assim o ritual será eficaz, pois a Teurgia não se baseia só na habilidade e conhecimento humano, e a união divina e a purificação ocorrem além de toda concepção (*ὑπέρ πᾶσαν νόησιν*; II.11.96,14) e conhecimento (*ὑπερήνωται*; II.11.98,9).

São recorrentes as passagens afirmando que todas as maravilhas e demonstrações de poder vêm somente dos deuses (I.21.66,6-16; II.11.95,15-99,10; III.1.100,10-101,7; III.18-19; III.22.153,18-154,17; III.31.178,16-179,12). A demonstração das manifestações teúrgicas é, para Jâmblico, uma prerrogativa estritamente divina, de modo que a presunção de que o homem tem os poderes e o direito de manipular os deuses através de alguma orquestração mágica, do que Plotino acusou os gnósticos (Enéadas II.9.14,1-9), está totalmente em desacordo com a ideia de Jâmblico do que é ser um *θεουργός*, ou do que seja a *θεουργία*. Jâmblico, inclusive, argumenta contrariamente à citação homérica de que “os deuses devem render-se” em resposta às nossas encantações (VIII.8.271,18-272,15; *Ilíada* 9.497), e formula suas teorias contrárias a qualquer noção de que o homem possa influenciar os deuses. Shaw demonstrou que a *θεουργία* é um processo que completa os atos da criação divina, sendo “a manifestação ritual dos poderes divinos” (SHAW, 1995, p.45-69;153). O *θεουργός* não age sobre os deuses, mas atua ou imita os atos dos deuses, um papel certamente mais transitório-temporário-provisório, pois não é poder natural, mas atribuição pela graça divina. Nesse sentido, o teurgo habilita-se a comandar alguns espíritos, pois ele se torna um canal do poder divino, e sua habilidade em fazê-lo não é inata nem deve ser motivo de orgulho (II.2; IV.1-3; VI.6). Como já apontado, Jâmblico exalta os perigos da arrogância e impiedade, tendo como pré-requisito a virtude e a moral para os participantes dos sagrados rituais (III.31.178,12-13; V.4.105,9-11). Ressalta, ainda, os perigos que aguardam aqueles que tentam intrometer-se nos poderes divinos sem o devido respeito e humildade (III.13.129,17-18; 131,6-14).

No Livro III, ele trata, ainda, das questões sobre as possessões divinas e a adivinhação (*mantiké*) que, como veremos, ambas são manifestações diretas dos deuses. No entanto, antes de prosseguirmos, uma importante ressalva parece necessária para complementar nossas investigações acerca do Livro II, e para facilitar nosso empreendimento ao Livro III. Em nenhum momento, ao menos nos textos que nos chegaram, Jâmblico afirma a ocorrência

explícita dessas manifestações divinas na materialidade sensível. Há apenas um testemunho onde Jâmblico afirma que em raras ocasiões, no caso de possessão divina, uma forma de fogo pode ser vista por todos os espectadores, seja tanto na descida ou na retirada do deus (II.6.112,10-14), mas isto seria apenas um sinal demonstrando ser um verdadeiro contato com o divino, não havendo outro relato que se aproxime das descrições do Livro II. Dodds, erroneamente⁶⁰, considerou Jâmblico como um dos fundadores da prática de animação de estátuas (DODDS, 1951, p.294), prática que Jâmblico inclusive critica, severa e extensamente⁶¹: “eu ficaria assombrado se algum dos divinos teurgistas, que contemplaram as verdadeiras formas dos deuses, a aprovasse” (*De Myst.*, III.28.167,10-11).

Para definir as manifestações divinas, ele se utiliza das palavras *φαντάσματα*, *φαντασιάι* ou *φάσματα*⁶². O uso de tal terminologia é de extrema importância, pois coloca, de maneira clara e direta, todas essas manifestações como conteúdos da *φαντασία*, a qual, para os neoplatonistas a partir de Porfírio – incluindo Jâmblico –, estava estabelecida no veículo (*ochema*) da alma.

⁶⁰ Como evidenciado por Emma Clarke (2005, p.25) e previamente por Boyancé e Athanassiadi (*apud* CLARK, 2005, p.36, n.55).

⁶¹ *De Myst.* III.28-30.

⁶² Conforme evidenciado por Emma Clark (2005, p. 84),

4 DE MYSTERIIS LIVRO III – O OCHEMA, A PHANTASÍA E AS ADIVINHAÇÕES

4.1 O *Ochema*: Veículo Etéreo e Luminoso da Alma

A noção de veículo⁶³ da alma, na filosofia grega, fixa-se de modo mais preciso e com uma particular importância no neoplatonismo pós-plotiniano. Encontra-se uma completa elaboração da teoria do veículo da alma primariamente nos escritos de Porfírio, porém de forma mais complexa e com maior peso axiológico em Jâmblico, devido, como se verá, ao seu intrínseco relacionamento com a Teurgia.

No seminal estudo de E. R. Dodds (1933)⁶⁴ sobre a doutrina do veículo da alma dos neoplatônicos, ou *ochema-pneuma* como ficou mais conhecido, o autor expõe como essa doutrina foi um artifício criado a fim de sanar o hiato entre Platão-Aristóteles, sendo inserida como um *tertium quid*, assim ele o nomeia, e ainda com aprovação declarada de que essa manobra "de fato ofereceu um acerto" (1933, p.316). Para Dodds, esse artifício resolve a brecha entre os conceitos platônico da alma como separável do seu corpo sensível, e o aristotélico, de que a alma existe somente como a *entelecheia* de algum organismo, e ainda segundo a interpretação de Dodds, ela resolve também a possível brecha entre a psicologia imaterialista platônica e aristotélica e a "*pneuma*-psicologia" estoica. A doutrina do veículo da alma permitiu sustentar uma alma que fosse ao mesmo tempo imortal e, ainda assim, uma *entelecheia*, bem como incorpórea ainda que inseparável do *pneuma*.

⁶³ O léxico de Liddell & Scott registra os seguintes sentidos para o termo *ochema* no vocabulário grego: qualquer coisa que sustenta ou suporta, carruagem, carro, veículo. Seguimos sua especificação que traduz o uso do termo, em Jâmblico, como veículo (LIDDELL; SCOTT, 1996, p.1280).

⁶⁴ Na sua edição de Proclo, *Elements of Theology (Appendix II – The Astral Body in Neoplatonism)*.

Independente do que realmente seria o pensamento anímico de Platão e Aristóteles, e como era de se supor, os neoplatonistas buscaram respaldo para essa doutrina nas obras dos antigos mestres. As passagens em que mais se basearam foram⁶⁵:

a) Pelo uso da palavra *ochemata* em Platão:

(1) No *Fedro* (246a7-247b2), onde refere-se ao “veículo de deus (*θεῶν ὀχήματα*)” (*Fedro*, 247b2), contendo as três partes da alma (simbolizado pelo cocheiro e os dois cavalos);

(2) No *Fédon* representando a gôndola/embarcação que transporta a alma sobre Aqueronte ao juízo após a morte do corpo físico: “...aqueles (...) que tiveram uma existência comum são dirigidos ao Aqueronte, e nele, em qualquer embarcação (*ὀχήματα*), se encaminham para o lago Aquerúsia” (*Fédon*, 113d);

(3) No *Timeu* (41e1) referindo-se ao astro sobre o qual o Demiurgo coloca “como num carro” (*ὡς ἐς ὄχημα*) todas as almas depois de havê-las constituído⁶⁶:

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. (*Timeu*, 41e)

(4) Nas *Leis* (898e8 e 899a4) referindo-se ao corpo ígneo ou aeroforme com os quais os planetas são guiados pelas suas almas:

...existindo [a alma] dentro desse corpo esférico visível [o sol] o dirige tal como a alma em nós nos move para um lugar ou outro, ou que obtendo ela mesma um corpo de fogo ou ar, como alguns o sustentam, atua como um corpo que impulsiona forçosamente um outro corpo. (*Leis*, 898e)

⁶⁵ JÂMBLICO, *De Anima* 374.21; PROCLO, *In Tim.* III.235.23;238.2;268.3.

⁶⁶ Note-se também que em 44e e 69c, Platão também utiliza o termo *ochema* indicando genericamente o corpo como carruagem ou veículo da alma.

b) Já em Aristóteles, cujo discurso tem, talvez, um viés biológico-teleológico, interessado que está na alma nutritiva e sensitiva, e sendo a alma causa formal, incorpórea, e *entelecheia* que não pode descartar a necessidade de um corpo como instrumento, tem-se a tese de sua sede, comum e congênita a todos os seres animais⁶⁷; por propagar-se com a geração, é precisamente *pneuma*, ou seja uma substância possuidora de uma matéria especialíssima, o éter⁶⁸, considerada, tanto para a filosofia pré-socrática como para os estoicos e para a medicina alexandrina, equivalente ao sopro vital. Tal substância é, para Aristóteles, formada de um “corpo distinto e mais divino (*θειοτέρου*) dos assim chamados elementos” e, por esta razão, “análogo ao elemento dos quais são constituídos os astros” (*ἀνάλογων τῷ τῶν ἀστρων στοικείῳ*; *De Generatione Animallium*, 736b31;37-38). Etérea, portanto, e presente no sêmen de todos os animais⁶⁹, princípio de propagação da vida e instrumento para o movimento corpóreo⁷⁰, provida, desse modo, de função tanto fisiológica quanto cosmológica. Assim, o *pneuma* é um corpo sutil, não visível, mas presente de modo operante em todos os corpos, atuando como um instrumento da alma para dar movimento ao corpo.

É sabido que na filosofia neoplatônica os conceitos platônico e aristotélico enriqueceram com a influência de diferentes grandes escolas, como a estoica e neopitagórica, fazendo com que a doutrina do *ochema-pneuma* se desenvolvesse para uma nova direção e com uma nova dimensão⁷¹, entretanto, a origem da teoria de uma substância astral/pneumática envolvendo a alma e uma, suposta, conexão com a viagem da alma pelos céus, encontra,

⁶⁷ “Agora todos os animais claramente possuem um *pneuma* inato (*πνεύμα σύμφυτον*) e exercita sua força [para o movimento] em virtude dele” (*De Motu Animallium*, 703a,9ss).

⁶⁸ O éter para Aristóteles não tem as mesmas características da matéria, entretanto, não é imaterial, tendo a sua matéria diferente dos corpos mortais (*De Caelo*, 270a-270b). Aliás, porque cada mudança pressupõe uma matéria no qual se executa o movimento, também para o movimento circular – ou seja, o movimento dos astros – pressupõe-se uma matéria particular (*Metafisica*, VIII, 1042b,5).

⁶⁹ *Generatione Animallium* 735b,33ss.; 736a,13-16, 736b,35-37;

⁷⁰ “Na concepção do *De Motu Animallium*, o corpo visível é o *material* sobre o qual a alma age por meio do *pneuma* como um instrumento da alma” (BOS, 2003, p.46).

⁷¹ Maria Barbanti, em um breve estudo sobre a evolução do conceito de *pneuma* desde Aristóteles até se configurar como o *ochema* da alma nos neoplatônicos, reconhece um primeiro momento dessa transformação no início da nossa era, e em Plutarco (46 – 120 D.C.) encontra configurado um *pneuma* psíquico etéreo atribuído à capacidade profética (cf. BARBANTI, 1998, p.43).

como vimos, a sua fonte em Platão e Aristóteles. Tem-se, então, uma associação sincrética que, novamente, independente do que realmente seria o pensamento anímico de Platão e Aristóteles, oferece uma inovadora solução, acordando o incorpóreo e o corpóreo, ao mesmo tempo que, integrada à *phantasia*, habilita a transformação da filosofia neoplatônica para a investigação e integração ao mágico-místico, eis o íntimo relacionamento entre *ochema* e a Teurgia, como se verá adiante.

Não se sabe quem foi o primeiro a unir o *ochema* platônico com o *pneuma* aristotélico-estóico, mas no início do séc III D.C. essa relação já era uma doutrina bem estabelecida (cf. DODDS, 1933, p.317). Como se verá, embora Plotino tenha dado pouca importância, seu pupilo Porfírio apoiou-se intensamente na teoria do *ochema* para explicar as jornadas da alma. Além de Porfírio e Jâmblico, o *ochema-pneuma* é encontrado, com pequenas diferenças em diversos outros escritos⁷², como por exemplo: nos Oráculos Caldeus, em Orígenes de Alexandria, Dídimos o Cego, Sinésio, Híerocles de Alexandria, Damásio, Siriano, Aeneas de Gaza, Proclo, Hérmiás, Simplício, Filopono e Olimpíodoro, sendo descrito como “luminoso” (*αἰγιοειδής*), “astral” (*ἀστροειδής*), “etéreo” (*αιθεριῶδες/αιθέριον*), “congénito” (*συμφυές*) ou simplesmente “pneumático” (*πνευματικόν*). Segundo o estudo de Dodds (1933, p.316-317) a referência mais antiga onde pode ser encontrada essa amalgama do *ochema* platônico e o *pneuma* aristotélico remete as obras de Cláudio Galeno (129 – 217 D.C.).

Em Plotino encontra-se uma posição desinteressada pelo tema do veículo da alma⁷³. Ele não faz nenhuma conexão explícita entre os termos *ochema* e *pneuma*, no entanto, fala de uma vestimenta (*τὰ ἱμάτια*) da qual a alma recobre-se no seu descenso e que deve libertar-se dela na sua ascensão (*Enéada*, I.6,7,5-8); um corpo aéreo ou ígneo (*ἐκ σώματος ἀερίνου ἢ πυρίνου*, *Enéada* IV 3,9,5-6) adquirido, segundo ele, no *οὐρανός*, no curso de seu descenso

⁷² Cf. SCHIBLI, 2002, p.99.

⁷³ Di Barbanti (1998, p.106) considera que tal postura de Plotino é devido ao fato de sua mística não comportar espaço para a Teurgia.

(*Enéada*, IV 3,15,1-4). Em outra passagem, ao tratar das várias formas de movimento, Plotino considera o *pneuma* como algo que “circunda a alma” e se move circularmente, no mesmo movimento dos céus devido sua sutilidade e leveza (*Enéada*, II 2,2,21). Tais passagens remetem à teoria do veículo da alma do modo como é encontrada nos escritos de seus sucessores neoplatônicos, mas o fato é que Plotino dá pouca atenção a essa teoria. Como apontado anteriormente, é somente com Porfírio e Jâmblico que a doutrina do veículo da alma torna-se uma parte integrante do neoplatonismo.

Diferente de Plotino, seu discípulo Porfírio teve grande interesse pela Teurgia, tendo até mesmo a experimentado⁷⁴. É certo que Porfírio não negou a manifestação dos deuses, no entanto criticou alguns excessos decorrentes disso, onde alguns deificavam *daimones* cultuando-os em mistérios e rituais, outros interferiam com as práticas de rivais, ou se especializavam em encantamentos de amor, falsas promessas de saúde, sucesso e prestígio (*De Reg. An.*, fr. 2). O fato é que a manifestação dos deuses e a habilidade de contatá-los é algo de grande interesse para Porfírio, e é por esse interesse que introduz a Teurgia na sua filosofia. Para ele, a Teurgia tem certos propósitos e benefícios intimamente relacionados com a sua teoria do veículo da alma, mas como se verá, há diferenças determinantes com Jâmblico.

No pensamento de Porfírio, a Teurgia tem poder apenas sobre o veículo da alma, o que não resulta o retorno para a divindade, ou mesmo na purificação da parte superior da alma, mas permite a comunhão com os deuses etéreos, e também que a alma inferior eleve o seu *status* ontológico (*De Reg. An.*, fr. 2,28-29; 3,31-32; 4,32; 7,34-36). Porfírio, de fato, colocou a filosofia acima da Teurgia, como relata Damáscio⁷⁵. Para o filósofo, a Teurgia tinha um certo significado terapêutico e soteriológico, no entanto, havia abordagens superiores a serem

⁷⁴ *Phil. Orac.*, 154ss. *apud* BERCHMAN, 2005, p.50.

⁷⁵ “Para alguns a filosofia é primária, assim como Porfírio e Plotino e um grande número de outros filósofos; para outros as práticas hieráticas, como Jâmblico, Siriano, Proclo, e a escola hierática em geral” (DAMÁSCIO, *In Phd.*, I.172)

utilizadas para a união com o divino (*De Reg. An.*, fr. 7, 11). A Teurgia, ao purificar o veículo da alma, possibilita somente a ascese às regiões mais elevadas do mundo sensível (*De Reg. An.*, fr. 6,34.). Na sua teoria, o veículo é composto de partes das esferas celestiais, e, desse modo, é mortal, sendo destinado a dissolver-se nas partes que o compõem, retornando ao cosmo⁷⁶.

De acordo com a teoria de Porfírio, no decorrer do descenso da alma, o *ochema*, originalmente etéreo, vai progressivamente tornando-se mais úmido e denso ao passar pelas esferas celestiais. Passa primeiramente pela esfera solar (onde adquire a faculdade imaginativa, a *phantasia*), e então pela lunar (onde adquire o desejo por uma forma), e, finalmente, quando a alma desce ao corpo torna-se mais úmido, ao ponto em que se condensa tal umidade. De tão pesado, o *ochema* torna-se visível, assumindo um *eidolon*, um corpo diáfano (*De Ant. Nymph.*, 11). Ademais, como apontado, para Porfírio o veículo da alma é a sede da faculdade imaginativa, a *phantasia* (*De regr. An.*, 2,5-6), e conseqüentemente da coligação possível com a realidade superior. Seu destino após a morte do corpo físico varia segundo o grau de contaminação material, mais ou menos puro, sendo esses graus respectivamente o etéreo, o solar, o lunar e, por último, o terreno (*De Sent.* 29). Em suma, para Porfírio a purificação teúrgica do veículo da alma (e da sua *phantasia*), tendo como destino a sua dispersão no cosmos, não haveria de ser apenas uma passagem preliminar em vista da purificação filosófica da alma superior, a única verdadeiramente destinada a imortalidade.

Assim como na filosofia de Porfírio, encontra-se também em Jâmblico o íntimo relacionamento entre a doutrina da purificação da alma e a teoria do veículo da alma, porém com significativa diferenciação axiológica e ontológica. Sua concepção do veículo da alma difere fundamentalmente da de Porfírio em basicamente três pontos, conforme Finamore

⁷⁶ Cf. DILLON, 1973, p.372-373. Cf., também, JÂMBLICO, *De An.*, 1.385,1-10, onde Jâmblico relata a teoria de Porfírio.

(1985) explicitou: em respeito a sua (a) geração, (b) composição e (c) destino final do veículo. Tais contrastes são pontos fundamentais que sustentam e conduzem a argumentação de Jâmblico em relação à Teurgia em seu debate com Porfírio no *De Mysteriis*.

Encontram-se seus relatos sobre o veículo da alma nos fragmentos do tratado *De Anima*, conservados por Stobeo, e também nos poucos fragmentos do *Comentário ao Timeu* e em várias passagens do *De Mysteriis*.

No tratado *De Anima*, Jâmblico limita-se a falar da existência ou não existência do *ochema* da alma, mas não fala de sua constituição, nem da sua purificação, nem de seu destino após a morte do corpo físico. Lá, ele distingue dentre os platônicos aqueles que – não reconhecendo a existência de algum elemento intermediário – estabeleceram uma relação-comunicação direta e imediata entre a alma e o corpo, reconhecendo para alma um só corpo, o carnal, e daqueles que entre a alma e o corpo terrestre colocam algum invólucro de natureza etérea, celeste e pneumática, protegendo a alma e, ao mesmo tempo, executando suas ordens e conectando-o ao corpo, sendo um elemento comum a ambos. Todavia tratam-se de:

...revestimentos etéreos e celestiais e pneumáticos que, envolvendo a vida intelectual são gerados para sua proteção, servem como veículos, e também para junta-lá na devida proporção com o corpo sólido, unindo-os por meio de certos laços comuns intermediários. (*De An.*, 38.385,12-16)

O *ochema*, segundo essa última doutrina que Jâmblico endossa, é definido como intermediário entre a alma e o corpo, que viabiliza a transmissão dos atos da alma ao corpo e o conhecimento sensível, bem como os demais impulsos do corpo à alma. O nascimento do *ochema*, segundo Jâmblico, não comporta perda de substância alguma por parte das esferas celestiais, uma vez que o *ochema* tem a sua própria constituição etérea (*In Tim.*, fr.84)⁷⁷, tem a sua origem “dos deuses em si, que organizam o Cosmos e executam todos os seus atos

⁷⁷ Cf., também, PROCLO, *In Tim.* III.234,18-24.

eternamente” (*In Tim.*, fr.81). Além de indicar, com o éter, uma natureza superior referente aos quatro elementos que constituem o corpo terrestre e que, portanto, coloca-se entre a matéria e o corpo, a constituição do veículo pelos deuses supracelestes situa a teoria de Jâmblico num plano diferente daquela de Porfírio, seja pelo que se refere à composição e à geração do *ochema*, seja no que se refere ao seu destino final. A alma que, todavia, existe em si como essência lógica, e que se reveste do seu veículo etéreo durante o descenso, torna-se enriquecida de outras vidas e forças, até que enfim descende ao corpo orgânico.

Quando a alma vem para cada parte do cosmos, ela aceita certas vidas e poderes (*ζωαί καὶ δυνάμεις*), alguns dos quais ela mesma projeta e outros que ela recebe do cosmos. De cada parte do universo, há corpos (*σώματα*) apropriados, alguns ela recebe do cosmos e outros corpos orgânicos ela faz de acordo com o seu próprio *lógoi*. Desses poderes, vidas, e corpos ela se separa sempre que ela muda para outro lote (*λέξις*). Disso, é claro que todos esses são adquiridos para a alma e que a alma os tem como diferentes de sua própria essência. (JÂMBLICO, *In: Simplicius, Arist. Cat. apud Festugière*, 1953, p.196, n.2)

Para o filósofo, são essas forças que o *ochema* acumula dos diversos lugares do cosmos, mais e menos puras, mas não a sua própria essência (*In Tim.* fr. 84). Segue que, se na sua origem, o *ochema* não diminui parte alguma das esferas celestiais, e, da mesma forma, após a morte do corpo físico não ocorrerá a dissolução do veículo, afirmando, desse modo, a continuidade de sua existência no cosmos por ser imortal, assim como a alma ilógica (*In Tim.*, fr.81). Essa tese contrapõe, mais uma vez, Porfírio a Jâmblico. Como dito anteriormente, seja o veículo, seja a alma ilógica, na concepção porfiriana ambos dissolvem-se na esfera celeste, de onde a alma os teria recolhido durante o seu descenso, expõe Proclo:

Eles [Porfírio e seus seguidores] acrescentam que estes [o veículo e a alma ilógica] são misturas derivadas das esferas celestes, e coletadas pela alma no

seu descenso; de forma que estes existam, e ainda não existam, pois não tem individualidade, nem as sua peculiaridades perduram. (*In Tim.*, III 234, 18-24)

Está clara a contraposição de Jâmblico em que o *ochema*, bem como a parte ilógica da alma, existem eternamente por serem produtos dos deuses supracelestes. Atribuindo, então, ao *ochema* uma origem e uma composição mais nobre em relação àquela atribuída por Porfírio, considera-o imortal, e o faz derivar diretamente dos deuses supracelestes.

Assim como em Porfírio, também em Jâmblico o destino da alma depois da morte do corpo físico depende da pureza de seu *ochema*: se esse é transparente e leve, porque o homem durante a sua vida terrena submeteu-se à purificação, favorecerá o retorno da alma em direção à sua origem celeste; se é contaminado e pesado impedirá sua ascensão, de forma que a alma permanecerá presa ao denso *pneuma* e permanecerá incorpórea vagando pelo reino da geração (*De Myst.*, IV 198, 10-15).

Em referência a essa purificação, Jâmblico, no *De Mysteriis*, exalta dentre as práticas teúrgicas a influência benéfica que exerce o *pneuma* divino no *pneuma* luminoso da alma humana (*De Myst.*, III 125, 5-6). Também lá, o autor atribui ao *ochema* o papel facilitador da atividade divinatória, como havia feito de certo modo Porfírio, e ao mesmo tempo que enfatiza, em várias ocasiões, que a adivinhação não é obra humana mas divina, supranatural e enviada pelos deuses, fala do *ochema* sustentando a base da inspiração divina.

4.2 O *Ochema* no *De Mysteriis*: a *Phantasía* e a Adivinhação

Em relação ao sonho, Jâmblico distingue aqueles que provêm da alma “quando em nós se agitam o pensar e o discurso”, e aqueles estimulados pela fantasia e pelas preocupações do dia, daqueles enviados dos deuses, os que podem ter diversas formas e se verificam em

diversas circunstâncias, e aqueles em que atua um *pneuma* divino realizando sua ação catártica para o corpo e alma:

E algumas vezes um intangível e incorpóreo *pneuma* envolve aqueles em repouso... e difunde-se por todas as direções sem nenhum contato, e realiza maravilhosos feitos libertando tanto a alma quanto o corpo de seus sofrimentos (*De Myst.*, III.2.103,11-104,4)

Entre as diversas espécies de possessões divinas (*enthousiasmós*) – como a comunhão com o divino, a participação de sua potência e de outros fenômenos afins que serão discutidos mais adiante –, Jâmblico considera a característica mais importante desses fenômenos aquela na qual, durante um ritual teúrgico, o *pneuma* divino “em sua grandeza e em sua qualidade” entra no *medium* que permite ser guiado, obedientemente e de forma misteriosa, por esse *pneuma* (III.6.112, 8-10).

Na discussão da profecia oracular e de suas diversas formas, Jâmblico se atém à profetização que é efetuada através da iluminação divina do veículo etéreo e luminoso (*aíterodes kai augoeidés ochema*) que envolve a alma humana. Essa forma de iluminação atinge a faculdade imaginativa ou “fantástica” da alma, que, inspirada pela divindade, induz à concepção e à representação das imagens (*phantásmata*) da realidade divina:

Todos esses tipos de adivinhações que você mencionou, sendo de muitas formas, são abrangidos por um poder que... de algum modo ilumina o veículo etéreo e luminoso (*αἰθεριῶδες καὶ αὐγοιδές ὄχημα*) que envolve a alma com a luz divina, pelo qual veiculam as manifestações divinas, postas em movimento pela vontade dos deuses, tomando posse do poder imaginativo em nós. (*De Myst.*, III.14.132, 9-14)

Ora, a sede ou o “órgão” desse poder de criar imagens – a *phantasia* – é o próprio *ochema*, que possibilita, segundo o autor do *De Mysteriis*, que a luz irradiada da divindade –

por ser imaterial e indivisível e portanto não poder entrar em contato com o homem – atue através de uma forma de iluminação externa e sob uma substância um tanto quanto imaterial e pura:

Pois parece que algum *pneuma* profético perpassa a água, mas isso não é correto, pois o divino não permeia aquilo de que participa numa maneira fragmentada e dividida, mas é exercendo seu poder de fora, e iluminando a fonte de água, que a preenche com o seu próprio poder profético. Ainda, nem toda inspiração que a água dá é do deus, mas isso apenas confere a receptividade e purificação do *pneuma* luminoso em nós, através do qual somos capazes de receber o deus. (*De Myst.*, III.11.125,1-6)

Assim como em Porfírio, também em Jâmblico está presente a íntima relação entre a *phantasia* e o *ochema*, a qual – além de desempenhar a função de transferir à alma a imagem sensorial, e de operar, dessa forma, no mundo dos sentidos – tem a capacidade de receber a imagem divina. Os deuses, de fato, manifestando-se aos homens apresentam-se na forma da *phantasia*, ou seja, na faculdade imaginativa da alma, sob a condição de que o *pneuma* luminoso que circunda a alma tenha sido purificado e que todos os estímulos externos e internos, bem como a percepção e a intuição sensível, estejam aquietados para dar lugar à imagem divina.

Porque, se a presença do fogo dos deuses e uma forma inefável de luz invade de fora a pessoa possuída, estes enchem-na completamente com o seu poder, e englobam-na em um círculo por todos os lados, de modo que ela não é capaz de exercer qualquer atividade própria sua; que sensação, ou consciência, ou intuição adequada viria a ter aquele que recebe o fogo divino? Ou que o movimento humano encontraria, então, o seu caminho, ou que recepção humana de paixão ou êxtase iria surgir, que perversão da imaginação, ou qualquer outra coisa do tipo dessas que a multidão supõe acontecer? (*De Myst.*, III.6.113,6-12)

Todavia, porque a luz divina se manifesta na potência imaginativa de nosso veículo luminoso, é necessário estar livre das paixões da alma e do corpo e abandonar-se à ação do *pneuma* divino, o qual mantém “possuído” o entusiasta, ao ponto deste quase perder completamente o controle de sua faculdade da imaginação, porém ainda com a consciência alerta:

A atenção e o entendimento da alma (*προσοκῆ καὶ διάνοια τῆς ψυχῆς*), com isso, acompanham de perto o que está acontecendo, já que a luz divina não toca estes. Mas a imaginação é inspirada porque não é despertada por si, mas pelos deuses, a modos de imaginação quando o comportamento humano normal foi completamente deslocado (*De Myst.*, III.14.133,3-7)

Se no *De Anima* Jâmblico não dá colocação alguma à faculdade da imaginação – ao menos nos fragmentos que restaram –, vê-se que no âmbito doutrinal do *De Mysteriis* a faculdade da imaginação é apresentada estritamente ligada ao corpo pneumático e luminoso, e colocada em conexão com a iluminação divina e conseqüentemente com a Teurgia.

4.3 O Descenso da Alma, o Veículo da Alma e a Teorização da Teurgia

O descenso da alma do reino hipercósmico até a geração ocorre em etapas, mas, para entender o sistema metafísico de Jâmblico é necessário analisar sua leitura sobre a passagem 41e do *Timeu*. No *De Anima*, Jâmblico diz que:

De forma muito diferente o *Timeu* parece fazer a primeira hipóstase (*πρώτην ὑπόστασιν*) das almas: o Demiurgo, semeando-as por todos os gêneros superiores, através dos céus, e em todos os elementos do universo. Desse modo, a sementeira demiúrgica das almas será dividida pelas criações divinas, e a primeira processão (*πρόοδος*) das almas existirá com ela [a sementeira demiúrgica], determinando os receptáculos para as almas: a Alma do Todo assume o Cosmos, as almas dos deuses visíveis as esferas celestes, e as almas

dos elementos os elemento em si. Com isso as almas também são designadas em cada tal lote (*ληζιν*), e a partir desses o descenso das almas ocorre, algumas almas a partir de alguns lotes (*διακληρώσεων*) e outras de outros, conforme a descrição do Timeu claramente intencionou mostrar (*De Anima*, 377.26,16-29)⁷⁸

O completo comentário de Jâmblico ao Timeu 41e está perdido, no entanto, Festugière acredita que essa passagem do *De Anima* seja “um resumo do Comentário de Jâmblico ao Timeu.... sobre o *Tim.*41e3” (FESTUGIÈRE, 1953, p.216, n.4), e compara ao comentário de Proclo, *In Tim.* III, 275,24-279,2, concluindo que Proclo segue a interpretação de Jâmblico. John Finamore (1985, p.61-89), todavia, elaborou um minucioso estudo dessas duas passagens numa tentativa de reconstruir a interpretação de Jâmblico e estabeleceu, com isso, pontos de acordos e diferenças com a interpretação de Proclo. A esses estudos devemos uma compreensão mais clara dessa passagem.

Jâmblico, então, divide o processo da sementeira em três estágios. Em primeiro lugar, a alma é semeada “em torno dos gêneros superiores, através de todo o céu, e dentro de todos os elementos do universo” (linhas 17-19). Essa sementeira envolve a alma com o seu veículo, sendo colocada na circulação dos deuses cósmicos⁷⁹. Na interpretação de Proclo, é dito:

Mas elas [as almas] fazem o seu primeiro descenso quando elas já foram semeadas em torno dos deuses visíveis a fim de que elas possam ter os deuses como salvadores (*σωτήρας*) de suas perambulações pela geração, e para que elas possam chamá-los como seus patronos (*προστάτας*). (*In Tim.*, III.280,19-21)

De fato, há uma forte semelhança no que diz Jâmblico sobre como ocorre a sementeira (linhas 17-21), além de que, sabe-se que Jâmblico aceitava a doutrina de uma *σειρά*, ou seja, cada deus seria o governante de uma sequência de manifestações de si mesmo em vários

⁷⁸ Aqui, na compreensão dessa passagem, seguimos os estudos empreendidos por Finamore (1985, p.61-89) que, baseando-se em Proclo, trouxe à tona um amplo significado dessa passagem.

⁷⁹ Cf. FINAMORE, 1985, p.62-63.

níveis, do inteligível ao material (DILLON, 1973, p.291;416)⁸⁰. Desse modo, a semeadura posiciona a alma individual sob os cuidados não somente de algum deus, mas de toda uma cadeia de arcanjos, anjos, heróis, *daimones* etc., que siga aquele deus. É interessante notar que para Proclo, em vida, cada alma pode projetar um *lógos* (*lógon probolaí*) e conduzir a vida de acordo com um deus (*In Tim.*, III.279,11-30). Por exemplo: “as almas dependentes do poder mântico do sol devem projetar (*προβάλλοιντο*) uma vida médica ou iniciática, mas outras almas projetam uma vida mercurial ou lunar” (*In Tim.*, III.279,17-20). Finamore acredita que essa teoria seja de Jâmblico (FINAMORE, 1985, p.67-71). É, no entanto, difícil determinar quanto da teoria de Proclo é de Jâmblico, o mais seguro é afirmar que para Jâmblico há uma conexão entre os deuses e os homens através dos gêneros superiores e que há a semeadura das almas nos deuses visíveis. Sabe-se também que Jâmblico concebia os deuses como tendo diferentes poderes⁸¹, com isso, não é improvável que, em algum grau, ele aceitava a projeção de um *lógos* dos deuses para cada alma.

Em continuidade, junto a essa semeadura ocorre “a primeira processão das almas” (linhas 21-22), e esta processão “contém em si os lugares que recebem as almas” (linhas 22-23). Jâmblico é cuidadoso ao dizer que a processão não é a semeadura mas apenas existe junto a ela (linha 22). No seu *Comentário ao Timeu*, vê-se que essa “primeira processão” é aquela do recipiente de mistura (*Timeu*, 41d4-7) que ele associa à processão do recipiente de mistura com cada classificação da alma, “pois de acordo com a sua respectiva classificação [i.e. deuses, *daímones*, humanos etc.], tal é a processão do recipiente de mistura ao qual eles são alocados, recebendo então as fronteiras delimitadoras da vida”. (*In Tim.*, fr. 82). No *De Anima*, como vimos na passagem acima, Jâmblico também associa a processão com uma

⁸⁰ Finamore afirma que o conceito de uma patronagem divina, é para Jâmblico, delineado por sua reconciliação dos mitos platônicos do *Fedro* e do *Timeu* (cf. FINAMORE, 1985, p.64-66). Cada deus visível junto com um completo acompanhamento dos gêneros superiores segue o Demiurgo pelos céus e permanecem em contato com as Formas, com os deuses no reino noético, e com o Uno em si.

⁸¹ Em *In Tim*, fr.19, Jâmblico estipula duas características como solares: o poder medicinal do sol conectado a Asclépio, e o poder iniciático a Apolo.

classificação de almas e uma hierarquia pré-estabelecida: "a Alma do Todo assume o Cosmos, as almas dos deuses visíveis as esferas celestes, e as almas dos elementos os elemento em si " (*De An.*, 337,23-25). Sendo assim, a processão existe juntamente com a sementeira, com isso, a alma ganha sua posição no universo de acordo com a sua classificação. As primeiras almas procedem primeiro e são alocadas nas mais elevadas posições, em segundo, as almas intermediárias nas posições intermediárias, e, por último, as almas humanas recebendo a mais baixa posição. Segue que, a sementeira de uma alma humana existe junto com e em proporção à sua processão do recipiente de mistura.

Uma vez que a alma é semeada, ela existe (junto ao seu veículo) no seu lote cósmico. Esse lote determina para a alma a sua patronagem divina e é considerado como a primeira gênese da alma (*In Tim.*, fr.85). A partir do lote alocado para as almas na sementeira é realizado o seu descenso para a geração (*De An.*, I, p. 377, 26-29). A primeira hipóstase (linhas 16-17), a sementeira demiúrgica (linhas 17-18), e o descenso (linhas 26-27) representam três estágios distintos para a alma.

John Finamore vê o mesmo padrão de interpretação para o descenso da alma em Jâmblico que os neoplatônicos tardios. Como afirma o intérprete: "Embora ele tenha se diferenciado de Proclo em assuntos específicos, o conceito geral da geração da alma, distribuição/semearia e descenso da alma é o mesmo" (FINAMORE, 1985, p.67).

Em suma: A noção de sementeira demiúrgica compreende o descenso da alma junto ao seu veículo para a materialidade. Com a processão (*próodos*) do recipiente de mistura é determinado o lote cósmico de cada alma. Do local alocado para a alma na sementeira é realizado o descenso para a geração. Nesse ponto, a alma incorporada não é mais uma alma lógica existente à parte de seu veículo etéreo e corpo material. Ademais, para Jâmblico, todas as almas descem por necessidade. O filósofo rejeita a ideia de que a alma desça devido a um

pecado (*tolma*) (*De Anima*, 378,23; 379,7-9)⁸², todavia, ele definiu três classes de almas que descem para a incorporação, com propósitos distintos e respectivos a cada uma das classes. A massa da humanidade que emprega apenas o discurso racional tem por objetivo serem punidas e julgadas (*De Anima*, 29,21-24). As poucas almas que usam o intelecto são definidas como almas puras e descem para a purificação e manutenção deste mundo (*De Anima*, 29,19-21). Entre esses dois grupos encontra-se um intermediário que tem por objetivo a aprendizagem e evolução (*De Anima*, 29,21-24)⁸³.

Apesar do descenso da alma ser uma necessidade, a sua ascese, no entanto, não ocorre sem auxílio. É na doutrina do acréscimo material no veículo (*ochema*) da alma, decorrente do descenso da alma, que surge a necessidade do ato teúrgico. Para a sua ascese, a ajuda dos deuses, que ocorre pela inspiração no ritual teúrgico, é fundamental. Através dos rituais os deuses iluminam (*epilampontai*) o veículo da alma, purificando-o, liberando-a das paixões e movimentos desordenados. Como o destino do veículo é reunir-se com o veículo etéreo do deus visível, o seu deus-patrono, é lá que permanece até que seja a hora do seu próximo e necessário descenso. Além disso, na sua ascese, a alma também liberta-se do destino (*De Anima*, 1.455,1-4), o que nos deixa claro que essa associação com o seu deus-patrono permite que ela ascenda ainda além do cosmos, obviamente deixando o veículo e a sua parte ilógica no reino cósmico, junto ao seu deus-patrono. Esses elementos são órgãos para as funções inferiores da alma. A alma ilógica funcionando como apetitiva e desejosa, e o veículo como potência imaginativa e transmissora das percepções sensoriais. Sendo inúteis tais funções nos reinos superiores, para Jâmblico, a alma ilógica e o veículo permanecem na escolta divina, e somente a alma lógica contempla as formas no reino noético. Isso ele retrata em sua

⁸² Ver também FINAMORE, 1985, p.91-114.

⁸³ Essa mesma tripla divisão de classes de almas humanas é citada em *De Myst.* V.18, porém em termos de subordinação ao domínio da natureza e o emprego do poder intelectual. A massa da humanidade está subjulgada pelo domínio da natureza, uns poucos empregam um poder intelectual que está além do natural, e alguns conduzem a si mesmos numa área entre a natureza e o intelecto puro. Ver, também, 3.1.5, n.59, acima nesse trabalho.

interpretação do *Fedro*, onde o cocheiro consegue contemplar as formas do reino noético transpassando apenas com a sua cabeça, e logo depois descende novamente. (*De Anima*, 1.378,21-379,6). A alma lógica transcende o reino cósmico e liberta-se do destino através dos deuses hipercósmicos (*ὑπερκοσμίων θεῶν*), afirma Jâmblico (*De Myst.*, VIII.8.271,8-9). Isso só é possível porque, como vimos (em 2.3), os deuses visíveis cósmicos permanecem no Uno dos deuses invisíveis hipercósmicos, e a mesma unidade de todos eles estende-se do topo à base da ordem divina. (I.19.60,8-12).

Finamore (1985, p.167-168) sintetiza em três as funções do veículo da alma de acordo com a teoria de Jâmblico: a) Primeiramente, ela é o invólucro da alma lógica e ilógica durante o descenso, a sua permanência e ascese do reino da geração. Jâmblico, apoiando-se no *Timeu* de Platão, argumenta que o veículo é criado do éter pelos próprios deuses supracelestes, sendo assim, o veículo é imortal. No seu descenso, o veículo acumula vários poderes, vidas e corpos do universo (i.e., dos deuses, gêneros superiores e da própria matéria). Na vida da alma na Terra seu veículo pode, ao associar-se com a geração, sobrecarregar-se com a matéria, impedindo a alma de exercer uma atividade racional apropriada.

b) A segunda função do veículo é a sua capacidade de transferir impressão sensorial e outras imagens para a alma, possibilitando, desse modo, o funcionamento no mundo dos sentidos, a percepção desse mundo, lembrando-se do passado e imaginando o que quer que seja. No entanto, a necessidade para tais imagens pode ajudar a segurar a alma cativa nesse reino inferior.

c) A terceira função do veículo está relacionada com a purificação através da Teurgia. A ascese da alma deste reino é possível por meio do sacramento teúrgico. Nesse ato, o veículo purificado de suas aderências materiais tem a sua função imaginativa tomada pelos deuses. A alma humana é, então, elevada com seu veículo conectado ao veículo do deus, ascendendo assim, via os divinos raios etéreos, para a circulação junto a sua patronagem divina. Nessa

união divina, a alma lógica é mais uma vez capaz da existência separada apropriada a ela. Após a morte de tal pessoa ascendida, sua alma, então pura, ascende imediatamente, sem julgamento ou punição, para a circulação celestial, e lá permanece até que seja a hora para seu próximo e necessário descenso, o qual se completará de forma pura.

No *De Mysteriis*, Jâmblico considera a via teúrgica como uma “dádiva sagrada” e é definida como o “portal para o criador de tudo”, “lugar” e “corte do Bem”, via essa com “o poder de purificar a alma..., pois prepara a mente para a participação e contemplação do Bem e para a libertação de tudo que lhe é contrário, e, por último, para a união com os deuses” (*De Myst.*, X.5.291,10-292,2) . A Teurgia age sobre o veículo da alma que, durante a sua passagem terrena é contaminado de matéria e torna-se pesado, incapaz de ascender novamente sem a devida purificação. O *ochema*, além de constituir a mediação entre a alma e o corpo – no interior da rígida hierarquia metafísica de Jâmblico, na qual o Uno/Bem e os deuses inteligíveis se manifestam ao homem via os deuses visíveis –, põe-se também como um meio de conexão entre a alma e o divino, conseqüentemente, como o instrumento da divinação profética e do *enthousiasmós*, através de sua potência imaginativa.

Tudo isso confere ao pensamento de Jâmblico um valor dogmático mais acentuado em relação à filosofia que o havia precedido e lhe permite representar, através dos conceitos filosóficos de sua escola e da doutrina de sua metafísica, os objetos e práticas dos cultos da tradição grega, abrindo aos deuses uma via de inserção no sistema filosófico. A teoria do veículo da alma de Jâmblico continuou praticamente inalterada na filosofia dos neoplatonistas tardios.

4.4 As Adivinhações

Jâmblico utiliza três termos para se referir ao *ochema* da alma: luz, éter, e *pneuma*. Apesar de serem três palavras diferentes, elas não indicam matérias distintas, como nos explica Blumenthal:

Aqui, então, na obra do homem a quem Simplicio, no começo de seu comentário sobre o *De Anima*, proclama como seu guia para o entendimento de Aristóteles (1.14-201), nós temos um veículo da alma, feito de uma substância singular que é descritível por todos os três de nossos termos *αἰθερωδές*, *ἀγγοειδές* e, sendo feita de *pneuma*, *πνευματικός*. (BLUMENTHAL, 1993, p.XVII,182)

A relação entre a luz e o éter é determinante⁸⁴: de fato, ambos andam juntos ao tratar da matéria presente nos mais elevados patamares do mundo físico⁸⁵. Já *pneuma*, apesar de sua associação com o éter⁸⁶, tem uma associação menos clara com alguma área em particular do cosmos. No entanto, é bem provável que as três palavras em questão não indiquem materiais distintos para Jâmblico, pois no *De Mysteriis* vê-se que o autor usa os três termos para se referir à mesma coisa⁸⁷, como acima apontou Blumenthal.

É com isso em mente que nesse capítulo será examinado, de perto, o papel fundamental do *ochema* da alma, e veremos como Jâmblico elabora sua explicação das manifestações divinas nas práticas de adivinhações no Livro III do *De Mysteriis*. Como já

⁸⁴ Encontra-se desde Galeno (129–200 D.C.) a descrição de um tipo especial de corpo do qual a alma seria feita, tanto de *αἰθερωδές τε καὶ ἀγγοειδές σῶμα*, ou teria um *ὄχημα* constituído dessa substância. (cf. BLUMENTHAL, 1993, p.XVII, 183)

⁸⁵ A natureza da luz coloca-se como um dilema para os neoplatonistas – que estavam comprometidos com a visão de que Platão e Aristóteles não divergiam – uma vez que Platão (*Timeu*, 45b2-d3) afirmou que a luz era corpórea, e Aristóteles (*De Anima*, 418b13-17) afirmou o contrário. Jâmblico parece ter sido o inovador de uma perspectiva que acordou as duas teorias, influenciando a teoria de Proclo. A esse respeito ver FINAMORE, 1993, p.55-64, que sugere que para Jâmblico a luz viaja não somente pelo nosso reino, mas também entre reinos, e ao viajar, a luz torna-se menos pura em seu descenso, e provavelmente mais corpórea, sendo que em seu ponto mais elevado, ou seja, no reino inteligível (noético), a luz é etérea.

⁸⁶ Sobre a relação aristotélica do éter com o *pneuma*, ver nota 68 acima.

⁸⁷ Em III.11.125,5 onde Jâmblico descreve o *pneuma* em nós como luminoso (*ἀγγοειδές*); em V.26.239,7-8 onde, falando a respeito de purificação do *pneuma* o descreve tanto como luminoso quanto etéreo (*ἀπορρίπτει τοῦ αἰθερωδούς καὶ ἀγγοειδοῦς πνεύματος*); e em III.14.132,10, onde fala sobre o poder divino iluminando o veículo etéreo e luminoso da alma (*τὸ περικειμένον τῇ ψυχῇ αἰθερωδές καὶ ἀγγοειδές ὄχημα ἐπιλάμπει*).

adiantado, o Livro III é dedicado às explicações das possessões divinas⁸⁸ e das práticas de adivinhações (*mantiké*). Ainda seguindo ponto a ponto as questões de Porfírio, “Abammon” inicia esse Livro atendendo ao pedido de uma clara descrição sobre “o que acontece na previsão do futuro” (*De Myst.*, III.1.100,1-2). De pronto, encontra-se a distinção de dois tipos de adivinhação: a divina e a técnica/artificial. Essas duas categorias serão a estrutura basilar para a classificação e discernimento de toda prática de adivinhação abordada em seu texto. Note-se que anterior a Jâmblico, já encontra-se essa distinção – sempre de modo semelhante à esses dois tipos de adivinhação – em Platão:

Por esse motivo, a arte da profecia suplanta, tanto em perfeição, quanto em dignidade, a arte dos augures, tanto na denominação como nas funções, e assim, tal como os Antigos no-lo testemunham, a loucura inspirada pelos deuses é, por sua beleza, superior à sabedoria de que os homens são os autores! (*Fedro*, 244d)

E também em Cícero:

De fato, há dois tipos de adivinhação, dos quais um é artificial, o outro é natural. Ora, qual é o povo ou qual é a nação que não é movida pela predição ou dos harúspices ou dos que interpretam prodígios e raios, ou dos áugures, dos astrólogos, das sortes (estas são inteiramente artificiais) ou dos sonhos e vaticínios (acredita-se que essas duas são naturais)? (*De Divinatione*, I 11-12)

Portanto, concordo com os que disseram que há dois tipos de adivinhação, um que possui uma arte e outro que carece de arte. Pois há uma arte nos homens que pela conjectura investigam coisas novas e aprenderam as antigas pela observação. Mas carecem de arte os que pressentem os acontecimentos futuros não pela razão ou por conjectura após se observar e anotar os sinais, mas por

⁸⁸ Vários termos são usados por Jâmblico significando possessão divina: *enthousiasmós*, *theophoria*, *epipnoia* e *katachos*, que são normalmente traduzidos como possessão ou inspiração divina. Jâmblico usa esses termos de maneira intercambiável sem distingui-los como estados diferentes (cf. CLARKE, 2001, p. 86, n.1; SHEPPARD, 1993, p.140).

uma certa excitação forte da alma ou por um movimento livre e desimpedido, o que acontece frequentemente aos que sonham e às vezes aos que vaticinam pelo furor, como Bácsis da Beócia, Epimênides de Creta e a Sibila da Eritrêia. De tal tipo devem ser considerados os oráculos, não estes que são tomados por sortes igualadas, mas aqueles que são proferidos por inspiração e sopro divino... (*De Divinatione*, I 34)

Jâmblico inicia sua discussão estabelecendo o princípio da adivinhação divina:

...não é uma das coisas que vêm a ser na existência, e nem mesmo se comporta como uma mudança natural,nem é, falando de modo geral, de maneira alguma um feito humano. Mas é uma coisa divina, supranatural, enviada dos céus acima; tanto incriada como eterna, ela toma prioridade por sua própria natureza. (*De Myst.*, III.1.99,9-10)

A superioridade transcendente desse tipo de adivinhação é a sua premissa básica, enfatizada repetidamente ao longo do Livro III⁸⁹. Vimos que, segundo o filósofo, os deuses compreendem todo o cosmos numa perspectiva unificada, completa e eterna, enquanto a alma humana “é definida pelo princípio divino do limite” (I.7.22,10). Desse modo, o conhecimento do futuro só é possível vindo daqueles que “em si mesmos possuem os limites de todo conhecimento das coisas existentes” (III.1.162,1-2), ou seja, os deuses, que são a fonte do poder da *mantiké*.

Como veremos adiante, a adivinhação divina ocorre sempre por meio de alguma espécie de possessão divina, de forma que o conhecimento futuro seja de fato apreendido diretamente dos deuses. Todavia, existe outra forma de adivinhação “realizada pela técnica humana (*τέκνης ἀνθρωπίνες*), que participa amplamente da conjectura e suposição (*στοχασμοῦ καὶ οἰήσεως*)” (III.15.135,1-2), e que depende de algum instrumental corpóreo, como por exemplo, a previsão futura por meio de observação de “vísceras de animais, comportamento

⁸⁹ Particularmente em III.18, Jâmblico corrige Porfírio diretamente nesse ponto, sustentando que os deuses são a causa de todos os casos de adivinhação.

dos pássaros e o movimento das estrelas” (III.14.132.,5-7). Mesmo esse “tipo artificial de adivinhação” (τεκνικὸν εἶδος τῆς μαντικῆς; III.15.135,6) tem como fonte os deuses, pois baseia-se em sinais naturais produzidos pelos próprios deuses, ou por meio dos *daímones* que guiam os fenômenos de acordo com a vontade divina (cf. III.15.135,11-14). Jâmblico cita ainda Heráclito ao dizer que a natureza revela o propósito dos deuses, “nem declarando nem ocultando, mas indicando por sinais” (III.15.136,3; e cf. Heráclito fr. 93 D-K), processo esse que claramente se baseia no conceito de *sympátheia*, como Jâmblico mesmo afirma⁹⁰. Contudo, esses métodos artificiais de adivinhação dependem da interpretação desses sinais por parte do homem, o que implica numa grande diferença. A passagem abaixo expõe a ênfase do papel central da interpretação humana para decifrar os sinais na adivinhação artificial:

...esse tipo usa sinais divinos que foram aperfeiçoados pelos deuses de várias maneiras. Dos sinais divinos, em virtude de sua relação com as coisas que os sinais apresentam, a técnica de algum modo na adivinhação tira conclusões e suposições, inferidos de certas probabilidades. (III.15.135,6-136,4)

Essa necessidade da interferência humana implica, para Jâmblico, na inferioridade desse tipo de adivinhação em relação ao tipo divino. Fica claro, com isso, que, a distinção entre os dois tipos de adivinhação tem como base a integridade da procedência divina. Enquanto a adivinhação divina é transmitida diretamente dos deuses sem intermediação, a adivinhação artificial depende em última instância da técnica e da interpretação humana. Essa implicação é confirmada quando, no Livro VI, Jâmblico discute de forma comparativa os valores dessas adivinhações como modos de conhecimento profético:

⁹⁰ *De Myst* III.16.138,1-5. Sobre a noção de *sympátheia* em Jâmblico ver acima, em 3.2, nesse trabalho.

Então, uma vez que tal modo de adivinhação [artificial] é completamente diferente do modo que é divino e verdadeiro, ele tem o poder de prever apenas eventos triviais e cotidianos, ...que diretamente dizem respeito à geração, ...e criam paixões multiformes nas coisas naturalmente cabíveis de sofrer paixões. O perfeito conhecimento, em contraste, nunca é alcançado através de paixão. Pois é aquilo que é completamente imutável e também imaterial, e completamente puro, que é adaptado a apreender eventos futuros; ...Desse modo, uma invenção artificial desse tipo de forma alguma pode ser valorizada como um procedimento mântico. Nem deve-se prestar muita consideração a ela, nem ter confiança em outro que faz uso dela como se ela possuísse algum tipo claro e comprovado de sinal de verdade pela sua própria capacidade. (VI.4.244,10-245,7)

O autor afirma, claramente, que a adivinhação artificial é inferior na medida em que está misturada com o mundo material, em contraste ao modo divino que é completamente imaterial e puro. Devido à sua natureza como um empreendimento humano, a adivinhação artificial pode apenas prever eventos cotidianos, diretamente relacionados com o mundo material da geração, em contraste com o modo divino de adivinhação que provê um conhecimento divino e eterno⁹¹. Pelo seu potencial de prover conhecimentos mais elevados, a adivinhação divina é o tipo apropriado para o teurgista, como Jâmblico expressa na culminação da obra:

Somente a profecia da adivinhação divina, conjunta com os deuses, verdadeiramente nos transmite uma parcela da vida divina, participando assim, na presciência e nas intelecções dos deuses, fazendo-nos, de fato, divinos. (X.4.289,3-5)

⁹¹ Vale notar que a inadequação do tipo artificial de adivinhação parece ser confirmada em Platão (Fedro 244d; citado no texto acima), bem como nos Oráculos Caldeus:

A processão estrelada não veio a originar-se por vossa causa. Os voos de asas abertas dos pássaros nunca são verdadeiros, nem as incisões e entranhas das vítimas sacrificiais. Todos esses são joguetes, adereços de fraude comercial. Fuja dessas coisas, se você vier a abrir o sagrado paraíso da piedade, onde se congregam a virtude, sabedoria, e a boa ordem. (fr. 107)

Com isso, veremos a seguir como Jâmblico elabora, de forma consistente, a sua argumentação metafísica em relação à adivinhação divina ao longo de todos os seus exemplos do Livro III, elaboração essa que encontra no *ochema* da alma o seu fundamento facilitador.

4.4.1 Os sonhos

A prática de adivinhação através dos sonhos era bem conhecida e difundida na antiguidade. Havia, inclusive, a tradição do culto ritualístico do sono para induzir sonhos divinos, num processo conhecido como “incubação”, onde pessoas doentes se dirigiam aos templos de Asclépio, ou de algum outro deus curandeiro, que se manifestaria num sonho oracular que serviria de instrução para a sua cura.

A natureza e as características da adivinhação através do sonho é a primeira prática examinada por Jâmblico em resposta ao questionamento de Porfírio a esse mesmo respeito, sendo que esta parte da premissa de que todos os que estão dormindo estariam inconscientes em relação ao estado desperto. Jâmblico enfatiza que essa característica pode estar correta para os sonhos “humanos”, ou seja, aqueles que provêm da alma, “quando em nós se agitam o pensar e o discurso”, e que são estimulados da fantasia e das preocupações do dia. Os sonhos que são “enviados dos deuses” (*theopemptoi*), diz Jâmblico, são de um tipo totalmente diferente desses a que Porfírio se refere⁹². Aqui, Jâmblico já discerne dentro de seu esquema os sonhos humanos, que por sorte (*tychanei*) podem coincidir com a realidade (cf. III.2.103,5-6), claramente classificando-os como inferiores ao sonho divino. Já este é experienciado, segundo o filósofo, num estado de consciência muito particular e distinto do sono profundo⁹³,

⁹² Jâmblico segue aqui uma concepção tradicional em diferenciação entre sonhos divinos e os que se originam da imaginação. Como nota Clarke (2001, p.94, n.84), essa diferenciação é encontrada desde Homero, ecoado em Virgílio; ver também em Clarke (2001, p.94, n.85) sobre essa diferenciação em Hipócrates e em Santo Agostinho.

⁹³ Jâmblico inclusive para descrever o estado em que ocorre esse tipo de sonho usa o termo *ύπνος*, reprovando o uso do termo *χαθεύδειν* utilizado por Porfírio (cf. III.2.104,12;III.2.105,2). Clarke, Dillon e

Pois certamente é impossível que a clara presença dos deuses seja inferior àquela da consciência em vigília. E se estamos falando a verdade, a presença divina deve ser ainda mais clara e distinta do que aquela, e produzir um entendimento mais perfeito. (III.2.105,5-6)

Os sonhos divinos ocorrem entre o sono e a vigília, e as suas características, nos é dito, são: uma tomada da visão e imediata vertigem ou plena vigilância (III.2.105,11-3). Muitos e variados são os sonhos divinos, nos aponta o filósofo, que apresenta três exemplos que ilustram diferentes intensidades:

1) Uma súbita voz é escutada oferecendo orientação;

2) Algumas vezes um *pneuma* intangível e incorpóreo circunscreve aqueles deitados em repouso – esse *pneuma* não é visualmente perceptível mas reconhecível através de um outro modo de atenção autoconsciente (III.2.103,12-104,1), e aqui Jâmblico descreve uma interessante característica: “Ao entrar, ele faz um som sibilante...” (*ροιζομένου τε ἐν τῷ εἰσιέναι*; III.2.104,1-2). O que se distingue nessa descrição é o fato de Jâmblico utilizar a palavra *rhoizos*, palavra que, particularmente para os Pitagóricos, e também nos Oráculos Caldeus, significa os sons causados pelas revoluções planetárias na harmonia celeste⁹⁴. É com um som singular dos deuses celestiais que Jâmblico marca, de forma distinta, o momento da possessão divina.

3) Jâmblico descreve um terceiro e mais intenso tipo de sonho divino:

Hershbell (2004, p.123, n.160), notam que o termo utilizado por Jâmblico contém uma significação divina que o segundo não possui.

⁹⁴ No próprio *De Mysteriis* Jâmblico refere-se diretamente aos movimentos estelares como *ροιζομένας εναρμονίους φωνάς* (III.9.119,3). Em *De Vita Pythagorica Liber*, o filósofo atribui a descoberta desses sons a Pitágoras, que com sucesso recriou-os em rituais (*V.P.*, 35,24-36,151), e utiliza também esse termo em 15.65, ao afirmar que Pitágoras purificava as mentes confusas de seus discípulos conduzindo-os a um sono profético com as suas imitações musicais das esferas celestes. Também nos Oráculos Caldeus (fr. 37; 146) encontra-se a mesma aplicação do termo (cf. LEWY, 1978, p.19, n.46; p.193, n.63).

Em outras vezes, todavia, quando uma luz brilha de modo luminoso e pacificador, não somente a visão do olho é possuída, mas é fechado após anteriormente ter estado completamente aberto. E os outros sentidos estão despertados e conscientemente atentos a como os deuses resplandecem na luz, e com um claro entendimento escutam o que eles dizem, e sabem o que eles fazem. Isso é observado ainda de maneira completa quando a visão está ativa e também o intelecto, com pleno vigor, entendem as coisas feitas, e ao mesmo tempo há uma resposta nesses que observam. (III.2.104,4-10)

É interessante notar que no primeiro exemplo o que ocorre é apenas o súbito “escutar” de um conselho, o que, curiosamente, não possui as características de um sonho divino – apontado acima como descrito pelo autor –, e inclusive é o único dentre os seus exemplos que pode manifestar-se tanto quando se está acordando do sono, ou quando se está entrando no sono, ou até mesmo quando despertados (III.2.103,8-11); no entanto, aparece como um exemplo de sonho divino, mas, ao que parece, sendo de menor intensidade. Já os segundo e terceiro exemplos têm a característica do sonho divino da tomada da visão, e são apresentados em respectiva ordem de uma crescente intensidade. No segundo exemplo, um clarão toma a visão e não se enxerga, e nesse caso somos libertados dos sofrimentos do corpo e da alma; já no terceiro exemplo, a luz toma a visão e essa mantém-se ativa junto ao entendimento (*διάνοια*), e obtém-se a compreensão divina. Note-se que a terminologia do *pneuma* ou da iluminação e radiância divina que “difunde-se em todas as direções sem nenhum contato” (III.2.104,2), aplica-se a ambos os exemplos – que correspondem aos sonhos mais intensos, e que abrangem todas as características de sonhos divinos por ele estabelecidas –, demonstrando um modo comum de receber o divino, via o *ochema* da alma.

4.4.2 As possessões divinas

As suas ações não são de modo algum humanas, porque o que é inacessível torna-se acessível sob a possessão divina: eles se lançam ao fogo e eles andam sobre o fogo, e eles andam sobre os rios como os sacerdotes de Kastabala. (III.4.110,9-15)

Na sua exposição a respeito das possessões divinas, Jâmblico parte de um questionamento de Porfírio a respeito dos casos de adivinhação, onde a pessoa entra em transe e perde a consciência de si própria, mas retorna com uma apreensão do futuro (III.4.109,6–9). De imediato, Jâmblico afirma de forma veemente que aqueles que estão verdadeiramente possuídos pelos deuses não agem de acordo com as percepções sensoriais, e que ainda não estão conscientes, no sentido do uso habitual da consciência para com os sentidos, pois sua inteligência não está voltada para si (III.4.109,9-110,3). A maior evidência disso, diz Jâmblico, são alguns sinais característicos (*ta τεκμήρια*) que demonstram que a pessoa possuída não está em um estado de consciência humano e sensorial. Logo acima, na citação de abertura desta seção, têm-se um exemplo do que o autor tinha em mente. Para ele, uma grande prova da possessão divina é a resistência à dor, ou a falta desta, que se apresentam como evidência da condição sobre-humana. Seus exemplos coincidem com muitos cultos praticados atualmente⁹⁵, e envolvem perfuração por espetos, ser cortado e apunhalado por facas e machados, queimado, e até mesmo andar sobre as águas (III.4.110,7-15). Essa resistência sobre-humana à dor só é possível “porque nesse momento eles não estão vivendo uma vida de um ser animado” (III.4.110,4-7). Ao término de seus exemplos, o autor ainda nos afirma:

⁹⁵ Mircea Eliade (1957, p. 92–5) apresenta uma ampla discussão a respeito do tema perene da “maestria do fogo” em diversos cultos religiosos e práticas xamânicas por todo o mundo. Em outra obra, referindo-se ao êxtase xamânico, afirma que:

...a exibição de poderes mágicos em certos momentos da sessão é resultante da necessidade em que se encontra o xamã de comprovar a autenticidade do “estado segundo” obtido pelo êxtase. Ele se corta com facas, toca ferro incandescente e engole brasas porque não pode agir de outro modo: é obrigado a comprovar a nova condição sobre-humana à qual acaba de ter acesso. (ELIADE, 2002, p.517)

Desses exemplos fica claro que aqueles que estão inspirados não têm entendimento de si (*παρακολου θεῶσιν ἑαυτοῖς*), e eles não conduzem nem uma vida de um ser humano, nem de um animal vivente, naquilo que diz respeito à sensação ou apetite, mas eles trocam suas vidas por outra vida mais divina, pela qual eles estão inspirados, e pela qual eles estão completamente possuídos. (III.4.110,12–111.2)

São muitos e variados os tipos de possessão, nos afirma o autor, e muitos e variados são os modos de inspiração, assim, os sinais característicos variarão de acordo (diferentes movimentações corpóreas, alterações na fala, pronúncia etc.), pois não só cada deus produzirá características relativas a ele, como cada modo de inspiração fará a possessão também diferente:

Pois tanto o deus nos possui, ou nos tornamos totalmente a propriedade do deus, ou exercemos nossa atividade em comum a ele. E algumas vezes compartilhamos do mais baixo poder do deus, algumas vezes do seu intermediário, e algumas vezes de seu poder primário. E algumas vezes há uma mera participação, algumas vezes uma comunhão, e algumas vezes até uma união (*μετουσία φιλή ...καὶ κοινωνία ...καὶ ἐνωσις*; III.5.111,7–12)

Mais adiante, em III.10, Jâmblico nos fornece alguns exemplos desses sinais ao incluir uma discussão mais elaborada sobre diferentes tipos e características de possessão produzidos em cultos aos deuses Korybantes, Sabazius, Pan, e Cybele (referida como “Mãe dos deuses”). Independente de todas as variedades apresentadas, Jâmblico enfatiza que a característica mais importante das possessões, como já apontado anteriormente, é a de que o *pneuma* divino, no seu descenso, seja contemplado pelo *medium*, que deve ser guiado, obedientemente e de forma misteriosa, por ele (*De Myst.* III.6.112, 8-10).

Fundamental ao conceito de Jâmblico sobre as possessões divinas é o fato de que, ao ser tomado pelo *pneuma* divino, o corpo humano torna-se um instrumento dos deuses e

...toda a atividade de adivinhação vem à completude através do deus agindo por si mesmo, puramente separado de outras coisas, sem que a alma ou o corpo se mova de forma alguma. Assim, a adivinhação sendo feita corretamente, como enunciado, realmente e verdadeiramente acontecerá. (*De Myst.*, III.7.115,5-8)

Assim, a adivinhação para ser verdadeiramente divina não pode ter intervenção alguma do indivíduo possuído, nem do seu corpo nem da sua alma, e qualquer distúrbio por parte do indivíduo deturpa a pura atividade divina.

Mas quando a alma toma a iniciativa, ou é perturbada durante a adivinhação, ou o corpo interrompe e perverte a divina harmonia, as adivinhações tornam-se turbulentas e falsas, e a possessão não mais é verdadeira e nem genuinamente divina. (*De Myst.*, III.7.115,8-11)

A adivinhação divina só é perfeita com

...as iluminações que descendem dos deuses, os *pneumas* emitidos por eles, e todo o seu poder que envolve tudo em nós, e bane completamente nosso autorrelacionamento e movimento (*παρακολούθησιν καὶ κίνησιν*). (III.8.117,1-5)

Com isso, Jâmblico é consistente com a sua doutrina do *ochema* da alma como mediador das manifestações divinas. O *pneuma* divino toma o *ochema* do homem, que, sendo o intermediário entre os impulsos do corpo e da alma, e vice-versa, faz do corpo um instrumento do deus, interrompendo nossa interconexão corpo-alma, mas ao mesmo tempo,

mantendo a capacidade de entendimento da alma humana plena e ativa. Jâmblico enfatiza que na verdadeira possessão divina não é verdade que a mente humana é transportada pela entidade, pois ela não é levada a lugar algum durante a experiência (III.7.114,6-8). Ocorre que na possessão é o *pneuma* divino que envolve a alma, e no seu papel intermediário faz com que “o indivíduo humano seja eclipsado, não aniquilado, pela força divina”, como notou Emma Clarke (2001, p. 83). Ao ser tomado pelo divino, o corpo torna-se um instrumento do deus e o indivíduo mantém a atenção e o entendimento da alma em alerta, porém com o foco na sua inspirada *phantasia*⁹⁶.

4.4.2.1 *Ekstásis e manía*

O equívoco em atribuir uma perda de consciência ao possuído é associado ao que normalmente se apresenta no transe extático decorrente dessas manifestações, mas Jâmblico empenha-se em enfatizar que a possessão divina não é a mesma coisa que o êxtase

Ainda ela [a possessão divina] nem mesmo é um puro e simples êxtase, mas uma exaltação e transferência do que é superior, enquanto o delírio e o êxtase revelam na verdade uma perversão àquilo que é inferior. Ainda mais, aquele que descreve esse êxtase diz algo sobre a característica incidente daqueles que estão inspirados, mas não toca o dedo no ponto principal. Isto é, eles neles mesmos estão totalmente possuídos pelo divino, cujo êxtase é a consequência. (III.7.114.8–13)

Jâmblico, todavia, não opõe a possessão ao êxtase, mas ao invés disso diz que o êxtase é uma consequência, um sintoma da possessão, e que por si só não é prova de sua ocorrência, pois pode ser, também, resultado de ações humanas. Na sua concepção, o êxtase não é, portanto, uma característica que define a possessão, e isso é reforçado nos seus comentários

⁹⁶ Conforme visto em 4.2 acima.

em III.25, quando ele rejeita, de forma explícita, a ideia de que a possessão seja idêntica ou similar ao estado de êxtase causado pela embriaguez ou loucura (*manía*) decorrentes de doenças, argumentando que esses estados são puramente humanos, e que desviam o ser humano a estados inferiores que são contrários à natureza, enquanto a possessão divina é superior à natureza e leva o ser humano à união com os deuses.

É com isso necessário inicialmente distinguir duas formas de êxtase: ...uma é contrária à natureza [estados extáticos causados pela bebedeira e loucura], a outra é superior à natureza [possessão divina]; uma causa o descenso da alma, a outra seu ascenso; e uma a separa totalmente da participação no divino, enquanto a outra une a ele (III.25.158,8–9;159.2–4)

É nesse mesmo contexto que Jâmblico introduz, brevemente, a sua concepção a respeito da loucura (*manía*), apresentada de forma quase intercambiável ao êxtase. Em III.25, Jâmblico distingue, como citado acima, que a *manía* causada por delírios de doenças ou bebedeira é completamente diferente da *manía* causada pela inspiração divina (III.25.158,5-159,13)⁹⁷. Todavia, essa passagem recorre ao que anteriormente, em III.8, o autor havia mencionado e rejeitado, ou seja, a ideia de que os distúrbios corpóreos e de seus humores são a causa do êxtase (III.8.116,4-11). É no parágrafo subsequente, que o autor abruptamente apresenta as verdadeiras causas da loucura divina (*théias manías*), sendo estas: “as iluminações que descendem dos deuses, os *pneumas* emitidos por eles e todo o seu poder que envolve tudo em nós” (III.8.117,1-3) . Como nota A. Sheppard: “O tratamento da 'loucura divina' na segunda metade [do capítulo oitavo] não é tanto um novo inquérito, mas um resumo da discussão do capítulo 4 em diante” (SHEPPARD, 1993, p.140).

É importante destacar que a posição defendida no capítulo 8 é sustentada de modo consistente ao longo de todo o Livro III, negando que tanto o corpo como a alma ou o

⁹⁷ Já em Platão tem-se a famosa descrição de quatro tipos de *manía* por inspiração divina, em *Fedro*, 244a-245c, e em 265b, distingue a *manía* dos humanos daquele decorrida da intervenção divina.

composto dos dois sejam responsáveis pela verdadeira inspiração divina, portanto, pelo verdadeiro e divino êxtase, que pode ser produto apenas dos deuses.

Ainda a respeito da causa do êxtase, Porfírio sugere que a música, por si própria – componente comumente integrante de rituais e cultos –, é a causa do êxtase divino. Jámblico, em sua resposta em III.9, concorda que a música por si só possui óbvios efeitos terapêuticos ou perturbadores de algum modo, mas insiste no fato de que esses são completamente diferentes da possessão divina, pois são derivados da técnica humana. Ao invés de atribuir os efeitos extáticos dos rituais à música, Jámblico argumenta que as sonoridades e os tons

...são apropriadamente consagrados a cada um dos deuses, e afinidade é apropriadamente designada a eles de acordo com as suas apropriadas ordens e poderes, aos movimentos do universo em si e as harmonias dos sons sibilantes (*ροιζουμένας ενηαρμονίους φωνάς*) de seus movimentos. É, então, em virtude de tais conexões, dos tons com os deuses, que ocorre as suas presenças (pois nada intervêm ou os impede) de modo que qualquer coisa que fortuitamente assemelha-se a eles, imediatamente participa neles, e uma total possessão e preenchimento, com ser e poder superior, toma imediatamente lugar. Não é que o corpo e alma interagem um com o outro ou com os tons, mas uma vez que a inspiração dos deuses não é separada da harmonia divina, tendo sido atada a ela desde o começo, é por ela compartilhada nas devidas medidas. (III.9.118,13-119,11)

Sua afirmação, de que é a afinidade dos sons e tons às suas respectivas divindades que estimulam a possessão é reforçada ainda pelo uso do termo *rhoizos*, que, como vimos, é um termo técnico utilizado na antiguidade para descrever o som emitido pelos planetas em suas revoluções. Jámblico parece sugerir que há certas sonoridades e tons que são *symbola-synthemata*, onde os traços do divino nelas contidos, ao serem ouvidos, estabelecem a conexão participativa com a divindade correspondente. Isso fica ainda mais claro nas suas palavras finais a esse respeito:

E conseqüentemente, mesmo quando entra no corpo tais tons conforme são escutados, os quais especialmente preservam o traço divino da harmonia, a estes ela [a alma] agarra-se com carinho e é lembrada por eles da harmonia divina; ela também é movida e intimamente ligada a esta harmonia, e compartilha tanto quanto pode ser compartilhada dela. (III.9.120,6-10)

4.4.3 Os oráculos

Os oráculos eram uma das tradições de adivinhação mais respeitadas e populares do mundo antigo. Havia vários templos oraculares, frequentemente consultados tanto pela população como até mesmo por reis. Jámblico elabora sua explicação sobre os oráculos em III.11, onde inicia ao citar a Epístola de Porfírio no seu comentário a respeito dos modos como os profetas são induzidos à inspiração para as adivinhações, nos oráculos de Claros, Delfos e Didima. A grande preocupação do autor será em demonstrar que a adivinhação oracular, assim como as outras formas de adivinhações divinas, vem diretamente dos deuses. Jámblico focará somente nos três oráculos para sua explanação, pois como ele mesmo declara, esses três se destacam perante outros, portanto, são suficientes para demonstrar o seu ponto, que os artifícios e peculiaridades ritualísticas de cada santuário não regem ou controlam o processo da inspiração divina.

O propósito do autor, em III.11, não é o de explicar ou descrever o funcionamento e técnicas utilizadas nesses templos, mas de esclarecer que todos os artifícios e as peculiaridades aplicados como preliminares necessárias nesses locais não constituem a causa fundamental da inspiração divina, mas os próprios deuses através do nosso purificado *pneuma* luminoso, o *ochema*. Sua abordagem começa sempre destacando a visão popular do funcionamento de cada oráculo para, depois, expor as suas próprias ideias.

Abammon inicia o seu debate sobre Oráculos com o Oráculo de Claros em III.11.124,8, descrevendo aquilo que é do conhecimento de todos. Segundo ele, é do senso comum que o profeta em Colofonte engendra o seu poder profético por meio da água que ele ingere de uma fonte sagrada em uma câmara subterrânea, em “noites específicas designadas”, depois de feitas várias cerimônias preliminares. Professa, então, seus oráculos, mas não é visto pelos espectadores presentes (III.11.124,9-12). Ao final desse parágrafo, Jâmblico menciona duas dessas “cerimônias preliminares”, envolvendo um jejum de 24 horas e a retirada para locais sagrados, longe das perturbações mundanas, a fim de purificar-se para receber o deus (III.11.125,11-126,3).

Ao expor sua opinião, o filósofo consente que a fonte tenha poderes oraculares, mas não do modo como popularmente é entendido. Ele rejeita a ideia de que a água contenha um *pneuma* profético, argumentando que “o divino não permeia o que participa num modo fragmentado e dividido” (III.11.125,1-2). A água possui essa qualidade somente porque o deus exerce, exteriormente e do alto, o seu poder, iluminando a fonte com o poder profético. Mas a inspiração que a água fornece não é o pleno poder divino, pois a água em si só prepara o profeta, purificando o seu luminoso *pneuma* (*aygoeidous pneumatos*) para receber apropriadamente a divindade. Jâmblico esclarece ainda que as preparações ritualísticas são necessárias para que a alma esteja num estado receptivo, de modo que a possessão ocorra de forma desimpedida e perfeita, a fim de que o deus use o profeta como um instrumento na adivinhação, ou seja, sem a interferência da consciência do possuído,

...enquanto ele não está nem em si mesmo, nem tem qualquer consciência daquilo que diz ou onde na terra está, de forma que mesmo após profetizar, ele às vezes dificilmente obtém controle de si (III.11.125,8-11)

Em sua explicação sobre o oráculo de Claros, Jâmblico é claro e direto ao instituir o poder profético não a qualquer recurso técnico ou natural, mas diretamente ao deus que ilumina o *ochema* da alma do profeta, após ter sido apropriadamente purificado para a plena recepção, tomando-o como um instrumento para que, de forma direta e pura (sem nenhuma interferência), comunique seus oráculos.

Já no Oráculo de Delfos, Jâmblico relata dois dados de conhecimento comum a respeito desse oráculo: que a profetiza é envolvida por um *pneuma* fogofo, denso e abundante, emitido por uma fissura, e que ela se senta sobre um tripé. Nesse mesmo relato, o filósofo já implica a irrelevância desses artificios em relação à verdadeira causa da inspiração oracular: ao mencionar o tripé da profetiza acrescenta o comentário de que o assento consagrado pelo deus poderia muito bem ter quatro pernas⁹⁸. Mais adiante, Jâmblico explica que “sempre que ela encontra-se sentada no assento do deus, ela está em harmonia com o divino e inabalável poder oracular”. Tal declaração sugere que o assento seja um *symbolon-synthema* pelo qual a profetiza estabelece harmonia com o respectivo deus. Contudo, o que é fundamental, insiste o autor, é que “ela entrega-se completamente ao *pneuma* divino e ilumina-se pelos raios do fogo divino” (III.11.126,7).

Novamente, a ênfase na verdadeira causa da inspiração divina recai sobre os deuses que atuam por meio do *pneuma* e da iluminação, e Jâmblico reforça ainda que a presença do divino iluminando a profetiza está à parte de todos os artificios e recursos utilizados, sendo “outro que o fogo e o *pneuma* [emitidos pela fissura], o assento especial, e todos os enfeites físicos e sagrados do local” (III.11.126,13-127,3).

O último oráculo a ser apresentado é o Oráculo de Didima. Jâmblico relata o fato de que é segurando um bastão sagrado de Apolo que a profetiza é preenchida pela radiância divina; que para uma previsão do futuro ela senta sobre um eixo (*ἄζων*); que ela mergulha

⁹⁸ Emma Clarke, de uma forma extrema, declara que tal comentário “é claramente designado para enfatizar a insignificância e irrelevância de tais detalhes” (CLARKE, 2001, p.61).

seus pés ou saia sobre a água; e que também inala os vapores dessa água. Tudo isso, diz o filósofo, é preliminar – e provavelmente *symbola-synthemata* – para a recepção e participação do deus que vem de fora (III.12.127,4-9).

Sua explicação do Didima conclui seus comentários sobre os oráculos, e com isso, fornece uma síntese geral de costumes ritualísticos corriqueiros, preparatórios para a adivinhação, os quais incluem: banhos ritualísticos, jejum de 72 horas, e reclusão. Chega-se, assim, à conclusão de que tudo isso reafirma a separação e superioridade do deus que vem de fora, sendo a causa última da adivinhação. Jâmblico sustenta, constantemente, que todos esses rituais por ele descritos são apenas preliminares, e não define a causa da inspiração divina em si. Tais rituais têm como propósito a purificação da alma e seu *ochema* mediador, para somente então receber apropriadamente a divindade, que por si só é a causa da adivinhação. Através da iluminação do *ochema* purificado do profeta ou profetiza, é feito deles um instrumento do divino, revelando seus oráculos de forma pura, sem a interferência humana. Assim, Jâmblico postula sua teoria oracular tendo o *ochema* da alma como vínculo facilitador da intermediação divina para a profetização.

4.4.4 Práticas privadas

Há, ainda, as práticas privadas de adivinhação. Porfírio, na sua *Carta para Anebo*, questiona a respeito dessas práticas que Jâmblico categoriza como práticas privadas de adivinhação, onde se invocam os poderes mânticos sobre caracteres desenhados no solo⁹⁹ (III.13.129,12-14). A esse respeito, é dito que aquele que opera esse tipo de prática deve fazê-

⁹⁹ Embora Jâmblico não descreva nenhum detalhe a respeito desses caracteres, Proclo no seu *Comentário ao Timeu* (36b) fala a respeito da letra *khi* (*X*) como sendo o caractere (*χαρακτηρ*) ou forma (*σχημα*) mais evocatória para reminiscência da divinização do mundo e das almas (*In Tim.* II.247,14-29). Também a esse respeito Shaw (1995, p.171) declara que: “Subsequentemente herméticos árabes descreveram tais caracteres planetários e reivindicaram que a sua ciência derivava dos teurgistas (Ibn Wahshiya, *The Long-Desired Knowledge of Secret Alphabets Finally Revealed*, in *La Mngie arube traditionnelle*, ed. René Alleau, introduction and notes by Sylvain Matton (Paris: Retz, 1977, p.132-241)”.

lo seguindo cultos cuidadosamente prescritos, pois, em geral, essas práticas são executadas numa tentativa de buscar um atalho, a fim de canalizar os poderes divinos para suas próprias finalidades, e isso, alerta o autor, é extremamente perigoso e a completa antítese do que é a Teurgia. O mau uso dessa prática estimula a alma de modo que será bem provável a atração de forças *daimônicas* maléficas, ou, na melhor situação, manifestará uma obscura aparência fantasmagórica (III.13. 129, 14-132,2).

Mais adiante na sua exposição, Abammon aborda um conjunto de práticas que podem ser agrupadas sob um método que ele nomeia como “recolhendo a luz” (*φωτὸς ἀγωγήν*; III.14.132,9). Os exemplos são variados: usar a água, que devido à sua transparência “é naturalmente adequada para a recepção da luz” (III.14,134,2-3); ou focar a luz numa parede preparada “com inscrições sagradas de caracteres mágicos” (III.14,134,5-6), e ao mesmo tempo fixá-la “num lugar sólido de forma que ela não se difunda muito” (III.14.134,8). O fato é que todas essas práticas se resumem a um método: conduzir “o resplendor da luz brilhante de qualquer forma e através de quaisquer instrumentos que ela possa refulgir” (III.14.134,8-10). Essa luz pode ser recolhida do éter ou do ar, usando a escuridão como aliada – uma vez que o contrário é receptivo de seu contrário (III.14.133,8-9) –, ou da lua ou de qualquer esfera celeste, mas em geral utiliza-se a luz do sol¹⁰⁰ (cf. III.14.133,10-12), que de alguma forma:

...ilumina o veículo etéreo e luminoso (*τῇ ψυχῇ αἰθερῶδες καὶ ἀγροειδές ὄχημα*) que envolve a alma com a luz divina, pelo qual veicula as manifestações divinas, postas em movimento pela vontade dos deuses, tomando posse do poder imaginativo (*φανταστικὴν δύναμιν*) em nós. Para que toda a vida da alma e todos os poderes que ela contém movam-se sujeitos aos deuses, em qualquer maneira que seus líderes decretarem. (III.14.132, 9-14)

¹⁰⁰ Nos Oráculos Caldeus são os raios do sol que circundam o veículo da alma, que é etéreo como os próprios raios do sol e, portanto, receptora da luz divina, eleva-o e unifica-o à divindade (cf. FINAMORE, 1985, p.133-144); em Jâmblico esta função é confiada ao sol e a todos os deuses visíveis (cf. *De An.*, I 454, 23-455,5 – onde Jâmblico atribui aos antigos a teoria segundo a qual, entre os deuses visíveis, o sol é aquele que dentre todos mais purifica a alma).

A partir de III.15, como já apontado no início desse capítulo, Jâmblico discorrerá a respeito das práticas artificiais de adivinhação, e até o fim do Livro III procede enfatizando e sustentando repetidamente a premissa fundamental a respeito das adivinhações, que os deuses são em *todos* os casos a causa da adivinhação.

Sendo assim, devemos combater com vigor tal sugestão, se alguém disser que a adivinhação procede de nós mesmos... Mas não somente deve-se recusar a pressupor isso, mas também deve-se definir de forma plena que é pelo advento da inspiração divina que se produz a divina adivinhação. (III.27.166,11-167,5)

Por fim, vimos que nos sonhos, nas possessões, nos oráculos e na *photagogia*, o *ochema* é citado em plena consonância à sua doutrina filosófica a respeito do mesmo, sendo o mediador que viabiliza todo o processo da inspiração divina, e com isso a adivinhação. Isso é, ainda, reforçado mais adiante no Livro III quando, ao responder um questionamento de Porfírio a respeito do fato de que as pessoas simples, de pouca instrução, que normalmente são possuídas, Jâmblico replica que elas são mais adequadas para “receber o *pneuma* que vêm exteriormente e que as possui” (III.24.157,12-14), sendo que anteriormente, em III.17.142,4-7, o filósofo já havia comentado que o fato dessas pessoas expressarem instruções de grande sabedoria é a forte prova da verdadeira realização divina¹⁰¹. Jâmblico postula, com isso, uma teoria de adivinhação consistentemente articulada à sua doutrina do *ochema* da alma, meio pelo qual o indivíduo é tomado pela divindade, a qual, não sendo confinada ao tempo e espaço, concede uma completa e transcendente perspectiva de eventos e fenômenos, ou para o próprio indivíduo possuído através da sua *phantasia*, ou utilizando-o como um *organon*¹⁰² ao proferir oráculos e/ou ao exibir demonstrações diversas, incluindo habilidades físicas sobre-humanas.

¹⁰¹ Há uma longa tradição mantida na antiguidade em relação à simplicidade do indivíduo possuído. Para vários exemplos recolhidos a esse respeito, indo desde Eurípedes e Platão até Sêneca e Plutarco ver *ad loc* CLARKE; DILLON; HERSHBELL, 2004, p.163, n.217.

¹⁰² Cf. III.4.109,11; 6.115,5.

CONCLUSÃO

Um dos grandes e influentes mestres da filosofia de sua época, para nós, um dos mais importantes elos do estudo da filosofia pitagórica e, deverás, um mestre teurgo. Em sua maestria filosófica fundou uma importante escola cujo significado e importância ainda estão a serem devidamente reconhecidos. Em sua maestria ritualística orquestrava, provido de todo seu conhecimento filosófico, os mais sagrados símbolos (*symbola-synthemata*), perpetuados pelas tradições de grandes civilizações da Antiguidade, senão da História. A participação em seu ritual filosófico, se assim pudermos chamar, sem dúvida, deve ter proporcionado experiências extraordinárias para aqueles que vivenciaram tal maestria. Não apenas extraordinárias como efetiva e genuinamente divinas, para Jâmblico e seus seguidores. De fato, o *De Mysteriis* é, em sua fundamentação filosófica, um marco literário, não só para a Filosofia, mas para diversas correntes de pensamentos, pois, muito do que ali é levantado assemelha-se a práticas e rituais de diversas tradições, que encontramos ainda hoje em nossa sociedade. Definitivamente seu pensamento merece uma revisão, uma vez colocado sob o seu devido ponto de referência, seu *locus* histórico. A obra foi por muito tempo obscurecida. Mostrou-se, contudo, válido e desvelador desembaraçar os fios de sua narrativa, tarefa essa que, devido ao contexto de seu tratado – em ser uma carta resposta a Porfírio –, limita-se na reconstrução do completo significado do texto, entretanto, veio a iluminar-se à luz dos fragmentos recolhidos de sua filosofia, e com uma aproximação e entendimento de seu momento histórico.

Jâmblico lidara, na mais alta erudição filosófica de sua época, com as práticas ritualísticas e cúlticas tradicionais. Num momento em que essa tradição estava face a um subjugamento, surge um articulado embasamento de tais mistérios, uma expressão sintética de seu encontro com o *lógos* filosófico contemporâneo da época. Como haveria de ser, tal

empreendimento não ultrapassa a barreira da inadequação do discurso verbal. Notamos como o próprio Jâmblico frequentemente enfatiza a insuficiência do *lógos*, entretanto, especifica que, na medida do possível, jogará o jogo da análise desses mistérios inexprimíveis. Dentro dos seus limites, e mais importante, dentro do contexto e da filosofia neoplatônica, pode-se dizer que ele, de fato, expõe uma explicação suficientemente racional. Seu embasamento, realmente, sustenta a eficácia de um “verdadeiro” ritual teúrgico. Isso ele faz como um experiente e confiante filósofo-teurgo, para não dizer platonista, que vê um cosmos incrivelmente complexo e essencialmente uno, onde todas as partes estão conectadas harmônica e simpateticamente, e todos os seres constituem uma infinita unidade. Deve-se fazer claro o quão distinto filósofo foi Jâmblico para sua época. Autor prolífico, inovador devido a sua visão sincrética, em coerência ao desdobramento dessa tendência, determinante para o Neoplatonismo, que ganhou penetração desde Numênio, como vimos. Vale ressaltar que suas interpretações originais de Platão nem sempre foram reconhecidas como uma virtude pelos seus seguidores¹⁰³, mas, como vimos, ainda por séculos estes nunca deixaram de demonstrar a mais alta reverência às suas palavras. Em meio às ruínas do Império, Jâmblico destaca-se e é reconhecido como um representante e reestruturador da cultura helênica, permeando-a com todo seu conhecimento filosófico de solo neoplatônico. Se Hegel estava certo e de fato existe um *espírito da época*, pode-se dizer que em Jâmblico encontra-se uma síntese desse espírito tão rico e fecundo que foi esta época.

Jâmblico propõe a Teurgia, a ação dos deuses durante os atos ritualísticos, como meio para o ser humano cumprir o inato impulso de retorno ao Bem/Uno (*epistrophé*). Assim, para a alma humana que na materialidade encontra-se distanciada Dele, a ascese pelo caminho de purificação e busca de virtudes se estabelece, não apenas para que nos tornemos puros e virtuosos em si, mas, um tanto, divinos. Tal ascese, afinal, não é despertada sem que antes

¹⁰³ Ver ATHANASSIADI, 1993, p. 116, n.14, para exemplos de apreciações ambíguas dos seguidores de Jâmblico em relação às suas exegeses.

reconheçamos a feiura do homem perante a beleza divina (*De Myst.*, I.11.39,3–13). A busca inata pelo Belo, e o subsequente retorno ao Bem, cumpre-se na Teurgia, o caminho para a *eudaimonia* (*De Myst.*, X.5)

Com a sua manobra estratégica no uso do conceito platônico de participação (*metechain*), Jâmblico estabeleceu, contrário a Porfírio e Plotino, a sua distinção entre a alma e o *Noûs*, afirmando o *Noûs* anterior e separado da alma, e, portanto, ontologicamente outro. Embasou, desse modo, toda uma doutrina de hierarquia divina para integrar e unificar o Bem com as almas humanas, hierarquia na qual o homem ascende por meio de uma elaborada *paidéia* para um progresso ético, virtuoso e científico. A alma humana que encontra-se na materialidade distanciada do Bem/Uno e do *Noûs*, tem em seus fundamentos principais, *i.e.* os deuses, o elo de ligação indissolúvel e essencial com ambos. No entanto, é pela própria materialidade – “...pois a matéria também emana do pai e criador de tudo” (*De Myst.*, V.23.233,1) – que se encontra o meio fundamental e sagrado de acesso ao imaterial. É por meio da materialidade que estimulamos nossa potência intelectual, afinando-nos aos reinos superiores: “...de acordo com a arte dos sacerdotes é necessário começar os trabalhos sagrados com base na materialidade, uma vez que, de outro modo, a ascese aos deuses imateriais não poderá acontecer” (*De Myst.*, V.14.217,8-10). Isso toma uma grande importância se considerarmos o contexto em que Jâmblico estava imerso; pois, à sua volta estavam os gnósticos, maniqueístas e ascetas cristãos, correntes de pensamento que assumiam a matéria como o princípio do mal, da qual o homem deve libertar-se – doutrinas que influenciaram o próprio Plotino, que, apesar de combatê-las, disse da matéria o “mal em si”, como visto. A postura de Jâmblico em relação à matéria vem a ser determinante na sua, aparentemente original, teoria de símbolos, com a qual edifica, de modo brilhante, a eficácia do ritual. Perpetuada por Proclo e outros seguidores, essa teoria desdobrou-se pelo mundo medieval árabe islâmico e, também, na tradição cristã, de forma adaptada por pseudo-Dionísio.

Na sua visão de um cosmos unificado entre sensível e inteligível, material e imaterial, os símbolos, preservados por um saber arcaico, estabelecem um vínculo e a chave de acesso na matéria ao imaterial, devido às suas essenciais e gnósticas correspondências. No contexto adequado desvelam a experiência etérea do divino. A pureza dessa vivência era o objetivo. Encontrar, sem afecção (*phátos*) material, a pura expressão de si mesmo, unificado em sua divindade inata e principial. Essa perfeita pureza alcançam as poucas almas puras. Decorre, então, uma graduação escalar dessa pura experiência. A busca-escalada é iniciada, desejada por identificação conatural aos deuses e ao Bem. Combinando o saber filosófico mais elevado, o noético, com a experiência mística da manifestação divina, a Teurgia apresenta-se como *téchne* propiciadora de *gnosis*. O divino é, em última instância, apreensível, em uma *gnosis*.

Seu embasamento para a explicação da eficácia do ritual e das manifestações divinas completa-se numa amarração estética-gnosio-ontológica, entre símbolo, *phantasia* e *ochema*. O *ochema*, que em Jâmblico, toma uma importância metafísica diferenciada da doutrina de Porfírio, no seu decisivo passo de imortalizá-lo, fazendo dele o eterno revestimento da alma, e, conseqüentemente, a sua eterna individualidade, que é apenas transcendido pelas poucas almas puras que ascendem ao Uno, mas que se revestem novamente dele no seu próximo e necessário descenso. Ademais, o *ochema* é dotado, assim como em Porfírio, de uma faculdade fundamental para a cognição humana, a *phantasia*. No ritual, a correta orquestração simbólica faz de uma apropriada imagem (ou, como vimos, também sons e orações) um símbolo, elo entre o particular e o universal em nossa *phantasia*. Precisamente, por situar-se no *ochema* da alma, seu revestimento de *pneuma* etéreo e luminoso, a *phantasia*, faculdade imagética do homem, representadora sensorial e intermediadora psíquica, exerce um papel desvelador. A *gnosis*, estimulada pelos símbolos, é a experiência de puras intuições intelectuais no mundo etéreo e intermediário da *phantasia*. É lá onde contemplamos as divindades, nas suas

manifestações etéreas, ao mesmo tempo em que nos conectamos à nossa participação ao *Noûs*. As manifestações variam correspondendo à pureza do *pneuma* de cada pessoa, assim como também variam as necessidades de símbolos materiais. Faculdade intermediária entre o corpo e a alma, entre o sentido e o intelecto, a *phantasia* está forçosamente também entre o particular e o universal. Isso significa que ela interfere no processo de abstração, de um lado, e na aplicação do universal ao particular, de outro. A *phantasia*, na perspectiva da percepção empírica do mundo sensível, é agregada com a habilidade de transmutação do sensível em suas realidades ideais. Já, na perspectiva do inteligível, a *phantasia* possibilita a projeção *pneumática* dos universais princípios formais da alma ao mundo sensível. Estabelece-se, assim, uma conexão simbólica que desperta a revelação e manifestação de um correspondente universal arquetípico. Lembremos, aqui, da insistência de Jâmblico, de que o divino manifesta-se não por coerção humana, de forma alguma, mas pela sua bondade e pelo reconhecimento de si mesmo no símbolo, como se dois fios se ligassem e uma corrente transpassasse concretizando a sua manifestação pelo éter na *phantasia*.

A condição ideal para a *gnosis* do divino é a apreensão espontânea, intuitiva, pela pura contemplação da *phantasia* em um puro *pneuma*. Quanto mais se reduz o papel dos sentidos exteriores, tanto mais a percepção da manifestação divina é pura e válida. E quanto mais puro o *pneuma*, mais elevadas as divindades, mais próximas ao Bem/Uno. O conhecimento do divino é uma experiência extática e contemplativa, não sendo reducionista e analítica. Um mistério que de tão transcendente não temos permissão para expressar verbalmente, mas que nos é revelado em nossa *phantasia*, de nossa própria alma, ou de fora, mas não pelo pensamento e raciocínio.

Temos, aparentemente, a primeira elaboração de uma doutrina que permeará todo o pensamento filosófico e místico do mundo medieval árabe islâmico. Cabe, aqui, uma aproximação ao seminal estudo de Henri Corbin (1903–1978 D.C.). Um dos mais

proeminentes acadêmicos contemporâneos da filosofia islâmica, Henri Corbin passou sua juventude na filosofia em busca do que ele nomeou de um “continente perdido” na filosofia ocidental¹⁰⁴, pois, segundo ele: “entre as percepções sensíveis e as intuições ou as categorias do intelecto havia um vazio” (CORBIN, 1989, p. vii). Relata ainda que durante muito tempo buscou a chave desse mundo como mundo real, “... que não é nem o mundo sensível nem o mundo abstrato dos conceitos” (CORBIN, 1989, p. viii), tendo a encontrado no Irã. Esse mundo intermediário é precisamente a *phantasia*, como defendida por Jâmblico, entretanto, Corbin o denomina como Imaginação ativa ou agente, ou, mais precisamente, *Mundus Imaginalis*. Ele explica:

A Imaginação ativa ou agente não é em absoluto um instrumento que provém do imaginário, do irreal, do mítico ou da ficção. Por isso era absolutamente necessário encontrar um termo que diferenciaria radicalmente entre o imaginário e o intermediário mundo da Imaginação, tal como se apresenta a nossos metafísicos iranianos... assim a expressão *mundus imaginalis* é o equivalente literal do arábico *'âlam al-mithâl, al-'âlam al-mithâlî* (CORBIN, 1989, p. viii)

No seu ensaio, *Mundus Imaginalis, the Imaginary and the Imaginal*¹⁰⁵, Corbin expõe detalhadamente esse mundo intermediário como o lugar das revelações visionárias. O lugar de todas as visões teofânicas, contemplações ritualísticas, de sonhos, de estados meditativos, orações, e inspirações artísticas. Em outro lugar, da mesma forma, explicita:

...o *mundus imaginalis* é o lugar, e conseqüentemente o mundo, onde não somente as visões dos profetas, as visões dos místicos, os acontecimentos visionários que experimenta cada alma humana no momento de seu êxito

¹⁰⁴ Conforme seu próprio relato em seu Prefácio à segunda edição de "*Spiritual Body and Celestial Earth*" (1989).

¹⁰⁵ CORBIN, H. *Mundus Imaginalis, the Imaginary and the Imaginal*. Ipswich: Golgonooza Press, 1976.

neste mundo.... ‘tomam lugar’ e ‘têm seu lugar’, mas também os enredos dos épicos místicos, os atos simbólicos de todos os ritos de iniciação, as liturgias em geral com seus símbolos, o ‘solo de composição’ dos vários métodos de oração, as filiações espirituais..., e igualmente o processo esotérico da Obra Alquímica (CORBIN, 1989, p. viii)

A relação com os símbolos é explicitada na citação acima, não de forma aleatória, pois, enquanto imaginação ativa, o *mundus imaginalis* tem a função de transmutação das formas sensíveis em símbolos, como explica Corbin:

...a imaginação guia, antecipa, molda a percepção sensorial, é por isso que transmuta dados sensoriais em símbolos. O Arbusto em Chamas é somente um arbusto pegando fogo se for meramente percebido pelos órgãos sensoriais. Para que Moisés pudesse perceber o Arbusto em Chamas e ouvir uma Voz o chamando... um órgão de percepção trans-sensorial é necessário. (CORBIN, 1998, p.80)

As semelhanças entre o *mundus imaginalis* de Corbin e a *phantasia* de Jâmblico são notáveis. Uma vez que os estudos e investigações de Henri Corbin delimitaram-se ao mundo medieval islâmico, é com clareza que reconhecemos o *mundus imaginalis* não como uma doutrina original do mundo árabe, mas, tendo, então, sua origem em Jâmblico.

No mundo medieval cristão, a doutrina de Jâmblico em relação a *phantasia* permanecerá adormecida, tendo, aparentemente, apenas Hugo de São-Vitor (1096—1141 D.C.) como exceção¹⁰⁶, sendo o único pensador cristão da Idade Média a ter retomado a ideia do que ele chama de “roupagem” ou “pele” da alma, e ainda designa como “*phantasiis imaginationum corporalium*”, e que exerce um papel fundamental para a salvação¹⁰⁷. No entanto, na Renascença essa doutrina da *phantasia* será retomada, porém não mais em sua

¹⁰⁶ Segundo o estudo elaborado por Robert Klein (1998, p.66-67;72).

¹⁰⁷ *Patr. lat.* CXCIX, col.288 *apud* KLEIN, 1998, p.72.

forma original, mas mesclada aos novos pensamentos da época. Marsílio Ficino, tradutor da obra *De Mysteriis*, desenvolve as suas opiniões sobre o intermediário alma-corpo, adotando a ideia do revestimento pneumático da alma, que ele nomeia de *spiritus phantasticus* ou *currus (ochema) animae*, e que ainda os justapõe como “veículo etéreo” e “veículo aéreo”. Através deles o *Noûs* ou Deus contata com o *noûs* individual do homem demonstrando sonhos enigmáticos ou outras revelações¹⁰⁸. Giordano Bruno (1548—1600 D.C.) em sua última obra publicada, *De compositione imaginum*, reproduz, segundo Klein, “de modo quase textual, o essencial das teses de Sinésio sobre o *spiritus phantasticus*, inclusive as palavras sobre o ‘primeiro corpo da alma’” (KLEIN, 1998, p.68-69). Diz ainda de nossa participação, pela *phantasia*, numa luz sobrenatural, contudo, para ele, o *spiritus phantasticus* não é um revestimento, mas uma potência, uma luz que é ao mesmo tempo olho¹⁰⁹. Ainda, no seu tratado *De Magia*, assume as explicações de Sinésio sobre os verdadeiros sonhos divinos e sua fé no corpo sutil dos anjos¹¹⁰.

Ainda, ao fim da Renascença, Robert Fludd (1574—1637 D.C.) adota a ideia de uma *anima imaginativa*, que se intersecciona à *anima sensitiva* e possui uma espécie de ponte que conduz ao *Mundus imaginabilis*, ilustrado no seu famoso desenho intitulado “Visão da Alma Tripla no Corpo”¹¹¹. Ilustre por expressar de forma gráfica a sua filosofia e cosmologia, Fludd, ao mesmo reconhecimento dos neoplatônicos, de uma verdade universal, assimila em sua filosofia um sincretismo entre seus estudos comparativos de religiões, pensamentos das filosofias orientais, platônicas, pitagóricas, herméticas, hebraicas, católicas, rosacruz, alquímicas, além de seus conhecimentos médicos¹¹². Desse modo, diluído no sincretismo ao fim da Renascença, assim, o pensamento de Jâmblico irradia-se até os dias de hoje, não mais

¹⁰⁸ Todo o livro XIII de sua *Theologia Platonica* trata da *phantasia*, das visões e dos sonhos. A função intermediária da *phantasia* é descrita também no *De Amore*, V, 6 e VI, 6.

¹⁰⁹ *Op. Cit.* II.3, p.118-119 *apud* KLEIN, 1998, p.69.

¹¹⁰ Conforme KLEIN, 1998, p.69.

¹¹¹ Ver em Joscelyn Godwin. *Robert Fludd: Hermetic philosopher and surveyor of two worlds* (1979, p. 70).

¹¹² Conforme exposto por Joscelyn Godwin (1979).

nas escolas filosóficas "oficiais", mas ainda mais fragmentado e diluído dentre os pensamentos esotéricos e iniciáticos modernos e contemporâneos. Como vimos, no próprio motivo de nosso trabalho, suas doutrinas desaparecem da filosofia acadêmica moderna e contemporânea, sendo, inclusive, depreciadas e marginalizadas. Irônicamente, um ciclo se forma, tendo seu pensamento originado de um sincretismo, dilui-se, afinal, no mesmo sincretismo.

Creemos, com este trabalho, ter suficientemente demonstrado o conteúdo filosófico da obra *De Mysteriis* em sua argumentação a respeito da Teurgia. Demonstrou-se válido o empreendimento do resgate de um complexo conteúdo filosófico que, de fato, lá se encontrava. Definitivamente, diante da obscuridade em que se encontra, não só essa sua obra, mas muitos de seus desenvolvimentos, Jâmblico é merecedor de futuros estudos e uma renovada perspectiva. Enfim, esperamos ter deixado, com este trabalho, uma porta de entrada e uma trilha para que se percorram os caminhos dos *Mistérios* de Jâmblico, se assim o fizemos fomos bem sucedidos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO DE HIPONA. *A cidade de Deus*. 2. ed. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991-2000. 3 vols.

ARISTÓTELES. *The Works of Aristotle*. Translated into english under the Editorship of WD Ross. Oxford: Clarendon Press, 1928-1952. 12 vols.

ATHANASSIADI, Polymnia. *Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus*. *Journal of Roman Studies*, n.83, p.115-30, 1993.

_____. The Creation of Orthodoxy in Neoplatonism. In: CLARK, G; RAJAK, T. *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p.271-291.

_____. *The Oecumenism of Iamblichus: Latent Knowledge and Its Awakening*. *Journal of Roman Studies*, n.85, p.244-250, 1995.

AUDI, Robert (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

BARBANTI, Maria di P. *Ochema-pneuma e phantasia nel Neoplatonismo: aspetti psicologici e prospettive religiose*. Catania: CUECM, 1998.

BIGG, Charles. *Neoplatonism*. London, New York: Society for Promoting Christian knowledge; E. & J.B. Young & co., 1895.

BOS, A.P. *The Soul and its Instrumental Body: A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*. Leiden: Brill, 2003.

BRISSON, Luc. *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. *Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Translated by Catherine Tihanyi. Chicago: University of Chicago Press. 2004.

BURKERT, Walter. *Greek Religion*. Translated by J. Raffan. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

CICERO, Marcus Tullius. *De divinatione*. In: GRATTI, B. R. *Sobre a adivinhação, de Marco Túlio Cícero*. Dissertação (Dissertação de mestrado) — UNICAMP, Campinas, junho 2009.

CLARKE, Emma C. *Iamblichus' De Mysteriis. A manifesto of the miraculous*. Aldershot, Hampshire: Ashgate, 2001.

CORBIN, H. *Mundus Imaginalis, the Imaginary and the Imaginal*. Ipswich: Golgonooza Press, 1976.

_____. *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*. 2 ed. Translated by Nancy Pearson. Princeton: Princeton University Press, 1989.

CREMER, Fredrich W. *Die Chaldaischen Orakel und Jamblich De Mysteriis*. Meisenheim am Glan: Vedag Anton Hain, 1969.

DAMÁSCIO. *In Phaedonem*. In: *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, Vol. 2: Damascius*. Translated and edited by L. G. Westerink. New York: North-Holland, 1977.

DILLON, John. Iamblichus of Calchis. In: TEMPORINI, H.; HAASE, W. (eds.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Teil II, Band 36.2. Berlin: de Gruyter. 1987. p.863-878.

DILLON, John; GERSON, Lloyd P. *Neoplatonic Philosophy: Introductory Readings*. Indianapolis: Hackett, 2004.

DODDS, E. R. *Pagan and Christian in an age of anxiety*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990[1965]

_____. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1951.

ELIADE, Mircea. *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*. Translated by P. Mairet. London: Harvill Press, 1957.

_____. *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés e Ivone Castilho Benedetti. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

EUNÁPIO. *Vitae sophistarum*. In: WRIGHT, Wilmer Cave. *Philostratus and Eunapius; The Lives of the Sophists*. London: William Heinemann, 1921.

FESTUGIÈRE, A.-J. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris: Gabalda, 1950-1954. 4 vols.

FICINO, Marsilio. *De Amore: Comentario a «El Banquete» de Platón*. 3 ed. Traducción y estudio preliminar Rocío de la Villa Ardura. Madrid: Tecnos, 2001.

_____. *Platonic Theology*. Volume 4: Books XII-XIV. English translation by Michael J.B. Allen with John Warden; Latin text edited by James Hankins with William Bowen. Cambridge; London: The I Tatti Renaissance Library; Harvard University Press, 2004.

FINAMORE, John F. *Iamblichus and the Theory of the Vehicle*. Chico, California: Scholars Press, 1985.

_____. *Iamblichus on Light and the Transparent*. In: BLUMENTHAL, H. J.; CLARK, E. G. (eds.). *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*. London: Bristol Classic Press, 1993. p.55-73.

FOWDEN, Garth. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. New York: Cambridge University Press, 1986.

GAZOLLA, Rachel. *O Ofício do Filósofo Estóico: O Duplo Registro do Discurso da Stoa*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

GIBBON, Edward. *Declínio e queda do Império Romano*. Edição abreviada. São Paulo: Companhia da Letras: Círculo do Livro, 1989.

GODWIN, Joscelyn. *Robert Fludd: Hermetic Philosopher and Surveyor of Two Worlds*. London: Thames and Hudson, 1979.

GOMBRICH, E. H. *Icones Symbolicae: The Visual Image in Neo-Platonic Thought*. *Journal of The Warburg and Courtauld Institutes*, n.11, p.163-192, 1948.

HADOT, Pierre, *What is Ancient Philosophy?*, Trad. de Michael Chase, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.

HANKEY, Wayne. *Re-evaluating E. R. Dodds' Platonism*. *Harvard Studies in Classical Philology*, n.103, p.499–541, 2007.

JÂMBLICO. *De Anima*. Text, translation, and commentary by John F. Finamore and John M. Dillon. Leiden, Boston: Brill, 2002.

_____. *De Mysteriis*. Translated with an introduction by Emma C. Clarke, John M. Dillon and Jackson P. Hershbell. Leiden, Boston: Brill, 2004.

_____. *On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians*. 2^a ed. Translated from the Greek by Thomas Taylor. London: Bertram Dobell, 1895.

_____. *On the Pythagorean Way of Life*. Text, translation, and notes by John Dillon and Jackson Hershbell. Atlanta: Scholars Press, 1991.

_____. *Iamblichi Chalcidensis: In Platonis Dialogos commentariorum Fragmenta*. Edited with translation and commentary by John M. Dillon. Leiden: Brill, 1973.

_____. *Jamblique: Les Mystères d'Égypte*. Texte établi et traduit par Édouard des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

_____. *Iamblichus of Chalcis: The Letters*. Edited with a Translation and Commentary by John M. Dillon e Wolfgang Polleichtner, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

_____. [Jamblique]. *Protrepticus* [Protreptique]. Texte établi et traduit par Édouard des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

JULIANO. *The Works of the Emperor Julian*. Tradução de W. C. Wright. Cambridge: Harvard University Press, 1969. 3 vols.

JULIANO (o Teurgo). *The Chaldean Oracles*. Text, translation and commentary by Ruth Majercik. Leiden: Brill, 1989.

KLEIN, R. *A forma e o inteligível: escritos sobre o Renascimento e a Arte Moderna*. Tradução de C. Arena. São Paulo: Edusp, 1998.

LARSEN, B. D. *Jamblique de Chalcis: Exégète et philosophe*. Aarhus: Universitetsforlaget, 1972.

_____. La Place de Jamblique dans la Philosophie antique tardive. In: DORRIE, H. (ed.). *De Jamblique à Proclus*. Entretiens sur l'antiquité classique 21. Geneva: Fondation Hardt, 1975. p. 1-34.

LEWY, Hans. *Chaldean Oracles and Theurgy*. Ed. M. Tardieu. Paris: Études Augustiniennes, 1978.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LLOYD, A. C. Procession and Division in Proclus. In: BLUMENTHAL, H. J.; LLOYD, A. C. (eds). *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism: Syrianus, Proclus, and Simplicius: Papers and Discussions of a Colloquium Held at Liverpool, 15-16 April 1982*. Liverpool: Liverpool University Press, 1982.

NADDAF, Gerard. *La alegoría. Orígenes y desarrollo de la filosofía desde los presocráticos hasta la Ilustración*. Areté Revista de Filosofía Vol. XIX, nº 1, 2007, p.41-86.

NUMÊNIO. *Fragmentos*. In: GUTHRIE, K. S. *Numenius of Apamea, the Father of Neo-Platonism: Works, Biography, Message, Sources and Influence*. London: G. Bell, 1917.

O'MEARA, D. *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

_____. *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press. 2003.

PLATÃO. *A República*. Tradução, introdução e notas Maria Helena da Rocha Pereira. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

_____. *As Leis: incluindo Epinomis*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 1999

_____. Fédon. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1972, v. 3, p. 61-132.

_____. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará: EDUFPA, 2007

_____. *Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit: Ioannes Burnet, Tomvs I-V*. Oxford: Oxford University Press, 1900-1907.

_____. *Timeu*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

PLOTINO. *Enéadas* [Enneads]. Tradução de A.H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press, 1966-1989. 7 vols.

PORFÍRIO. *Porphyry's letter to his wife Marcella: concerning the life of philosophy and the ascent to the gods*. Translated from the Greek by Alice Zimmern; with an introduction by David R. Fideler. Grand Rapids: Phanes Press, 1986.

_____. *Porphyry Against the Christians*. Translated with notes by Robert M. Berchman. Leiden: Brill, 2005.

_____. *Select Works of Porphyry. Abstinence from Eating Animal Food, the Sententiae and the Cave of the Nymphs*. Translated from the Greek by Thomas Taylor. London: J. Moyes, 1823.

_____. *Vita Plotini*. In: EDWARDS, Mark. *Neoplatonic saints: the Lives of Plotinus and Proclus by their Students*. Liverpool: Liverpool University Press, 2000.

_____. *Vita Pophyrii; Peri agalmatōn; De Regressu animae*. In: BIDEZ, J. *Vie de de Porphyre le philosophe neo-platonicien, avec les fragments des traites Peri agalmatōn et De Regressu animae*. Ghent: E. van Goethem; Leipzig: B. G. Teubner, 1913.

PROCLO. *Elements of Theology*. A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary by E. R. Dodds. Oxford: Oxford University Press, 1933.

_____. *Proclus' Commentary on the Timæus of Plato*. Translated by Thomas Taylor. Frome : Prometheus Trust, 1998. 2 vols.

RÉMONDON, Roger. *La crisis del imperio romano, de Marco Aurélio a Anastasio*. Barcelona: Labor, 1967.

SAFFREY, H.D. Plan des livres I et II du *De mysteriis* de Jamblique. In: DE STRYCKER, E. (ed). *Zetesis Album Amicorum*. Antwerpen: Utrecht, 1973. p. 281-295.

SCHIBLI, Hermann S. *Hierocles of Alexandria*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

SHAW, Gregory. *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. University Park, Pennsylvania: Penn State University Press, 1995.

_____. After Aporia: Theurgy in Later Platonism. In: TURNER, John; MAJERCIK, Ruth. *Gnosticism and Later Platonism*. Atlanta: Scholars Press, 2000. p. 57-82.

SHEPPARD, Anne D. R. Iamblichus on Inspiration: *De Mysteriis* 3.4-8. In: BLUMENTHAL, H. J.; CLARK, E. G. (eds.). *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*. London: Bristol Classic Press, 1993. p.138-143.

SIORVANES, Lucas. *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*. Cambridge, Massachusetts: Yale University Press, 1996.

SMITH, A. Iamblichus' views on the relationship of philosophy to religion in de mysteriis. In: BLUMENTHAL, H. J.; CLARK, E. G. (eds.). *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*. London: Bristol Classic Press, 1993. p.74-86.

STRUCK, Peter T. *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

WEAR, Sarah K.; DILLON, John. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition*. Aldershot, Hampshire: Ashgate, 2007.

WHITTAKER, Thomas. *The Neo-platonists. A Study in the History of Hellenism*. 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1918.